image
not
available

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

Google

450

Digitized by Google

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift

für

das geſammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieſeler, D. Lücke und D. Nitzſch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Profeſſoren an der Univerſität zu Heidelberg.

1849.
Zweiundzwanzigſter Jahrgang.
Erſter Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1849.

Digitized by Google

Theologiſche Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift

für

das geſammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieſeler, D. Lücke und D. Nitzſch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Profeſſoren an der Univerſität zu Heidelberg.

Jahrgang 1849 erſtes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1849.

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES
STACKS
NOV 25 1975
BR4
T53
v.22
1849

52835/ST

Inhalt des Jahrganges 1849.

Erſtes Heft.

Abhandlungen. Seite

1. Ullmann, Theologie, Theologen und Geiſtliche ꝛc. . . 3
2. Pelt, über die Eintheilung der praktiſchen Theologie . . 27
3. Lechler, Otfried's althochdeutſches Evangelienbuch . . . 54

Gedanken und Bemerkungen.

1. Umbreit, das Evangelium im alten Teſtament 93
2. Hauff, Bemerkungen über einige Stellen des 4. Evang. 106

Recenſionen.

Schriften von Thierſch; recenſirt von Kling.
1. Verſuch zur Herſtellung des hiſtoriſchen Standpuncts ꝛc. . 134
2. Ueber Katholicismus und Proteſtantismus 152

Kirchliches.

1. Reich, der Irvingismus und ſein religiöſer Charakter . . 193
2. Lücke, Bedenken und Wünſche 242

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Grimm, über den erſten Brief des Johannes und ſein Verhältniß zum vierten Evangelium 269
2. Lechler, Otfried's althochdeutſches Evangelienbuch. Zweiter Artikel 303
3. Nagel, über die Bedeutung Melchiſedek's im Hebräerbrief 332

Gedanken und Bemerkungen.

1. Stähelin, die Eroberung und Vertheilung Paläſtina's durch Joſua 389
2. Hahn, die apokalyptiſchen Lehren des Abts Joachim von Floris 401
3. Wächtler, noch ein Wort über die Parabel Matth. 13, 45. 46. 416

Recenſionen.

1. Die Bibel nach der deutſchen Ueberſetzung des D. Martin Luther. Mit Holzſchnitten; recenſirt von Mezger . . 425
2. Auberlen, die Theoſophie Oetinger's; recenſirt von Hamberger 454

Kirchliches.

1. Kling, die Conferenz in Wittenberg 21—23. Sept. 1848 475
2. Garwey, Gedanken und Beobachtungen über die Kirche Norwegens 499

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. de Wette, Bemerkungen über die Lehre von der Sünde mit Rückſicht auf das Werk von Jul. Müller 539
2. Weitzel, das Selbſtzeugniß des vierten Evangeliſten über ſeine Perſon 578
3. Gelpke, neuteſtamentlich-lexikaliſche Studien u. Kritiken 639

Gedanken und Bemerkungen.

Seite

1. Bähr, exegetiſche Erörterungen 673
2. Rupprecht, über den Begriff der Heiligkeit Gottes . . 684

Recenſionen.

1. Matthäus, die evangeliſchen Perikopen des chriſtlichen Kirchenjahres . } recenſ. v. Fink . 699
2. Ranke, das kirchliche Perikopenſyſtem } 717
3. de Muralto, Novum Testamentum Graece 735

Kirchliches.

1. Sarwey, Gedanken und Beobachtungen über die Kirche Norwegens 743

Viertes Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Müller, die Vorſtellung vom großen Geiſte unter den wilden Indianern Nordamerika's 793
2. Düſterdieck, Beiträge zur Erklärung des Propheten Amos . 869

Gedanken und Bemerkungen.

1. Bähr, exegetiſche Erörterungen 917
2. Rinck, kann der Epheſerbrief an die Gemeinde zu Epheſus gerichtet ſeyn? 948

Recenſionen.

1. Baur, der Prophet Amos; recenſ. von Düſterdieck . 869
2. Ullmann, das Weſen des Chriſtenthums, mit Beziehung auf neuere Auffaſſungsweiſen deſſelben von Freunden und Gegnern 961

Kirchliches.

1. Nevin, Antichriſt oder der Sectengeiſt 989

Abhandlungen.

Abhandlungen.

Digitized by Google

Abhandlungen.

Digitized by Google

Digitized by Google

1.

Theologie, Theologen und Geiſtliche zu dieſer Zeit.

Vorwort zum Jahrgange 1849.

Von

D. C. Ullmann.

I.

Der Beginn eines neuen Jahrganges theologiſcher Studien und Kritiken könnte nach dem Weltjahre 1848 wie ein Anachronismus erſcheinen. Nicht Wenige werden alles Theologiſche heute als ein Nachzügleriſches und Verſpätetes betrachten. Und dieſe Meinung unterſtützt ſelbſt der Augenſchein. Seit dem Februar 48 iſt die theologiſche Litteratur faſt geradezu abgebrochen. Es erſcheinen hie und da noch theologiſche Werke, die früher gedruckt worden ſind, Fortſetzungen, auch wohl neue Ausgaben; aber im Ganzen hat eine reichere, umfaſſendere Mittheilung auf dem gelehrten Gebiet, in ſchneidendem Gegenſatz gegen die wuchernde Fülle der letzten Decennien, ohne allen Uebergang nahezu völlig aufgehört. Der Faden unſrer Litteratur iſt in einer Weiſe abgeriſſen, wie es kaum je vorgekommen.

Die Urſache dieſer Erſcheinung braucht nicht erörtert zu werden, da ſie auf der Hand liegt. Es kann ſich nur handeln um deren Bedeutung, Folge und Dauer.

Daß in der Sache ſelbſt zunächſt etwas Bedauerliches liege, wird ja wohl Niemand leugnen. Wir denken hierbei nicht an die materiellen Stockungen und Verluſte, die freilich auch von dieſer Seite nicht fehlen werden, ſondern nur an die geiſtigen. Gar manches Gründliche, Tüchtige und Schöne, was vorbereitet worden, muß jetzt vor der Gewalt der Umſtände zurücktreten; und dabei trifft der Schlag nicht, wie man wünſchen möchte, das Gewimmel der Eintags-Litteratur, vielmehr iſt gerade für dieſe jetzt die günſtigſte Witterung, ſondern die Werke des ernſten Studiums, die, aus der Tiefe geſchöpft und mit Liebe gepflegt, den behandelten Gegenſtand wirklich im Großen zu fördern geeignet ſind. Nicht minder wird, wenn wir von der Sache auf die Perſonen ſehen, gar manchem trefflichen Mann die Gelegenheit der Mittheilung, beſonders aber dem jugendlich aufſtrebenden Talent die Möglichkeit benommen ſeyn, vor dem Publicum eine gründliche Probe zu beſtehen. Das Letztere aber iſt um ſo beklagenswerther, da gerade unter den bezeichneten Umſtänden das Talent, welches ſich erſt noch eine Bahn ſucht, ſo leicht vom Innerlichen, Soliden und Dauernden zum äußerlich und augenblicklich Erfolgreichen, aber Flüchtigen hinübergeführt und auf den Weg verlockt werden kann, der zuletzt bei dem traurigſten aller Ziele, dem litterariſchen Proletariat, anlangt.

Aber die Erſcheinung hat auch eine andre, günſtigere Seite. Wir haben in der That an Ueberfülle gelitten; es iſt gut, daß wir wieder auf einfachere Koſt geſetzt und in die Lage gebracht werden, das Dargebotene nicht nur zu koſten, ſondern auch geſund zu verarbeiten. Unſre Exiſtenz drohte wirklich immer mehr, eine einſeitig litterariſche zu werden; es iſt heilſam, daß ſie wieder mehr auf das Leben gegründet werde, daß uns Dinge entgegen treten, die an den Mann gehen, und Fragen ſich aufwerfen, deren Löſung nur von der Baſis der Geſinnung und des Charakters aus

gelingen kann [a]). Die theologiſche Litteratur ſelbſt kann auch ſchon eine Lichtung vertragen; ihr Wald war zu dicht bepflanzt; wird der Nachwuchs zunächſt der Zahl nach etwas geringer, ſo iſt dann den kräftigeren, geſunderen Stämmen die Möglichkeit gegeben, deſto höher zu wachſen und ſich deſto weiter auszubreiten. Auch war ohne Zweifel zu viel Ueberlieferungsmäßiges auf dieſem Gebiet angehäuft, was von Buch zu Buch, von Studierſtube zu Studierſtube ging; es wird förderlich ſeyn, daß wieder einmal ein friſcherer Lebensanfang gemacht werde, daß wir Manches abſchütteln und eine Vereinfachung eintreten laſſen.

Indeß mögen Manche auch glauben, und die Einen werden das fürchten, die Andern ſogar es hoffen: wir ſtünden mit der chriſtlichen Theologie nicht im Uebergang zu einem friſchen Anfang, ſondern am *Anfang des Endes*; der Lauf unſrer theologiſchen Ueberlieferung und Entwickelung werde nicht bloß unterbrochen, ſondern ſchlechthin abgebrochen ſeyn. Dieß hängt zuletzt mit der einen großen Frage zuſammen: welchem Zuſtande überhaupt wir entgegengehen, ob dem der *Barbarei* oder dem der *Bildung*? Im erſteren Falle würde freilich der allgemeine Abgrund auch die Theologie verſchlingen; im zweiten Falle aber kann die Theologie eben ſo wenig untergehen, als irgend ein andrer Beſtandtheil der höheren Menſchlichkeit. Ein Hereinbrechen der Barbarei hat bekanntlich Niebuhr ſchon bei der Julirevolution verkündigt, und etwas ſpäter hat ein andrer ausgezeichneter Mann, ich denke Goethe, geſagt: dieſelbe ſey bereits eingetreten, da — ein ſicheres Merkmal der Barbarei — das Hervorragende und Große nicht mehr geachtet

a) „Es iſt nicht gut, wenn ein Volk, das alle Bedingungen einer umfaſſenden Entwickelung in ſich trägt, auf eine ausſchließlich litteräriſche Exiſtenz zurückgedrängt wird." Der deutſche Proteſtantismus, S. 147., wo dieſer Gedanke, der überhaupt das Grundthema des Werkes bildet, weiter durchgeführt iſt.

Digitized by Google

werde. Mir ſcheint: der Unbefangene wird beiden großen Männern nicht ganz Unrecht geben können. Es geht ein Zug des Barbariſchen durch unſre Zeit. Wir ſehen vor unſern Augen ein Ringen der Bildung mit der Barbarei, und auf manchen Puncten prägt ſich dieſer Kampf auf eine ſo ſtarke und gewaltige Weiſe aus, daß auch der Stumpfſinnige die Elemente deſſelben mit Händen greifen kann. Wie wird dieſer Kampf enden? Die Entſcheidung, die etwa draußen bei einem andern Volke fällt, kann für uns hemmend oder fördernd, aber ſie wird nicht maßgebend und abſchließend ſeyn. Deutſchland iſt groß und ſtark genug, um ſich ſelbſt ſeine Entſcheidung zu geben, und nur die aus ihm ſelbſt ſtammende wird auch die wahre ſeyn [a]). Hier aber kommt letztlich Alles darauf an, ob die ſittlich erhaltenden Mächte, diejenigen, die in der lebendigen Gottesfurcht und Gottesliebe ihre unſichtbare Wurzel und in Allem, was gut, ſchön und löblich iſt, ihre ſichtbare Frucht haben, — ob dieſe ſittlich erhaltenden Mächte in unſerm Volke ſtärker ſind, als die blind und wild zerſtörenden, welche, wenn ſie ſiegen könnten, mit den Grundlagen der Familie, des Beſitzes, der geſetzlichen Ordnung allerdings auch die geſammte Bildung, insbeſondere die wiſſenſchaftliche in Trümmern legen würden. Um hierüber auf abſolute Weiſe zu entſcheiden, dazu wäre eine vollkommene Erkenntniß des ſittlichen Lebensbeſtandes

a) Die Erwähnung ausländiſcher Einwirkung erinnert mich an ein Wort von Goethe, das zwar nicht unmittelbar hierher gehört, aber ſo vortrefflich iſt, daß ich nicht unterlaſſen kann, es hier anzuführen. Im dritten Theil der eckermann'ſchen Geſpräche (S. 45.) ſagt der deutſche Altmeiſter: „Alle Verſuche, irgend eine ausländiſche Neuerung einzuführen, wozu das Bedürfniß nicht im tiefen Kern der eigenen Nation wurzelt, ſind thöricht, und alle beabſichtigten Revolutionen ſolcher Art ohne Erfolg; denn ſie ſind ohne Gott, der ſich von ſolchen Pfuſchereien zurückhält. Iſt aber ein wirkliches Bedürfniß zu einer großen Reform in einem Volke vorhanden, ſo iſt Gott mit ihm und ſie gelingt."

unſrer Nation erforderlich; und dieſe kann freilich nur ein allſehendes Auge haben. Allein wenn wir erwägen: wie doch unverkennbar in allen Klaſſen unſeres Volkes, namentlich in den Kreiſen echter höherer Bildung und wieder in dem ſchlichten Landmanne noch ein geſunder ſittlicher Kern iſt; wie dieſer Kern auch bisher ſchon den auflöſenden Einwirkungen kräftig widerſtanden hat; wie dieſe Kraft des Widerſtandes, allerdings auch unter dem Einfluß der donnernden Lectionen, die Deutſchland von Paris her empfangen hat, zuſehends gewachſen iſt, und wie faſt überall Geſetz und Ordnung wieder beginnen, feſtere Wurzeln zu ſchlagen: ſo dürfen wir allerdings die vertrauensvolle Hoffnung hegen, es werde in den Geſchicken Deutſchlands geſchrieben ſtehen, nicht erſt vollſtändig zertrümmert zu werden und dann nach einem Zeitraume der Barbarei vielleicht in ſpäterer Zukunft den Anfang einer neuen Bildung zu machen, ſondern aus den Erſchütterungen, die wir nun einmal erlebt haben, ohne Vernichtung des weſentlichen Beſtandes ſeiner höhern Cultur in eine neue Ordnung der Dinge überzugehen.

Täuſcht uns dieſe Hoffnung nicht, ſo haben wir auch für die Zukunft unſerer *Theologie*, auf die Dauer wenigſtens, nichts zu befürchten. Die Bildung der germaniſchen Völker und insbeſondere des deutſchen Volkes wird nie eine andere ſeyn können, als eine ſolche, die aus den Lebenswurzeln des Chriſtenthums ihre letzte und beſte Nahrung zieht [a]);

a) Statt einer Ausführung will ich mich hier nur auf eine Autorität berufen, deren Wort ſich zwar auf das Verhältniß des menſchlichen Geiſtes zum Chriſtenthum im Allgemeinen bezieht, um ſo mehr aber auch vom deutſchen Geiſte im Beſondern gilt, als dieſer, wie kein andrer Volksgeiſt, aufs innigſte mit dem Chriſtenthum verwachſen iſt. *Goethe* ſagt: „Mag die geiſtige Cultur nun immer fortſchreiten, mögen die Naturwiſſenſchaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachſen und der menſchliche Geiſt ſich erweitern, wie er will — *über die Hoheit und ſittliche Cultur des Chriſtenthums, wie es in den Evangelien leuchtet, wird er nicht hinauskommen.*" Eckermann, Geſpräche mit Goethe, dritter Theil, S. 373.

Digitized by Google

eine geſunde chriſtliche Cultur aber wird es nie geben können ohne ſtets ſich erneuernde wiſſenſchaftliche Verſtändigung über Weſen und Inhalt des Chriſtenthums, ohne Theologie. Dann alſo haben wir die gegenwärtige Stockung nur als eine Kriſe, nicht aber als ein Vorzeichen des Todes zu betrachten.

Dieſer Stillſtand aber kann uns ſogar, wie wir ſchon angedeutet, recht ſehr zu gute kommen. Er kann uns ein Anlaß ſeyn zum ernſteren Inſichgehen, zur tieferen Sammlung und Beſinnung, zum gründlicheren Fortarbeiten in der Stille, zum Abthun des Müßigen und Ueberflüſſigen, zur kräftigeren Erfaſſung des wahrhaft Belebenden. Kaufen wir die Zeit in ſolcher Weiſe aus, ſo wird es ſich mit der Theologie verhalten, wie mit der Saat, die vom Winterſchnee bedeckt iſt. Der Schnee vernichtet die Saat nicht, ſondern bewahrt ſie und ſtärkt ſelbſt ihre heimliche Kraft; zur rechten Zeit aber tritt dieſelbe grün und triebſam hervor an das Licht der Frühlingsſonne. Gleicherweiſe wird auch die Theologie, wenn ſie, obwohl äußerlich faſt verſchwunden, doch innerlich in rechter Art fortarbeitet, zur gemeſſenen Stunde wieder an ihrer Stelle ſeyn, und die, hoffentlich erfriſchte und gereinigte, Atmoſphäre der ſtaatlichen Freiheit wird nur zu ihrem tüchtigeren Wachsthum beitragen. Kämpfe freilich wird ſie auch dann haben und die braucht ſie eben, damit ſie ſich um ſo tiefer gründe und um ſo mehr erſtarke. Aber Eines wird von ihr genommen ſeyn, was bisher oft lähmend auf ihr laſtete. Man wird, wo ſie das poſitiv Chriſtliche oder Kirchliche vertritt, nicht mehr ſagen können, daß ſie ſich nur auf die äußere Macht ſtütze und durch künſtliche Mittel getragen werde. Die Waffen werden auch für den äußeren Augenſchein vollkommen gleich ſeyn und man wird nicht leugnen können, daß Alles, was zu Geltung und Sieg kommt, nur durch ſeine innere Kraft und Wahrheit dazu komme; und wenn unter dieſen Bedingungen allerdings Manches fallen wird, was, obwohl innerlich unleben=

big, doch mit einer gewiſſen Gewaltſamkeit reſtaurirt werden ſollte, ſo wird das Probehaltige und wirklich Lebensvolle um ſo unbefangener wirken und um ſo entſcheidender ſiegen.

II.

Was aber ſoll gerade unter dieſen Umſtänden der Theologe thun? Er ſoll erſtlich nach dem, mehr gebrauchten als wirklich angewendeten, luther'ſchen Worte: „Ein jeder lern' ſein Lection, ſo wird es wohl im Hauſe ſtohn" — vor allen Dingen das thun, was ſeines Amtes und Berufes iſt, und ſich nicht verleiten laſſen zu Dingen, die Andre beſſer thun könnten, während er verſäumt, was vorzugsweiſe ihm zukommt. Es iſt ein treffendes und heiteres Wort, womit neulich der franzöſiſche Volksdichter das Mandat zur Nationalverſammlung abgelehnt hat: „In einer Zeit, wo Jeder Alles zu verſtehen meine, müſſe es doch auch wenigſtens einen Menſchen geben, der ſich dazu bekenne, gar nichts zu verſtehen." Nun iſt es zwar allerdings nicht die Aufgabe des Theologen, gar nichts zu verſtehen, ſondern er ſoll ſtreben nach dem rechten Verſtändniß deſſen, was Allen noth thut. Aber er ſoll auch damit zufrieden ſeyn können, dieſes Eine gründlich zu betreiben, und nicht zugleich nach jeder andern Thätigkeit lüſtern ſeyn. Der nächſte und oberſte Beruf des Theologen iſt: Erhalter ſowohl, wie allezeit Mehrer des Reiches der Wiſſenſchaft zu ſeyn, alſo dieſe theils in ihrem eigenen Beſtande zu fördern durch Erweiterung und beſſere Bearbeitung ihres Gebietes, theils das kommende Geſchlecht für ſie zu gewinnen und zu bilden. Dieſe Thätigkeit aber iſt gerade in ſolcher Zeit um ſo ernſtlicher und treuer zu betreiben, je wichtiger es iſt, daß auch unter ungünſtigen Verhältniſſen die theologiſche Bildung erhalten werde, damit zur rechten Zeit die gute Waffenrüſtung und die geübten Streiter da ſeyen.

Nun iſt aber ſolche Thätigkeit eine auf den ſtilleren Kreis der *Gelehrten* und auf das engere Gebiet der *Schule* beſchränkte; und heute verlangt man, daß Alles für das *Leben* und für das *Volk* geſchehe. Dieſe Forderung an ſich iſt gewiß ganz richtig. Aber wahrhaft erfüllt wird ſie nur, wenn Jeder das, was er thun ſoll, ganz und recht thut. Das wahrhaft heilbringende Wirken für das Volk und das öffentliche Leben iſt nicht bloß das unmittelbare, ſondern auch die tüchtige Pflege ſolcher Gebiete, deren Ergebniſſe nur durch Vermittelungen in die größere Gemeinſchaft übergehen. Und ein Gebiet dieſer Art iſt eben das der theologiſchen Wiſſenſchaft.

Die Wiſſenſchaft zwar — das haben gerade wir Deutſche ſchmerzlich und mit Schaden erfahren — iſt gewiß nicht das Einzige, was ein Volk groß macht; eben ſo wenig aber kann es auch ein wahrhaft großes Volk geben *ohne* Wiſſenſchaft. Heute ſchon und in Zukunft gewiß in immer ſteigendem Maße iſt die Stellung jedes Volkes bei weitem nicht bloß bedingt durch die materiellen Mittel, über die es gebietet, ſondern, weil „Erkenntniß Macht iſt", eben ſo ſehr oder noch mehr durch die geiſtige Ueberlegenheit, die es behauptet. Will man aber Wiſſenſchaft und eine würdige Vertretung des eigenen Volkes auf ihrem Gebiete, ſo muß man auch Männer wollen, die ſich ihr ganz und mit voller Hingebung widmen. Und wahrlich, nicht bloß nach außen iſt dieß von Bedeutung, ſondern auch für das innere Volksleben. In den ſtillen Werkſtätten der Wiſſenſchaft werden einem guten Theile nach die Gedanken und Gedankenzuſammenfaſſungen bereitet, die doch am Ende die Welt regieren und ſich bis in die äußerſten Faſern des Volkslebens ausbreiten. Und ſo wenig ein menſchlicher Organismus das denkende Haupt entbehren kann, eben ſo wenig kann ein Volk die Geſammtheit ſeiner Denker miſſen, in denen es die Klarheit ſeines Bewußtſeyns und die Concentration ſeiner geiſtigen Macht hat.

Was aber die Theologie insbeſondere betrifft, ſo iſt vornehmlich dieß zu erwägen. Die Deutſchen, als das Herz in die Mitte der europäiſchen Culturvölker geſtellt, haben offenbar einen vorherrſchenden Beruf, in das Innere des Geiſtes zu gehen, deſſen tiefſten Gehalt hervorzuholen und denſelben zum Ausdruck zu bringen; ſie ſind das Volk der Innerlichkeit [a]). Darin liegt allerdings eine Gefahr der Einſeitigkeit, der Ideologie, des contemplativen Quietismus; und dieſer Gefahr ſind die Deutſchen auch vielfach unterlegen. Aber wenn ſie ſich gerade jetzt kräftig dazu anſchicken, auch mehr als ein handelndes und nach außen wirkendes Volk aufzutreten: ſo würden ſie doch zuverläſſig ſich ſelbſt verkennen und übel thun, wenn ſie, in die entgegengeſetzte Einſeitigkeit überſpringend, in der ſie doch ſchwerlich je ſo viel leiſten könnten, als ihre Blutsverwandten, die Engländer, die Pflege deſſen aufgeben wollten, wozu gerade ſie auf eine eigenthümliche Weiſe angelegt und vorherbeſtimmt ſind. Sind aber ſolchergeſtalt die Deutſchen, mehr als ein anderes unter den großen Völkern, auf die Auswirkung des Innerlichen angewieſen: ſo bildet ja offenbar wieder den Mittelpunct dieſes Innerlichen das Gebiet der Religion und Sittlichkeit, und die Geſchichte bezeugt auch, daß eben daran die Deutſchen ihre edelſte Geiſteskraft und ihr beſtes Herzblut geſetzt haben. Wiederum aber iſt es im Großen vorzugsweiſe die Reformation, welche durch das Princip des Glaubens, des Selbſtglaubens und der nur auf dieſen Glauben gegründeten Rechtfertigung in das tiefſte Heiligthum der religiöſen Innerlichkeit eingeführt und zugleich durch das hieraus entſprungene Princip der Gewiſſens- und Ueberzeugungsfreiheit, des mit dem Selbſtglauben untrennbar verbundenen Selbſtdenkens und Selbſtforſchens, die Rechte der

---

a) Schön ausgeführt von Rothe in ſeiner theologiſchen Ethik, Bd. 3. Abth. 2. S. 947—951.

Perſönlichkeit, der Subjectivität auf chriſtlichem Gebiete geltend gemacht hat. So iſt es ganz naturgemäß und in eminenter Art die Aufgabe der aus der Reformation gebornen Theologie, die großen Probleme des Geiſtes im Verhältniß zum Chriſtenthum forſchend und denkend zu löſen, und wir haben in dieſer Geiſtesarbeit eine der weſentlichen Miſſionen des deutſchen Volkes zu erkennen. Demgemäß nun ſoll freilich der deutſche evangeliſche Theologe nicht unpraktiſch und quietiſtiſch contemplativ ſeyn, aber noch weniger ſich dergeſtalt ins Praktiſche ſtürzen, daß er deßhalb die ſtille und ſtrenge Arbeit der Wiſſenſchaft daran gäbe oder verſäumte, weil er gerade, indem er die letztere vollbringt, ganz beſonders für ſein Volk wirkt, das heißt, das thut, was am allereigenſten des deutſchen Geiſtes und der deutſchen Art iſt.

Eben das iſt es auch, wodurch auf dem Gebiete der Religion der deutſche Geiſt heute wieder, mehr als je ſeit den großen Zeiten der Reformation, Einfluß übt und Eroberungen macht. Im Getümmel des Tages wird das freilich nicht beachtet; aber wir dürfen es wohl mit Dank und ohne Unbeſcheidenheit ausſprechen: alle evangeliſchen Nachbarländer nehmen mehr oder weniger an unſrer Theologie Antheil und verwenden ſie in ihren Nutzen, auch die entfernten Gegenden bis nach Nordamerika hinüber ſind ihren Einwirkungen nicht verſchloſſen, und man wird Deutſchland, indem es allſeitig Impulſe gibt, empfängt und verarbeitet, als das Centralland der theologiſchen Entwickelung betrachten dürfen. Fragt man aber, welche Theologie es ſey, die dieſe Wirkung übt, ſo iſt es nicht das — wir wagen nicht, es Theologie zu nennen — was unſre kirchlichen Agitatoren, die man häufig als die alleinigen Volksmänner preiſt, zu bieten haben; ſondern es iſt das, was die ernſte Wiſſenſchaft, ſey es auch in verſchiedener Richtung, aus den Tiefen des chriſtlichen und menſchlichen Geiſtes in geſchichtlicher For-

ſchung und eindringendem Denken zu Tage fördert. Das iſt es, was die andern Nationen, nicht bloß zum Zweck ſtatiſtiſcher Zeitkenntniß, ſondern für den wirklichen Gebrauch im höheren Geiſtesleben, von den Deutſchen haben wollen und weßhalb ſie auf dieſem Gebiete die Deutſchen ſchätzen. Darum, ſo lieb uns eine der nicht gering zu achtenden Ehren und Wirkungen des deutſchen Geiſtes iſt, ſo ſtrenge laßt uns auf dem vollen Ernſte der theologiſchen Wiſſenſchaft halten und dazu mitwirken, daß die deutſchen Theologen ganze und ungetheilte Theologen bleiben. Sind ſie das, ſo ſind ſie auch etwas Rechtes für ihr deutſches evangeliſches Volk; geben ſie das auf, ſo verſchleudern ſie nicht nur ihre eigenen Kleinodien, ſondern dienen auch ihrem Volke ſchlecht, indem ſie eine weſentliche Miſſion deſſelben auf dem religiöſen Gebiete aufopfern.

III.

Aber freilich, die Theologie iſt keine abſtracte Wiſſenſchaft, ſondern, aus der Fülle des Lebens ſtammend, hat ſie auch wieder ihren letzten Zweck und Zielpunct im **Leben**. Das Leben aber, für das ſie wirkt, iſt nicht ein bloß individuelles, ſondern das chriſtliche Gemeinſchaftsleben in der Kirche, in welchem das Volk in allen ſeinen Beſtandtheilen zuſammengefaßt iſt. Auch der Kirche alſo darf der Theologe nicht fremd ſeyn; vielmehr ſoll er ſich an den Fragen, die ſich hier aufdrängen, allen Ernſtes betheiligen; und daß gerade zu dieſer Zeit kirchliche Fragen von eben ſo umfaſſender als tiefgehender Bedeutung vorliegen, braucht nicht erſt geſagt zu werden.

Auf dieſem Puncte berührt ſich die Thätigkeit des **wiſſenſchaftlichen** Theologen mit der des **praktiſchen**; doch wird auch ein relativer Unterſchied feſtzuhalten ſeyn. Die Thätigkeit des wiſſenſchaftlichen Mannes wird auch hier nicht ſowohl auf eigentliche Volkswirkſamkeit und unmittelbares Eingreifen in das Leben, als vielmehr darauf gerichtet ſeyn,

Digitized by Google

daß für die Geſtaltung der Kirche und das Wirken in derſelben die richtigen Grundſätze gefunden und in Anwendung gebracht werden. Für dieſen Zweck muß er freilich mit dem kirchlichen Leben in ſeinen Grundbeziehungen vertraut und ſein Blick muß für die Erſcheinungen deſſelben durch Erfahrung geſchärft ſeyn, aber es ſind doch weniger dieſe Erſcheinungen ſelbſt, als die Geſetze, nach denen ſie ſich entwickeln, und die Principien, nach denen er ſie zu behandeln hat, mit welchen er es zu thun hat.

Und dieſes vorwiegend theoretiſche Thun iſt wahrlich nicht ein überflüſſiges. Gewiß, wir müſſen mehr handeln. Aber wehe uns, wenn wir deßhalb aufhören ſollten, in demſelben Maße eifrig zu denken. Das gedankenloſe Handeln würde uns wohl noch weiter in die Irre führen, als das thatloſe Denken. Es iſt neulich treffend bemerkt worden, daß man gewöhnlich keine Vorſtellung hat von der verderblichen, zerſtörenden Wirkung falſcher Ideen und Principien. Sie bleiben gemeinhin im Bereiche der Köpfe und des Papiers, häufig auch, wenn ſie in Wirklichkeit übergehen, werden ſie durch gegebene Verhältniſſe ſo beſchränkt oder durch anderweitig hinzutretende Beſtandtheile ſo temperirt, daß ſie weniger ſchaden können. Aber wenn es einmal durch Zuſammentreffen außerordentlicher Umſtände geſchieht, daß, wie es mit den Träumereien Louis Blanc's der Fall war, falſche Gedanken und Theorien hinaufgeworfen werden an die Spitze der Geſellſchaft und die Macht erhalten, ſich unmittelbar zu realiſiren: dann ſind ſie im Stande, wo nicht ein ganzes Gemeinweſen auseinander zu ſprengen, ſo doch die tiefſten Verwüſtungen anzurichten. Aehnliches, ſey es auch mit minder blutigem Erfolg, könnte uns auch auf dem Gebiete der Kirche begegnen, wenn man eines von beiden thun wollte: entweder ohne Beziehung auf das Leben abſtracte Theorien verwirklichen oder auf eine gedanken- und begriffloſe Weiſe mit dem Leben Verſuche anſtellen. Darum werden immer beide nothwendig ſeyn: diejenigen, welche,

empfänglich für die Idee und bereit, ſich von ihr leiten zu laſſen, zugleich alle die einzelnen Lebensbedingungen ins Auge faſſen, unter denen ſie ſich realiſiren kann, und dieſe wirklichen Zuſtände geſchickt zu behandeln wiſſen, nicht minder aber auch diejenigen, welche, obwohl auch den Blick aufs Leben richtend und ſeine Erfahrungen beachtend, doch noch mehr darauf geſtellt ſind, das unvergängliche Weſen des Chriſtenthums und der Kirche ſelbſt zu ergründen und daraus die Geſetze abzuleiten, nach denen in einer beſtimmten Zeit die kirchliche Gemeinſchaft zu geſtalten iſt.

Wenn nun dieß Letztere zwar die Hauptaufgabe des wiſſenſchaftlichen Theologen iſt, ſo kommt doch auch noch ein Weiteres hinzu. Er ſteht als Gemeindeglied perſönlich im Leben der Kirche; er kann auch ſonſt in ſehr verſchiedenen Beziehungen zu unmittelbarer kirchlicher Thätigkeit hinzugezogen werden. Hier bin ich nun durchaus nicht der Meinung der evangeliſchen Kirchenzeitung, daß es heiße „den Schornſtein mit Zimmetholz fegen,“ wenn man die koſtbare theologiſche Kraft und Zeit auch unmittelbar zum Nutzen der Kirche verwende; vielmehr ſcheint mir dieſe Verwendung eine recht feine und edle zu ſeyn, und weit entfernt zu glauben, daß darin zu viel geſchehe, hege ich vielmehr den Wunſch, es möge noch mehr geſchehen, beides, zum Nutzen der Kirche, wie zum Frommen der Theologen. Die Kirche kann durch unmittelbare Mitwirkung der Theologen nichts verlieren, ſondern nur an idealem Gehalte gewinnen; der Theologe aber, der ſich dieſer Mitwirkung unterzieht, dabei aber doch ſonſt ſeine wiſſenſchaftliche Aufgabe im Auge behält, wird zwar vielleicht eine gelehrte Unterſuchung weniger anſtellen und ein Buch weniger ſchreiben, aber was er als Lehrer und Schriftſteller leiſtet, wird um ſo lebensvoller und anwendbarer ſeyn.

Den Theologen aber, wenn er ſo in die unmittelbarere Lebenswirkſamkeit tritt, denken wir uns, wie auch den wahren Geiſtlichen, nicht als einen ſolchen, der durch die herr-

ſchenden Meinungen des Volkes beſtimmt wird, ſondern als einen ſolchen, der dieſe Meinungen nach dem Maße einer höheren Wahrheit zu beſtimmen ſucht, als einen Lehrer und Bildner des Volkes. Es iſt in der neueren Zeit, auch für das religiöſe Gebiet, viel vom Inſtincte des Volkes die Rede geweſen und wie darin ſtets das Wahre und Echte angezeigt liege. Wir wollen, was in dieſer Anſicht richtig iſt, nicht verkennen. Das wirkliche, das heißt nicht das halbgebildete oder verbildete, ſondern das einfache und unverkünſtelte Volk hat nicht ſelten ein geſunderes und richtigeres Gefühl für das Wahre, als der Gelehrte, und wenn es auch nicht gerade im Stande iſt, etwas probehaltiges Neues aus ſich hervorzubringen, ſo hat es doch oft das unſchätzbare Verdienſt, das erprobte Alte mit ſicher fühlender Treue feſtzuhalten, dem unſtichhaltigen Neuen aber einen tüchtigen Widerſtand entgegenzuſtellen. Die Regungen und Stimmungen des wahren Volksgeiſtes ſind alſo von dem Theologen gar nicht gering zu ſchätzen, ſondern aufmerkſam und fein zu beachten, denn ſie bieten ihm reichliche Anknüpfungspuncte für ſeine Wirkſamkeit dar und können, wohl benutzt, dieſelbe höchlichſt fördern. Aber Geſetz und Maß für unſer Wirken darf uns der Volksinſtinct nicht ſeyn. Dieß wäre wider die Wahrheit und wider den beſſeren Sinn des Volkes ſelbſt. Der Theologe vertritt eine objective Wahrheit, die er ſich eben ſo wenig ſelbſt macht, als durch die wogenden Meinungen des Volkes kann machen laſſen; das Verhältniß dieſer Wahrheit zum Menſchen aber, ſowohl dem einzelnen als dem collectiven, iſt das, daß ſie den Menſchen erſt wahrhaft bildet, nicht aber von ihm gebildet wird, daß der Menſch ſich unter ſie, nicht ſie unter ſich beuge. Das Volk aber, das noch irgendwie geſunde, wenn es den Theologen oder Geiſtlichen hört, will nicht bloß in etwas vornehmerer Rede nur wieder ſich ſelbſt hören, ſondern es will vernehmen, was dieſer als der kundigere Denker einer Norm zu ſagen hat, die für Alle, den geiſtig Reichſten wie den Einfältigſten, in

gleicher Weiſe gilt. Das Volk hat ein heiliges Anrecht, nicht nach ſeinen Meinungen und Inſtincten, ſondern gemäß der Wahrheit belehrt zu werden; wir aber haben die nicht minder heilige Pflicht, nicht der Volksgefälligkeit, ſondern in aller Hingebung der Wahrheit zu dienen.

Eben dieß war auch die Stellung der Perſönlichkeiten, die uns hierin vorbildlich ſeyn müſſen. Der Herr ſelbſt war voll Volksliebe und Volksſinn; er fühlt aufs innigſte mit dem Volke und dankt ſeinem Vater, daß er den Unmündigen geoffenbart, was er den Klugen verborgen. Der Apoſtel der Völker wendet ſich auch nicht vorzugsweiſe an die Gewaltigen, Edeln und Weiſen, ſondern an das, was ſchwach, thöricht und unedel iſt vor der Welt. Aber ſie thaten dieß nicht, um die Wahrheit, die ſie dem Volke geben wollten, erſt aus deſſen Meinungen und Stimmungen zu ſchöpfen. Hätten ſie das gethan, ſo wären ſie nicht verhöhnt, geſtäupt und gekreuzigt worden; aber dann hätten ſie auch nicht die Welt umgewandelt. Das konnten ſie nur, indem ſie eine Wahrheit darboten, die unendlich höher war, als das durch dieſelbe erſt umzuwandelnde Volk. Für eben dieſe Wahrheit, die auch Luther mit ſo herrlicher und mächtiger Volksthümlichkeit verkündigte, haben auch wir einzuſtehen; und dabei mögen wir uns, nach dem Muſter dieſer unerreichten Vorbilder, wohl in rechter Liebe und mitfühlender Theilnahme in den Sinn des Volkes hineinarbeiten und Alles, was uns aus deſſen noch unverdorbener Mitte anregend und belebend entgegengebracht wird, treu beachten und benutzen; aber der Quell der Wahrheit ſelbſt fließt uns nicht aus dem jedesmaligen Volksgeiſte, ſondern aus tieferem und feſterem Grunde.

IV.

Die Kirche ſelbſt aber iſt auch nicht und ſoll nicht ſeyn etwas Iſolirtes, von der Geſammtheit der wahrhaft menſchlichen Lebenszwecke Abgetrenntes. Vielmehr, indem ſie in-

nerhalb der menſchlichen Gemeinſchaft das Reich Gottes aufzubauen ſtrebt, hat ſie das allgemein Menſchliche zu ihrer Grundlage und die Verklärung deſſelben durch Heiligung, durch Vollendung in Gott zu ihrem Ziel. So iſt der Theologe, der wiſſenſchaftliche wie der praktiſche, gerade als lebendiges Glied und Vertreter der Kirche, auch darauf angewieſen, an allem Menſchlichen Theil zu nehmen und alles das mitzuleben, was ſein Volk in allgemein menſchheitlicher oder nationaler, in ſtaatlicher oder bürgerlicher Beziehung bewegt. Aber auch hier wird ſich das Eigenthümliche ſeines Charakters und ſeiner Stellung nicht verleugnen, und zwar glauben wir dieſes Eigenthümliche in den Hauptzügen ſo bezeichnen zu ſollen.

Der Theologe iſt, wie jeder Andere, lebendiges Glied an dem Körper ſeiner Nation, er iſt Angehöriger eines beſtimmten Staates, er iſt Mitbürger in einer einzelnen Gemeinde, vielleicht auch noch, wie der akademiſche Lehrer, Mitglied einer beſonderen Corporation: in allen dieſen Beziehungen wird und ſoll er die ihm zukommenden Pflichten und Rechte gewiſſenhaft üben, nicht gezwungen und widerſtrebend, ſondern in freier Liebe und Treue. Wir erwarten von ihm vor Allem, daß er ein warmer Vaterlandsfreund ſey, daß er die Leiden und Freuden ſeiner Nation theile, daß er in ihrem wahren Geiſte lebe, daß er für ihre Ehre und Größe, für ihre Selbſtändigkeit nach außen und ihre geſunde Freiheit nach innen nicht nur lebendig empfinde, ſondern auch, wo es ſeine Stellung mit ſich bringt, kräftig handele, daß er alſo nicht nur für Ordnung und Geſetz eintrete, ſondern auch an den echten, aus den wirklichen Bedürfniſſen der Nation kommenden, Freiheitsbeſtrebungen ſich in angemeſſener Weiſe betheilige. Wir fordern nicht minder von ihm, daß er allen Obliegenheiten des Staats- und Gemeindebürgers eben ſo genau, als hingebend nachkomme und die politiſchen und bürgerlichen Rechte, die ihm etwa zuſtehen, zu gebrauchen in keiner Weiſe verſäume. Aber indem wir

ihn in allen dieſen Beziehungen jedem andern Gliede des Gemeinweſens gleichſtellen, glauben wir doch auch von ihm vermöge ſeines beſonderen Berufes Beſonderes verlangen zu müſſen.

Das Erſte, was wir hier geltend machen, iſt etwas mehr Poſitives. Der Theologe und Geiſtliche, indem er für das Gemeinweſen wirkt, hat es, ſeiner unveräußerlichen Beſtimmung nach, nicht unmittelbar mit dem Politiſchen und Geſetzlichen zu thun, ſondern zunächſt und ſtets vorwiegend mit dem Religiöſen und Sittlichen, welches allem politiſch Geſunden und Dauerhaften zur Grundlage dient, welches allem Geſetzlichen erſt ſeinen wahren Geiſt und ſeine volle Wirkungskraft gibt. Es verhält ſich aber hiermit näher ſo. Der Staat kann nach einem zwiefachen Geſichtspuncte betrachtet werden. Einerſeits iſt derſelbe eine menſchliche Einrichtung und ein Inbegriff von Beſtimmungen, welche, von Menſchen hervorgebracht, auch wieder den Veränderungen unterliegen, denen alles zeitlich Werdende unterworfen iſt. Das iſt freilich mit Händen zu greifen. Dennoch aber, wer den Staat nur in dieſer Weiſe auffaſſen wollte, würde ſich über ſein wahres Weſen völlig täuſchen. Denn eben ſo entſchieden iſt andererſeits der Staat auch nicht etwas menſchlich Erfundenes und willkürlich Gemachtes, ſondern eine Sache der inneren Nothwendigkeit und der göttlichen Ordnung. Gerade eben ſo nothwendig, wie das wahrhaft Menſchliche überhaupt und deſſen Beſonderung in verſchiedene Völker und Volksthümlichkeiten, eben ſo nothwendig iſt der Staat überhaupt und ſind die verſchiedenen Geſtaltungen deſſelben nach Maßgabe der Nationalitäten. Dieſelbe ſchöpferiſche und ordnende Urmacht, welche die menſchliche Natur und deren verſchiedenartige, aber ſich ergänzende Darſtellung in den einzelnen Völkern geſetzt hat, dieſelbe Urmacht hat auch das geſetzlichfreie Zuſammenleben und das geordnete Zuſammenwirken der Menſchen und die verſchiedene Geſtaltung von Beidem aus der Verſchiedenartigkeit der menſchlichen Natur

heraus, d. h. den Staat und die Staaten geſetzt. So iſt der Staat eine göttliche Einſetzung und Ordnung; und als ſolche ſoll er ſich auch, wie verſchieden die Einzeleinrichtungen, die er ſich gibt, ſeyn mögen, zu allen Zeiten und unter allen Umſtänden bewahren. Die unveräußerlichen Grundelemente aber, durch die er ſich ſo bewährt, liegen vornehmlich darin: daß in ihm das allgemein Menſchliche ſowohl, als das ſpecifiſch Nationale zu einer möglichſt vollſtändigen Ausprägung kommt; daß die Freiheit der Einzelnen mit der Wohlfahrt des Ganzen in den richtigen Einklang geſetzt und zu dieſem Zwecke das Zuſammenwirken Aller zum gemeinſamen Beſten gehörig geordnet wird; daß das über Allen ſtehende Geſetz ſeine ganze Majeſtät behauptet und daß die Vertreterin und Schirmerin des Geſetzes, die Obrigkeit, mit der vollen Macht und Autorität ausgerüſtet iſt, um dem Geſetze Geltung zu verſchaffen und das gemeinſame Wohl zu fördern. Unverkennbar aber beruht die ganze Wirkungskraft dieſer Grundelemente wieder auf einem Tieferen: darauf nämlich, daß ſie auch wirklich als etwas göttlich Gewolltes und Geordnetes anerkannt und ſo in freier Anerkennung, aus der Geſinnung wahrer Hingebung an das Ganze, aus dem Geiſte der Liebe und Treue heraus verwirklicht werden. Eben dieß nun geht über das Gebiet des Staates hinaus und hiermit betreten wir das religiös-ſittliche Gebiet. Dieſes iſt das eigenthümliche Gebiet für die Thätigkeit des Geiſtlichen und Theologen, und ſo iſt es klar, daß er, ohne auf das Politiſche im Einzelnen einzugehen, doch für den Staat zu wirken hat, aber vornehmlich nach der Seite hin, nach welcher er eine göttliche Ordnung iſt und auf dem Grunde der Religion und Sittlichkeit ruht.

Das Nämliche ergibt ſich auch, wenn wir die Sache noch concreter nehmen und diejenige Religion ins Auge faſſen, welche vermöge der aus ihr geborenen wahren Humanität und Geſittung die Baſis unſerer ganzen neueren Staaten- und Geſetzesbildung iſt, die chriſtliche. Das Chri-

ſtenthum iſt nicht ſelbſt Politik und will es auch nie und nimmermehr ſeyn; indem es Gott gibt, was Gottes, und dem Kaiſer, was des Kaiſers iſt, ſondert es beide Gebiete, das religiöſe und politiſche. Es iſt eben ſo wenig ſelbſt Geſetzgebung, und wenn man es entweder auf einzelnen Puncten, wie z. B. in Betreff der Eheſcheidung, zum Geſetz gemacht oder auch im Ganzen als Geſetz aufgefaßt hat (die vorherrſchende Auffaſſung des Mittelalters), ſo beruhte dieß auf einer gänzlichen Verkennung ſeines Weſens. Aber gerade darum, weil das Chriſtenthum nicht ſelbſt Staatsverfaſſung und Geſetzgebung iſt, wohl aber in der realen Macht heiliger Liebe das höchſte Princip und die edelſte Kraft für alle Bildung bürgerlicher Ordnung in ſich trägt, kann es um ſo unbeſchränkter und intenſiver auf jede Staatsverfaſſung und Geſetzgebung wirken, und trägt um ſo ſicherer die Bürgſchaft in ſich, ſich nicht mit einer beſtimmten Form bürgerlicher Einrichtungen zu überleben, ſondern vielmehr, wenn eine alte Form ſich abgenützt hat, neue, verjüngte Geſtaltungen aus ſich hervorgehen zu laſſen. Hieraus aber ergibt ſich für unſern Zweck dieſes: Es iſt ein Irrthum, wenn man glaubt, irgend eine beſtimmte Geſtalt des ſtaatlichen und bürgerlichen Lebens ſey als ſolche unmittelbar von dem Chriſtenthum gegeben und hänge in ihren Einzelbeſtimmungen dergeſtalt mit demſelben zuſammen, daß beide mit einander ſtehen und fallen, ſo daß es alſo für den, der als ganzer Mann dem Chriſtenthum dienen will, eben ſo nothwendig wäre, dieſe beſtimmten Einrichtungen zu vertreten. Es iſt aber nicht minder ein Irrthum, wenn man meint, das Chriſtenthum verhalte ſich gegen den Zuſtand der Menſchheit auch in politiſcher und bürgerlicher Beziehung indifferent. Nein; es will ohne Zweifel einen ganz beſtimmten Zuſtand der Welt und des Staates hervorbringen; aber es will dieß bewirken, nicht von außen hinein durch Geſetzgebung und unmittelbar durch politiſches Eingreifen, ſondern von innen heraus durch Belebung des Geiſtes wahrer Geſetz-

gebung und Geſetzeserfüllung, und durch thatkräftige Einführung derjenigen Principien, aus deren innerer Energie eine geſunde Geſtaltung des politiſchen Lebens hervorgeht und unter deren Einfluß das in Kraft erhalten wird, was wir als das Gottgeordnete und Ewige im Staate bezeichnet haben. Darauf hinzuwirken in den Geiſtern und Gemüthern, das iſt vornehmlich der Beruf des chriſtlichen Theologen und Geiſtlichen; und ſo iſt ihm freilich der Staat und das öffentliche Leben ein ſehr großes Object, aber nicht ſowohl nach ſeinen Einzelerſcheinungen, als vielmehr nach dem weſenhaften Geiſte, der darin lebt, und beſonders nach den religiös-ſittlichen Grundbeſtandtheilen, aus denen der Staat und die bürgerliche Ordnung immer wieder friſch und, wenn Gott Gedeihen gibt, vollkommener hervorwächſt.

Eben darum nun, weil der Theologe vorzugsweiſe von der religiös-ſittlichen, von der principiellen Seite her auf das öffentliche Leben wirken ſoll, wird von ihm zu erwarten ſeyn, daß er — und dieß wäre die mehr negative Seite — nicht unmittelbar in die Politik eingehe und ſich ſelbſt zum praktiſchen Politiker mache. Die Verſuchung iſt freilich in unſern Tagen beſonders groß, auch für den wahrhaft Wohlmeinenden. Aber gerade je höher die Flut des politiſchen Lebens geht, je durchgreifender und drohender die bürgerlichen Kämpfe werden, deſto dringender wird auch das Bedürfniß, daß die geiſtigen Mächte des Glaubens und der Liebe, der Gottesfurcht und der Sitte, die allein den öffentlichen Zuſtänden eine ſichere Gewähr und den Kämpfen ein menſchliches Maß geben können, aufs treueſte gepflegt, aufs reinſte bewahrt, aufs muthvollſte vertheidigt werden. Dieß aber wird recht erfolgreich nur von Solchen geſchehen, die ſich nicht nur dieſem Berufe ganz und allein widmen, ſondern die ihn auch in ſolcher Sammlung und innerlichen Zuſammenfaſſung des Gemüthes betreiben, wie ſie zum gedeihlichen Wirken auf dieſen Gebieten unumgänglich nöthig iſt. Wer ſelbſt allzu ſehr hineingezogen iſt in die Flutungen

des Tages, der wird ſich nicht leicht die Ruhe und Concentration der Seele bewahren können, aus welcher heraus allein er mit voller Sicherheit und Klarheit in die beunruhigten und verwirrten Seelen Anderer hineinwirken kann. Es gibt einen, wie aus einer faſt entſchwundenen Zeit zu uns herüber klingenden, Ausdruck, der uns hierin ein Ideal vorhält; das iſt der Ausdruck „Mann Gottes.“ Es iſt ein hoher, überſchwänglicher Sinn, der in dieſem Worte liegt; aber er iſt nicht zu hoch, als daß wir nicht nach deſſen Erfüllung wenigſtens ſtreben ſollten. Deutſchland hat je und je ſolche Männer gehabt und hat ſie zu ſchätzen gewußt; es wird den Sinn für dieſelben auch heute nicht ganz verloren haben. Gerade eine Zeit, wie die unſere, bedarf auch der „Männer Gottes“, und unſer deutſches Volk iſt gewiß noch ernſt und tiefſinnig genug, ſie zu verlangen. Unſer Volk hat gewiß alle Urſache, ſich wahrhaft politiſche Charaktere zu wünſchen, aber es wird darum die religiöſen, theologiſchen und kirchlichen nicht miſſen wollen; und Beides auf eine befriedigende Weiſe zu vereinigen, wird nicht leicht einem Sterblichen gelingen.

Am wenigſten endlich wird der Theologe, namentlich der praktiſche, ein politiſcher Parteimann und Parteigänger ſeyn dürfen. Hierdurch käme er geradezu in Colliſion mit ſeinem Berufe. Der Geiſtliche, als Verwalter ewiger Güter, iſt nicht für dieſe oder jene Partei vorhanden, ſondern für das Volk in ungetheilter Geſammtheit. Das Evangelium iſt ſchlechthin für Alle: es hat Alle zur Buße zu rufen, Allen die Verſöhnung zu predigen, Alle zu tröſten, Allen die Wahrheit zu ſagen. Stellt ſich der Geiſtliche in die Mitte einer politiſchen Partei, ſo iſt es nicht nur in Betreff deſſen, was vor Allem ſeines Berufes iſt, um ſeine eigene volle Selbſtändigkeit gethan, ſondern er trägt auch, was an ihm liegt, dazu bei, daß die Sache, der er dienen ſoll, ihre Selbſtändigkeit, Würde und allumfaſſende Wirkungskraft verliert. Denken wir uns, daß alle ſo handelten,

ſo wäre der politiſche Kampf ganz auch in die Kirche hereingetragen, und die Höhe der göttlichen Wahrheit, vor der Alle ſich beugen ſollen, auf das Maß des Parteitreibens herabgebracht; die eine Friedensſtätte, die noch Allen offen ſtehen ſoll, wäre ſelbſt zum Tummelplatz gemacht oder doch mit demſelben in Beziehung geſetzt; und die Thätigkeit der Liebe, die, wo es Linderung des Unglücks gilt, keinen äußerlichen Unterſchied kennen ſoll, ſtünde immer in Gefahr, zu Parteizwecken mißbraucht zu werden. Damit wäre dann gerade dem Volke am allerwenigſten gedient. Und ſogar wenn das Volk oder ein Theil deſſelben, ſelbſt fanatiſirt, verblendet genug ſeyn könnte, etwas der Art von ſeinem Geiſtlichen zu wollen, ſo muß der wahre Geiſtliche, eingedenk der Würde ſeines Berufes, nüchtern und feſt genug ſeyn, dem zu widerſtehen und dem Volke zu helfen, auch gegen deſſen eigenen Sinn.

Mit dieſem Allem ſoll jedoch durchaus nicht geſagt ſeyn, der Theologe und Geiſtliche dürfe ſich, wenn er ſeine wahre Stellung behaupten wolle, unter keiner Bedingung einer politiſchen Thätigkeit widmen. Wir ſprechen nur von dem, was als *Regel* anzuſehen iſt. Aber wir erkennen willig auch *Ausnahmen* an. Es gibt eigenthümlich ausgeſtattete Perſönlichkeiten, die auch verſchiedene Aufgaben mit Erfolg löſen können. Es gibt auch thatſächliche Vorausſetzungen, die es dem Einzelnen zur Pflicht machen können, ſich einem ſolchen Wirken nicht zu entziehen. Aber, wo auch ein ſolcher Fall eintritt, immer wird doch der Theologe, der da weiß, was er iſt und ſoll, das religiös-kirchliche und das politiſche Gebiet, deren Vermengung uns ſchon ſo viel Unheil gebracht hat, rein und richtig auseinander halten: er wird nicht, Beides vermiſchend, entweder das Religiöſe und Kirchliche zum Mittel der Politik oder die Politik zum Beſtimmenden in religiöſen und kirchlichen Dingen machen, ſondern beide Gebiete, ohne ſie auseinander zu reißen, in ihrer Selbſtändigkeit und Eigenthümlichkeit behandeln.

Am allerwenigſten aber wollen wir ſagen: es ſolle etwa gar der Theologe und Geiſtliche geſetzlich, verfaſſungsmäßig von politiſcher Thätigkeit zurückgewieſen werden. So unrecht wir es finden, wenn er ſich ohne entſchiedenen inneren und äußeren Beruf dazu drängt, ſo unbillig und roh finden wir es, ihn davon förmlich ausſchließen zu wollen. Zu jeder Zeit kann auch die theologiſche und kirchliche Intelligenz einer politiſchen Rathsverſammlung, die es ja nicht mit bloß materiellen Dingen zu thun hat, nützliche Dienſte leiſten, und zu jeder Zeit wird es auch Männer unſeres Standes geben, welche von ſtaatlichen Dingen mindeſtens eben ſo viel verſtehen und zu deren Berathung eben ſo viel warme Vaterlandsliebe mitbringen, als der einfache Bürger und Bauersmann, die ja Niemand von den politiſchen Verſammlungen fern zu halten gedenkt. Dieß iſt auch jederzeit von allen civiliſirten chriſtlichen Völkern anerkannt worden, und erſt der Aufklärung dieſer unſerer Zeit war es vorbehalten a), zugleich mit der rechtlichen Gleichſtellung, die man Allen angedeihen laſſen will, ein ſolches Ausnahmegeſetz in Betreff der Geiſtlichen vorzuſchlagen, welches weniger denen zur Schmach gereichen würde, die es trifft, als denen, die im Stande ſeyn könnten, es zu geben.

Verhält es ſich ſo, wie wir bisher dargeſtellt, mit unſerer Theologie, ſo können wir immerhin getroſt, ja mit er-

a) Wünſchenswerth hat die förmliche Ausſchließung der Geiſtlichen gefunden D. Eiſenmann in ſeinen „Ideen zu einer deutſchen Reichsverfaſſung“ §. 24. Kräftig beſtritten aber haben ihn in dieſem Puncte D. Fabri in der Schrift: „Die politiſche Bewegung in Deutſchland und die Geiſtlichkeit“, Würzburg 1848 — und der Verfaſſer eines eben ſo betitelten, ſehr friſch und lebendig geſchriebenen Aufſatzes in der Allg. Kirchenzeitung v. 15. u. 16. Juli 1848. Zum wirklichen Vorſchlag gebracht aber wurde die Ausſchließung der Geiſtlichen von der Bundesverſammlung bei der neuen Bundesreviſion in der Schweiz. S. Kir-

höhtem Muthe und mit dem Gefühle verſtärkter Verpflichtung, einen neuen Jahrgang der Studien und Kritiken beginnen. Iſt für den Augenblick das Erſcheinen größerer Werke unmöglich gemacht oder doch erſchwert, ſo wird gerade eine ſolche Zeitſchrift um ſo mehr Bedürfniß ſeyn, um das theologiſche Leben zu erhalten, das Wechſelgeſpräch der Strebenden zu vermitteln und die wiſſenſchaftliche Ueberlieferung aus der Vergangenheit in die Zukunft hinüberzuleiten. Kann der theologiſche Verkehr mit dem evangeliſchen Auslande jetzt nicht im größeren Maßſtabe gepflogen werden, ſo wird ein verbreitetes Journal immer noch ein geeignetes Vereinigungsband des Gebens und Empfangens ſeyn. Treten jetzt die kirchlichen Fragen vor den wiſſenſchaftlichen in den Vordergrund, ſo liegt es ſchon ſeit längerer Zeit in der Abſicht unſerer Zeitſchrift, auch das Kirchliche, wenn gleich mehr nach ſeiner principiellen Seite, zu behandeln, und wir werden uns das auch in Zukunft angelegen ſeyn laſſen. Und macht ſich für den Augenblick das Politiſche freilich ſo geltend, daß davon beinahe alles Uebrige verſchlungen wird, ſo werden wir allerdings, eingedenk unſeres beſonderen Berufes, auf dieſem Gebiet nicht ins Einzelne mitgehen können; aber die Bewegungen des öffentlichen Lebens werden uns nicht unberührt laſſen und theilnahmlos finden, ſondern wir werden jederzeit auch das geltend zu machen ſuchen, was nach un-

---

chenblatt für die ref. Schweiz vom 15. Juni 1848, wo S. 94. die, zum Theil die Geiſtlichkeit förmlich verhöhnenden, Vota mitgetheilt, aber auch aus der neueren Züricher Zeitung v. 11. Juni folgende treffende Worte wiedergegeben ſind: „Durch das ganze Mittelalter bis auf unſere Zeiten herab hatte der Stand der Geiſtlichen auf Reichstagen, Congreſſen u. ſ. w. ſeine Vertreter; im Jahre 1848, wo nicht mehr nach Ständen gewählt wird, wo nur der Menſch, der Bürger gilt, ſoll im freien Lande der Schweiz kein Geiſtlicher den Saal der Nationalverſammlung betreten, um ein Wort zu den Angelegenheiten des Landes zu reden, deſſen Sohn er iſt, und dem er ſeine Kräfte in aufopfernder Liebe weiht."

ſere Ueberzeugung von der Seite her, die uns zu pflegen obliegt, der bürgerlichen Gemeinſchaft, dem Staate, dem Vaterlande zum Heile dienen kann. So ſollen uns alſo auch die kommenden Jahre in unſerm Bereiche finden: im vertrauenden Ausblick zu Gott Samen ausſtreuend, ohne müde zu werden.

2.

Bemerkungen über die Eintheilung der praktiſchen Theologie.

Offenes Sendſchreiben

an

Herrn Oberconſiſtorialrath Prof. D. C. J. Nitzſch

in Berlin

von

D. L. Pelt in Kiel.

Hochwürdiger Herr Oberconſiſtorialrath,

Nicht nähere perſönliche Verbindung gibt mir die Berechtigung, dieſe Zeilen an Sie zu richten, ſondern neben der hohen Verehrung, welche ich gegen Ihren öffentlichen theologiſchen Charakter hege, der Umſtand, daß Sie in Ihrer reichen, geiſt- und charaktervollen praktiſchen Theologie (I. S. 109. 110.) die Eintheilung dieſer Wiſſenſchaft, welche ich in meiner theologiſchen Encyklopädie (1843) zu geben verſuchte, einer Prüfung unterworfen haben, welche freilich ein ihr größtentheils ungünſtiges Ergebniß geliefert hat, worin aber eben deßhalb, weil ich ſie doch nicht ganz aufgeben kann, für mich eine Aufforderung liegt, mit Verbeſſerung ihrer Fehler den Verſuch zu machen, ihre wahren Abſichten mehr ins Licht zu ſetzen, die zum Theil durch meine eigene

Schuld nicht klar genug hervortraten. Laſſen Sie mich aber gleich im Eingange ausſprechen, daß es mir ein Bedürfniß iſt, dieß im vorliegenden Falle, zwar vor dem Publicum, aber doch Ihnen perſönlich gegenübertretend, in einer Weiſe zu thun, die eine freiere Behandlung geſtattet und mir erlaubt, nur die Puncte hervorzuheben, die mir eben jetzt beſonders erheblich erſcheinen, dagegen Anderes, was an ſich auch wohl werth wäre, beſprochen zu werden, für eine andere Gelegenheit zu verſparen.

Vor Allem muß ich Ihnen aber offen bekennen, daß es mir ganz gegen meinen Willen und mein innerſtes Gefühl geſchehen iſt, wenn ich mir den Schein zugezogen haben ſollte, bei der Entwickelung des Schema's der praktiſchen Theologie mit beſonderen Anſprüchen aufzutreten; vielmehr bin ich mir bewußt, hier ängſtlicher geweſen zu ſeyn, als in Behandlung der beiden andern Haupttheile der theologiſchen Wiſſenſchaft, deren einzelne Zweige ich faſt ſämmtlich durch vieljährige Vorleſungen weit mehr ins Einzelne hinein durchgearbeitet hatte, als die der praktiſchen Theologie, zu deren Behandlung auf dem Katheder mir eben nur die Vorleſungen über die theologiſche Encyklopädie einigen Anlaß gaben. Sie laſſen mir wegen jenes Scheins aber ſelbſt eine Entſchuldigung zukommen, welche ich wirklich mit gutem Gewiſſen hinnehmen und vielleicht in noch weiterem Maße mir aneignen darf. Allerdings überlud ich mich durch das Streben, auf dieſem mir fremderen Gebiete von Allem Kenntniß zu nehmen, was Erhebliches auf demſelben geleiſtet iſt, ſo ſehr mit Stoff, daß ich mich am Ende nur durch einen wiſſenſchaftlichen Entſchluß (und Sie wiſſen, was das ſagen will!) vor der Ueberwältigung dadurch ſchützen konnte, wobei mir denn freilich mancherlei Bedenken zurückblieb, wie ſich das dem aufmerkſamen Leſer im Einzelnen mehrfach kund geben muß. Der Ton des Entſchluſſes mag aber dem Ausdruck wohl etwas Zuverſichtliches mitgetheilt haben. Je mehr ich aber nun in den fünf Jahren ſeit Erſcheinung meiner

Encyklopädie die Mängel in meiner Dispoſition des Stoffes vielfach ſelbſt erkannt habe, um ſo dankbarer bin ich Ihnen für den Anlaß, den Sie mir zu nochmaliger Durchprüfung meiner Beſtimmungen gegeben haben; ich bekenne ſogar, daß es mir, zumal auf einem Gebiete, wo noch ſo Vieles unſicher und wo eine gründliche Durchführung doch von ſo großer Wichtigkeit iſt, lieber iſt, von Ihnen gegründeten Tadel, als von manchen Andern ungegründetes Lob zu erfahren.

Ehe ich mich aber zur Eintheilung der praktiſchen Theologie ſelbſt hinwende, möchte ich mich kurz über den Begriff derſelben mit Ihnen verſtändigen, ſo weit dieſe Betrachtung hier nothwendig erſcheint. Im Weſentlichen meine ich in Auffaſſung deſſelben nicht von Ihnen abzuweichen, wenn auch in der näheren Beſtimmung kleine Unterſchiede hervortreten dürften. Fühle ich mich doch vorzugsweiſe zu Ihrer Behandlung der praktiſchen Theologie dadurch ſo ſehr hingezogen, daß ſie ganz auf der Realität eines in ſeiner Unmittelbarkeit ergriffenen und in großartigen Anſchauungen erfaßten chriſtlich-kirchlichen Lebens ruht, wie das denn nach Ihrem ganzen bisherigen Auftreten in der Kirche und ihrer Wiſſenſchaft auch gar nicht anders erwartet werden konnte, ob auch an Worten haftender Fanatismus und grobe Empirie das Ihnen gegenüber neuerdings hie und da hat verkennen mögen.

Es iſt eine ſchöne Erſcheinung in unſern Tagen, daß eben jene auf dem feſten Grunde der heiligen Schrift und überhaupt der lebendigen Ueberlieferung ruhende religiöſe und kirchliche Realität den zerſtörenden Gewalten gegenüber in Wiſſenſchaft und Praxis immer mehr Raum gewinnt. Gewiß haben Sie ſich in dieſer Hinſicht, wie an den Aufſätzen unſers in jenem Boden ſo tief gewurzelten, feinſinnigen D. Liebner, dem Alles ſo friſch aus dem Innern ſtrömt, „als ob es ſich ihm zuerſt ergäbe,“ ſo auch, wenigſtens theilweiſe, an der neuerdings erſchienenen Abhandlung des freilich oft

einſeitig urtheilenden und aburtheilenden, aber immer kräftig in die Sache eindringenden D. Rudelbach „über den Begriff der Theologie und der neuteſtamentlichen Iſagogik" (Zeitſchrift für die geſammte lutheriſche Theologie und Kirche 1848. IX, 1.) mit mir gefreut. Wenn freilich letzterem die ganze Theologie nach altproteſtantiſcher Beſtimmung ein habitus practicus iſt (S. 8 ff. 21. 27. 57. 58. u. öft.), ſo werden Sie darin wohl mit mir einen wiſſenſchaftlichen Rückſchritt ſehen, wenn damit mehr geſagt ſeyn ſoll, als die Theologie ſey, wie das ſeit Schleiermacher kein Einſichtsvoller mehr bezweifelt, eine praktiſche Wiſſenſchaft, ein Wiſſen um des Thuns willen. Es iſt daher zwar durchaus gegründet, „daß dieſe Wiſſenſchaft, wie keine andere, durch unmittelbare Lebensſtrömungen bedingt iſt, ſo wie ſie deßhalb auch unſtreitig den höchſten Trieb zur Darſtellung des Erkannten hat, und in dieſer Beziehung (die jedoch die untergeordnete ſey) ebenſo auf die Kirche befruchtend einwirkt, als von dieſer — Beſtimmung, Geſtalt und Richtung empfängt;" darnach würde man aber nur ſagen können, es wohne ihr ein habitus practicus ein, als welcher ſeiner Natur nach kein Subjects-, ſondern ein Prädicatsbegriff iſt, alſo nicht Hauptbeſtimmung einer Definition ſeyn kann. Wäre ſie ein habitus, ſo wäre ſie etwas einem Andern Inhärirendes, etwa eine Tugend, eine Beſchaffenheit des chriſtlichen Gemüths, und würde ſo mit dem Glauben oder allgemeiner der chriſtlichen Frömmigkeit ununterſcheidbar zuſammenfließen. Wollte man etwas Anderes mit dem Ausdrucke bezeichnen, ſo wäre das gegen den Sprachgebrauch und müßte daher nothwendig Verwirrung anrichten. — Nichts aber iſt gegen die Behauptung zu erinnern, daß die Theologie in jeder ihrer Entwickelungen ebenſowohl praktiſch als hiſtoriſch und ſpeculativ ſey, nicht theils das Eine, theils das Andere, ſondern, wie es die Art der praktiſch-poſitiven oder ethiſchen Wiſſenſchaften iſt, Jedes in Jedem ganz. So iſt denn die Theologie freilich nicht bloß Technik der Kirchenleitung, ſondern eine Wiſſen-

ſchaft vom Reiche Gottes nach der Seite ſeiner religiöſen und kirchlichen Entwickelung a), womit Sie, wie ich (beſonders nach S. 14. Ihres Werkes) glaube, ſicher übereinſtimmen werden.

In der Erklärung des Begriffs der *praktiſchen Theologie* darf ich Sie alſo wohl ebenſo als mit mir einverſtanden denken, wie in dem der Theologie überhaupt, wenn ich gleich eine Definition derſelben in Ihrem Buche nicht finde (die offenbar zu weite, die kirchliche Moral mit in ſich begreifende Beſtimmung, daß „kirchliche Ausübung des Chriſtenthums" der Gegenſtand dieſer Wiſſenſchaft ſey, S. 128., iſt gewiß in dieſem Sinne nicht gemeint); denn das Subject des kirchlichen Thuns, welches doch der Gegenſtand (S. 19.) dieſer Technik iſt, finden Sie nicht im Klerus als ſolchem, ſondern in der Kirche (§. 3.). Die Kirche iſt es denn auch unleugbar, welche durch unſere Wiſſenſchaft zum Bewußtſeyn über ihr Thun, ihre Selbſterbauung kommen will und ſoll, verſteht ſich, durch Vermittelung ihrer einzelnen Glieder. Sie würden alſo wohl ganz *Liebner* beipflichten, welchem die praktiſche Theologie „das Wiſſen um die Selbſtthat iſt, in welcher ſich die Kirche fortwährend das chriſtliche Leben vermittelt, ſich zur Kirche in immer erfüllterem und wahrhafterem Sinne macht," ſo daß die Thätigkeiten der Kirche von ihr ſelbſt *aus-* und auf ſie *zurück*gehen und ſie ſich ſelbſt darin ſetzt. Die Kirche als ſolche iſt aber nicht eine menſchliche, ſondern eine von dem Geiſte Chriſti beſeelte und von ihm geleitete Anſtalt; daher möchte ich die praktiſche Theologie definiren als *Wiſſenſchaft (Theorie) von der Selbſterbauung der Kirche, wie dieſe vermittelt iſt durch ihre vom heiligen Geiſt geleiteten Organe.*" Nur ſofern dieſe Organe ſich vom Geiſte Chriſti leiten laſſen, iſt ihr Thun ja ein nor-

a) Der Begriff des Gottesreichs greift intenſiv und extenſiv immer noch über den der Kirche hinaus.

Digitized by Google

males und als ſolches in das wiſſenſchaftliche Bewußtſeyn der Kirche aufzunehmen. Welches dieſes aber ſey, das muß ſich aus der hiſtoriſchen, beſonders der bibliſchen, und der ſyſtematiſchen Theologie zugleich ergeben, auf deren Grunde die praktiſche weſentlich ruht. — Bei dieſen Beſtimmungen kommt, wie mich dünkt, das wiſſenſchaftlich-formale wie das Sachintereſſe gleich ſehr zu ſeinem Rechte; man wird ſich aber gegen Aufnahme ſolcher realer Potenzen in die Wiſſenſchaft der Theologie überhaupt ſo wenig wehren dürfen, als etwa gegen die der Kategorie der Liebe insbeſondere in die Dogmatik und Ethik.

Dieſe Stellung der Sache bin ich mir bewußt erkannt und im Auge behalten zu haben, ſollte es mir auch nicht überall gelungen ſeyn, den richtigen Ausdruck dafür zu finden; ſie liegt auch bei meiner Eintheilung zum Grunde: zuerſt ſollte der auf ſyſtematiſche und hiſtoriſche Theologie gegründete Begriff der Selbſterbauung der Kirche durch den heiligen Geiſt vermittelſt aus ihr ſelbſt hervorgegangener Organe entwickelt werden — Lehre von den Principien der Kirche oder Ekkleſiaſtik, welche viel mehr und zum Theil auch Anderes enthalten wird, als die Lehre von der kirchlichen Verfaſſung; dann ſollte eine Darlegung der darin gegründeten Normen, der rechtlichen Stellung der realen Kirche folgen, eine Theorie, die wohl etwas zu eng als eine Lehre vom Kirchenregimente bezeichnet wurde, vielmehr als Kirchenorganiſationslehre nicht auf das Kirchenrecht wird beſchränkt werden dürfen, indem darin die Normen für alle nur möglichen kirchlichen Bildungen gegeben ſind, alſo auch für die Liturgie und die kirchliche Disciplin. Schließlich entſteht die Frage nach der Technik, durch welche das mit der Leitung beauftragte Organ der Kirche ſeine Thätigkeit in derſelben ſoll regeln laſſen. So tritt dem erſten principiellen und dem zweiten conſtitutiv regulativen Theile ein dritter techniſcher zur Seite welcher eine auf das Bekenntniß gerichtete (katechetiſch

homiletiſche, halieutiſche), eine liturgiſche und disciplinariſche Aufgabe zu löſen hat. In dieſer berichtigten und vereinfachten Geſtalt dürfte klarer hervortreten, was ich mit meiner Eintheilung eigentlich beabſichtigte: nicht von Verfaſſung, Regierung und Erbauung der Kirche zu reden, ſondern die Grundlagen, die Normen und die Kunſtthätigkeiten, welche bei der Selbſterbauung der Kirche in Anwendung kommen, zu behandeln, die ſich ſo auf einander beziehen, daß jedes derſelben innerlich zu dem andern fortgetrieben wird, während die letzteren die erſten aus ſich ſo abſpiegeln ſollen, daß dieſe ſich darin als nothwendig erweiſen — ein rechter lebendiger wiſſenſchaftlicher Kreislauf!

Aus dieſer Stellung der Begriffe ging es denn hervor, daß ich, im erſten Theile, einer kirchlichen Fundamentallehre die Liturgik beiordnen konnte; ich betrachtete nämlich das Reich Gottes als einen ethiſchen Organismus, der ſich zuerſt in einer äußern (weltförmigen) Geſtalt im Gegenſatz der mehr Leitenden und mehr Geleiteten aus dem Glauben bilde — Lehre von der inneren Selbſtvergliederung der Kirche, dann als der ſchon gebildete zu eigenthümlicher Darſtellung bringe — Lehre vom Cultus: beides im weiteſten Sinne genommen. Allerdings war meine Meinung, darin die Fundamentalbeſtimmungen alles kirchlichen Thuns zu erſchöpfen, indem ich auch die Ausbildung einer kirchlichen Lehre in Bekenntnißform (das Symboliſche) und das reinigende Handeln der Kirche in Beziehung auf ſich ſelbſt (die Disciplin) mit darunter begriffen dachte. — Wenn ich aber nun den zweiten Theil als Lehre von der Kirchenleitung hinſtellte, ſo meinte ich wieder die Regierung der Kirche aus und durch ſich ſelbſt, für die ich erſt die allgemein anwendbaren Normen (im Kirchenrecht), dann ihre Anwendung auf die Leitung der Einzelnen (Seelſorge) neben einander ſtellte: ich dachte den Seelſorger als den im Einzelnen nach kirchlichen Normen regierenden, ſehe aber jetzt wohl, wie mit dieſer Beſtimmung nicht auszukommen iſt, und begreife voll=

males und als ſolches in das wiſſenſchaftliche Bewußtſeyn der Kirche aufzunehmen. Welches dieſes aber ſey, das muß ſich aus der hiſtoriſchen, beſonders der bibliſchen, und der ſyſtematiſchen Theologie zugleich ergeben, auf deren Grunde die praktiſche weſentlich ruht. — Bei dieſen Beſtimmungen kommt, wie mich dünkt, das wiſſenſchaftlich-formale wie das Sachintereſſe gleich ſehr zu ſeinem Rechte; man wird ſich aber gegen Aufnahme ſolcher realer Potenzen in die Wiſſenſchaft der Theologie überhaupt ſo wenig wehren dürfen, als etwa gegen die der Kategorie der Liebe insbeſondere in die Dogmatik und Ethik.

Dieſe Stellung der Sache bin ich mir bewußt erkannt und im Auge behalten zu haben, ſollte es mir auch nicht überall gelungen ſeyn, den richtigen Ausdruck dafür zu finden; ſie liegt auch bei meiner Eintheilung zum Grunde: zuerſt ſollte der auf ſyſtematiſche und hiſtoriſche Theologie gegründete Begriff der Selbſterbauung der Kirche durch den heiligen Geiſt vermittelſt aus ihr ſelbſt hervorgegangener Organe entwickelt werden — Lehre von den Principien der Kirche oder Ekkleſiaſtik, welche viel mehr und zum Theil auch Anderes enthalten wird, als die Lehre von der kirchlichen Verfaſſung; dann ſollte eine Darlegung der darin gegründeten Normen, der rechtlichen Stellung der realen Kirche folgen, eine Theorie, die wohl etwas zu eng als eine Lehre vom Kirchenregimente bezeichnet wurde, vielmehr als Kirchenorganiſationslehre nicht auf das Kirchenrecht wird beſchränkt werden dürfen, indem darin die Normen für alle nur möglichen kirchlichen Bildungen gegeben [illegible] auch für die Liturgie und die kirchliche Disciplin. [illegible] entſteht die Frage nach der Technik, durch [illegible] mit der Leitung beauftragte Organ der Kirch[illegible] thei[illegible] [illegible]keit in derſelben ſoll regeln laſſen. So tritt [illegible] der pra[illegible] [illegible] und dem zweiten conſtit[illegible] in Jedem [illegible] [illegible]n dritter techniſcher zur [illegible] bloß Techn[illegible] [illegible] (Katech[illegible]

homiletiſche, halieutiſche), eine
disciplinariſche Aufgabe zu löſen hat.
ägten und vereinfachten Geſtalt dürfte klarer
ich mit meiner Eintheilung eigentlich beabſichtige
Verfaſſung, Regierung und Erbauung der
ſondern die Grundlagen, die Normen und
thätigkeiten, welche bei der Selbſterbauung
in Anwendung kommen, zu behandeln, die ſich
ander beziehen, daß jedes derſelben innerlich ... ſt
fortgetrieben wird, während die letzteren die
ſo abſpiegeln ſollen, daß dieſe ſich darin als
weiſen — ein rechter lebendiger wiſſenſchaftlicher ... m=

Aus dieſer Stellung der Begriffe ging es ... ng
daß ich, im erſten Theile, einer kirchlichen Fundament... bſt
die Liturgik beiordnen konnte; ich betrachtete ... der
Reich Gottes als einen ethiſchen Organismus ... eihe
ſich zuerſt in einer äußern (weltförmigen) Geſtalt ... Irre
ſatz der mehr Leitenden und mehr Geleiteten ... ß ab=
Glauben bilde — Lehre von der inneren Selbſt... gehens
der Kirche, dann als der ſchon gebildete zu ... e Ihrer
Darſtellung bringe — Lehre vom Cultus ... s einen
teſten Sinne genommen. Allerdings war ... lich=wiſ=
darin die Fundamentalbeſtimmungen aller ... denn als
zu erſchöpfen, indem ich auch die Ausbildung ... iſation des
Lehre in Bekenntnißform (das Symbol... chverehrteſter
gende Handeln der Kirche in Beziehung ... ſprechen, wie
Disciplin) mit darunter begriffen dachte. ... Centrum doch
um den zweiten Theil als Lehre von ... welches die for=
ſtelle, ſo meinte ich wieder die ... chem Inhalt er=
... ſich ſelbſt, für die ich ... erluſtig zu gehen,
... (im Kirchenrecht) ... gar zu leicht ge=
... Anordnung nichts
... ntliche Grundlage und
... ſchaftlich geſicherten In=
... entbehren würde. ...
...ch geſich...
...ehren wür...

kommen Ihr Erſtaunen, Hochverehrteſter, über dieſe ungewöhnlichen Zuſammenſtellungen, nachdem meine allerdings theilweiſe einſeitigen und noch dazu durch die Kürze der Darſtellung ſehr unvermittelt hervortretenden Beſtimmungen mir ſelbſt in weitere Ferne gerückt ſind.

Ehe ich an der Hand der neueſten Eintheilungsverſuche zur Erwägung einzelner hierher einſchlagender Fragen übergehe, bemerke ich nur noch, daß die von mir mit vielleicht nicht ganz angemeſſenem Namen *theologiſche Pädeutik* genannte Disciplin nur durch einen Mangel an Präciſion der Durchführung unter die Lehre vom Kirchendienſt gekommen iſt, da ſie vielmehr meiner Abſicht nach den Abſchluß der geſammten praktiſchen Theologie bilden ſollte, wodurch dieſelbe in den allgemeinen Begriff der theologiſchen Encyklopädie zurückginge und ſo, deren Kreis abſchließend, ebenſowohl der Lehre vom Kirchenregimente, als der Lehre vom Kirchendienſt angehöre — eine Poſition, die ich jetzt als unhaltbar gänzlich aufgebe.

Werfe ich nun zunächſt einen Blick in verſchiedene neuere Eintheilungen der praktiſchen Theologie, ſo treten mir hier als ſolche, die von Ihnen entweder nicht beſprochen ſind, oder über welche ich Ihnen gegenüber noch einige Erinnerungen ausſprechen möchte, vornehmlich folgende entgegen: die in *Roſenkranz's* neuer Ausgabe ſeiner theologiſchen Encyklopädie (1845), die von D. *Liebner*, die von *Kienlen* und *Noack* in ihren Encyklopädien und dann beſonders Ihre eigne; die von *Rudelbach* will ich aber, da ſie treffliche Elemente enthält und ſich mir doch zu keiner gegliederten Einheit abſchließen will, zuerſt berückſichtigen.

Letzterer beginnt mit der praktiſchen Aufgabe der Kirche und läßt alle theologiſchen Disciplinen gleichzeitig daraus hervorgehen, „wenn auch nur in der Form lebensvoller Andeutungen des Orts, wo man ſie ſuchen müſſe," alle Functionen der Kirche darſtellend, in denen ſie athme, zeuge, kämpfe und vollendet werde. Die unmittelbarſten jener Functionen

ſind aber theils grundlegender, theils ausbreitender, theils erhaltender Art, durch Katecheſe, Predigt (κήρυγμα), Liturgie (λογικὴ λατρεία, Röm. 12, 1., den ganzen Gottesdienſt als einen Liebesdienſt an dem Heiligen befaſſend). Zwar ſeyen alle theologiſchen Disciplinen praktiſch in ihren Wurzeln, Mitteln und Bezügen, aber doch vorzugsweiſe die den obigen Functionen entſprechenden, weil ſie hauptſächlich das Wort in unmittelbarer Bewegung darſtellen: Katechetik, Homiletik (beſſer Keryktik), Liturgik, deren Einheit die Paſtoralwiſſenſchaft ſey (S. 27.). Dann folgen in einer zweiten Reihe die ſyſtematiſchen Disciplinen der Theologie: Apologetik, Symbolik, Dogmatik und Ethik (ſo weit meiner Anordnung ganz entſprechend, aber dann ins Praktiſche übergehend), nebſt ihrem praktiſchen Ausgange, dem Kirchenrecht und der Kirchenregiminaltheorie (S. 39.). Die dritte Reihe bilden die hiſtoriſchen Disciplinen der Theologie. — Irre ich nicht, ſo werden Sie dieſe von allen übrigen ganz abweichende Eintheilung wegen des unmittelbaren Hervorgehens der einzelnen Beſtimmungen aus ihrem tiefſten Grunde Ihrer Aufmerkſamkeit nicht unwerth halten, aber mehr als einen Beitrag zur innern Verknüpfung der einzelnen kirchlich-wiſſenſchaftlichen und praktiſchen Functionen anſehen, denn als Förderung einer wiſſenſchaftlich-formalen Organiſation des Ganzen. Doch will ich Ihrem Urtheile, hochverehrteſter Herr, darin nicht vorgreifen, ſondern nur ausſprechen, wie mir dieſe immer erneute Conſtruction aus dem Centrum doch als ein ſehr nothwendiges Element erſcheint, welches die formalen Conſtructionen immer wieder mit friſchem Inhalt erfüllt, wenn ſie in Gefahr ſind, deſſelben verluſtig zu gehen, was bei der Syſtemſucht unſerer Zeit nur gar zu leicht geſchieht. Dagegen wüßte ich mir von der Anordnung nichts anzueignen, da die Praxis ohne geſchichtliche Grundlage und ohne begründetes Syſtem des wiſſenſchaftlich geſicherten Inhalts wie der erwieſenen Normen entbehren würde. Was

könnte unbequemer und unorganiſcher ſeyn, als bei allen wiſſenſchaftlichen Auseinanderſetzungen auf erſt zu Entwickelndes hinweiſen zu müſſen? Die Nachweiſung, daß alle Disciplinen gleichzeitig aus der Aufgabe der Kirche hervorgehen, macht die Sache nicht beſſer, da es ſich ja nicht um die Zeit ihrer Entſtehung, ſondern um die innerliche Abfolge handelt.

Liebner hat, glaube ich, das Gute dieſer realiſtiſchen Conſtruction, ohne in den eben gerügten Fehler zu verfallen; namentlich iſt es ein entſchiedener Fortſchritt, daß er als das erſte der drei Momente des kirchlichen Lebensproceſſes nicht die Lehre, welches ein theoretiſches wäre, ſondern das praktiſche des Bekenntniſſes, worin ſich die Kirche zuerſt realiſire, objectiv-geſchichtliche Gemeine werde und ſich zugleich mit allen andern religiöſen und nicht religiöſen Gemeinſchaften als dieſe beſtimmte chriſtliche auseinander ſetze, hervortreten läßt. Nur geräth der geehrte Freund in der Theorie des bekennenden Thuns, als einer praktiſch-theologiſchen Symbolik, wie ich beſorge, doch wieder zu ſehr ins theoretiſche Gebiet, dem er in der allgemeinen Bezeichnung ſo glücklich entgangen war. Das hängt aber wieder mit einem allgemeineren Mangel zuſammen, daß der Charakter der geſammten praktiſchen Theologie als einer Kunſttheorie nicht genug feſtgehalten wird. — Meine volle Zuſtimmung hat es aber, wenn nun weiter das Sichſetzen im Bekenntniſſe nicht nur als ein einmaliges, ſondern als ein fortgehendes, ja recht eigentlich als das Gemeinbildende hingeſtellt wird. „Die Gemeine — Kirche — entſteht, wird, bildet ſich zuoberſt in dem Bekenntniſſe, geht in ihrem Werden zuerſt in das Bekenntniß aus.“ Das Werden der Gemeineglieder kann nichts Anderes ſeyn, „als das Eingehen in die Gemeine oder ſich denſelben Gemeindezweck mitſetzen.“ Bekenner und Gemeineglied ſind innerlich eins und daſſelbe. Hier tritt neben der Symbolik die Katechetik als die Lehre von der Hinführung der neuen Glieder zum

Bekenntniß, d. i. zur Gemeine, hervor. Iſt hier nicht aber das Hauptgewicht eigentlich auf einen andern Punct zu legen? Die Katecheſe ergeht ja an die ſchon im Schooße der Gemeine wie leiblich ſo geiſtlich Gebornen, ſie will die bereits der Kirche Angehörenden zur Völligkeit des allgemeinen Prieſterthums, das ſich in allen Chriſten darſtellen ſoll, erziehen; iſt die Katecheſe wirklich Bildung der Unmündigen zu kirchlicher Mündigkeit, wie von Liebner anerkannt wird, ſo iſt ſie freilich Hinführung durch Erkenntniß zum Bekenntniß, aber nicht als eines erſt gemeineſetzenden, ſondern als eines die ſchon gewordene in ſich realiſirenden Thuns. — Faſt möchte ich glauben, daß hier die kleine Differenz mehr im Ausdruck als in der Sache liegt; nur muß man bei den Ausgangspuncten recht ſcharf zuſehen, weil leicht, was hier eine faſt unmerkliche Abweichung iſt, in der Verlängerung der Linien zu einer weiten Kluft wird. Meine *oben* gegebene Definition der praktiſchen Theologie nöthigt mich aber, ſtreng darauf zu halten, daß namentlich im Anfange, im Sichſelbſtſetzen, die Kirche, alſo die ſchon gewordene Gemeine Subject und Object der Selbſterbauung ſey. So fällt freilich die Katecheſe mit unter den Begriff des Cultus, ſoll dieſer „die reale Vollziehung des im Bekenntniſſe geſetzten Gemeinezwecks im concreten Ganzen der Gemeine ſeyn," und müßte auch nach Liebner's Anſicht hineinfallen, wenn „im Cultus der Grundgedanke der Kirche getroffen wäre"; denn offenbar könnte es dann keine Beſtimmung innerhalb der Objecte der praktiſchen Theologie geben, worauf der Cultus ſich nicht bezöge, worin nicht eins ſeiner Momente enthalten wäre. Daher ſehe ich mich denn doch genöthigt, den Begriff des Cultus, ſofern er etwas Beſonderes ſeyn und der Liturgik als der Theorie von demſelben zum Grunde gelegt werden ſoll, enger zu beſchränken. Da kommen Sie mir mit der Beſtimmung der Feier entgegen, die mir ſehr willkommen wäre, müßte ich ſie nicht wieder als zu ſpeciell anſehen. Mir ſcheint keine andere

Definition zugleich wiſſenſchaftlich genügend und der Realität der Sache entſprechend zu ſeyn, als die, daß der Cultus religiöſe Selbſtdarſtellung der Kirche zum Zwecke ihrer Selbſterbauung iſt, da dann weiter sacramentum und sacrificium als ſeine conſtituirenden Hauptmomente hervortreten. Doch ich wollte nur die Grundlagen kurz betrachten und wende mich zu dieſen zurück. Da tritt uns weiter bei Liebner die Predigt als „der Höhepunct der Vertiefung der Gemeine in ſich" entgegen, wobei mir das gar ſehr zuſagt, daß auch die Predigt ein Act der Selbſterbauung der Gemeine, natürlich der vom heiligen Geiſte getragenen, und ſomit auch Wort Gottes iſt; dafür iſt es mir aber zu eng, wenn ſie nun doch als „das nothwendige Moment im Fortſchritte des Cultus bezeichnet wird, wo die Gemeine die noch vorhandenen Hemmungen ihrer Lebensthat ſtets von Neuem überwindet", wobei mich freilich der Zuſatz (2. Abh. S. 91.) beruhigt, daß ſie, „ſomit in ſich ſelbſt ſich vertiefend, in ihren Lebensgrund (das Wort Gottes) hinabſteigend und daraus neu ſchöpfend, ihre geſammte Lebensthat von Neuem tiefer vollziehe"; nur, ſcheint es mir, hätte dieß Letztere der Hauptbegriff und die Ueberwindung der Hemmungen das consequens ſeyn müſſen. Wahrhaft meiſterhaft erſcheint mir aber dann die Charakteriſtik des Weſens der Predigt „als einer Rede der Gemeine mit ſich ſelbſt (*ὁμιλία* in ſeiner ſchönen reichen Urbedeutung)", einer „Lebensdialektik der Gemeine." Die Disciplin als der weitere Fortſchritt ſcheint mir ganz genügend abgeleitet, wenn geſagt wird (S. 81.), „der kirchliche Organismus müſſe endlich aus der concreten Einheit und Ganzheit des Cultus fortwährend ſeine Glieder wieder in ihre Beſonderheit entlaſſen, damit ſie nun auch individuell den Zweck vollziehen, die Lebensthat vollbringen. Aber er kann ſie eben als ſeine Glieder darin nicht verlaſſen, ſondern er hält ſie auch in dieſer ihrer Beſonderheit fortwährend an ſich, verſichert ſich ihrer fortwährend als ſeiner Glieder, revidirt ſie unter

dem Geſichtspuncte, dem Zwecke des Ganzen" (S. 81.). So werden lebensvoll die drei Theile der praktiſchen Theologie, die Lehre vom Bekenntniß, vom Cultus und von der Disciplin, abgeleitet, die auf ſolche Weiſe nur in organiſchen Unterſchieden wurzeln, „daß keiner ohne das volle und durchdringende Bewußtſeyn von der großen umfaſſenden Dispoſition des Lebensproceſſes der ganzen Kirche behandelt werden könne" (S. 100.). Gewiß ſehr bedeutend und ein Zeugniß von dem Ernſte, mit welchem unſer Liebner dieſe Aufgabe ergriffen hat, iſt die Bemerkung, daß alle dieſe kirchlichen Thätigkeiten ihrer allgemeinen Weſenheit und Nothwendigkeit nach ſchon begriffen, vorausgeſetzt ſeyn müſſen, um bei dem Begriffe des kirchlichen Amtes (alſo auch überhaupt bei der Lehre von der Verfaſſung der Kirche) deſſen ganzen intenſiven Inhalt zu haben, wobei ich auf die ſchöne Entwicklung des ganzen Proceſſes, in welchem ſich die Kirche zu dieſen Thätigkeiten und in ihnen entfaltet, hingewieſen haben möchte (S. 103 — 105.).

Wegen dieſer etwas ausführlichen Darlegung der Liebner'ſchen Conſtruction des Organismus der praktiſchen Theologie möchte ich mich faſt bei Ihnen entſchuldigen, meine aber doch, aus einem doppelten Grunde dazu berechtigt geweſen zu ſeyn. Zuerſt ſcheint mir nämlich in Ihrer Kritik (S. 116 — 118.) die ganze Bedeutung dieſes ſo tiefgehenden Verſuchs nicht hervorzutreten, dann ſind es ganz andere Puncte, bei welchen ich kritiſche Bedenken habe, als die von Ihnen hervorgehobenen. Unter den letztern iſt aber einer, der mich vorzüglich zu einer ausführlicheren Beſprechung veranlaßt hat. Es iſt mir nämlich unter dem Eindrucke des erſten Artikels von Liebner's Aufſatze gerade ſo wie Ihnen gegangen, daß ich meinte, er behandle die Lehre von der Verfaſſung zu formal, komme dabei „nicht aus den Abſtractionen heraus und nur durch einen Sprung zur Wirklichkeit des Amts", oder, wie mir ſich der Einwurf geſtaltete, er behandle die Verfaſſung der Kirche zu ſehr nur

als Vorausſetzung und leite ſie nicht genügend aus dem Innern der Kirche ab; von dieſer Meinung konnte mich, wie es mit ſolchen vorgefaßten Annahmen geht, auch die Leſung des zweiten Artikels nicht abbringen. Erſt beim wiederholten Erwägen Ihrer Einwürfe und der durch dieſelben getroffenen Darſtellung iſt mir die volle Abſicht der letzteren klar geworden, welche mir von unſerer beiderſeitigen Kritik, wenn ſie in ihrem Zuſammenhange gefaßt wird, bei weitem nicht in dem Maße getroffen zu werden ſcheint, als ich es früher glaubte. Erlauben Sie auch hier, daß ich die Deduction, wie ich ſie faſſe, kurz darlege und daran dasjenige knüpfe, was mir auch jetzt von Bedenken übrig bleibt.

Es iſt wohl echt wiſſenſchaftlich, wenn unſer geehrter Freund von den Principien aus durch allgemeinere Beſtimmungen zu immer concreteren fortgeht, bei denen man jene aber als Grundlage immer noch im Sinne behalten ſoll, etwa ſo, wie der Generalbaß die harmoniſirte Melodie begleitet, ohne doch je für ſich hervorzutreten. So ſollen die Thätigkeiten der Kirche, Bekenntniß, Cultus und Disciplin, noch gedacht werden, ſo lange ſie von den Organen getrennt ſind, durch welche ſie geübt werden. Vom allgemeinen Prieſterthume aller Chriſten beginnt daher die Betrachtung, „in welchem das Wirken urſprünglich von Allen ausgeht“, indem „der ganze Fonds und das Recht alles Wirkens urſprünglich auf die gleiche Weiſe in der Gemeine ruht“ (S. 103.); hier iſt die Grundlage des clerus naturalis, der es aber doch noch nicht zu einer geordneten kirchlichen Thätigkeit bringt. Die darin begonnene factiſche Wechſelwirkung Aller auf einander, der einmal begonnen habende dialektiſche Trieb könne nicht eher ruhen, als bis er ſeine höchſte Potenz erreicht habe, d. i. die Kirche ſetzt zu höchſt die Totalität ihrer Thätigkeit aus ſich heraus und in einem Puncte ſich gegenüber, um darin zu ihrer concentrirteſten, univerſellſten Bewegung und Fortbewegung zu gelangen. Der Einheitspunct (Focus) nun, in welchem die

Kirche fortwährend ſich in ihrer Thätigkeit innerlichſt zuſammennimmt, um als Ganzes weiter zu gehen, iſt das kirchliche Amt, deſſen perſönliche Erfüllung der Geiſtliche ſey; nur in dieſem vollen Gegenſatz und ſeiner fortwährenden Ausgleichung werde das Wirken wahrhaft organiſch. Das Amt ſetze alle oben angegebenen Thätigkeiten ſchon voraus, ſey ohne ſie leer. Die Kirche, um ſich organiſch zu vollenden, muß nothwendig durch das Amt hindurchgehen. Die Einzelnen haben im Klerus nicht ihren perſönlichen Einheitspunct, welcher vielmehr Chriſtus iſt, ſondern eben nur den ihres organiſchen Wirkens; die perſönlichen Träger des Amts bleiben immer Glieder, wie alle Andern, die ſich nur durchs Amt unterſcheiden, ſo daß man das Perſönliche nicht als das Erſte ſetzen darf, indem dadurch entweder ein gar nicht feſtzuhaltender fluctuirender oder ein abſoluter Unterſchied geſetzt würde, durch welchen der wahre Begriff des Amtes verloren ginge. In dieſem Zuſammenhange wird nun (S. 107.) geſagt: „Der ſogenannte clerus naturalis, wenn er nicht weſentlich die obige Deduction des Amtes ſelber ſeyn will, kann nur durch einen Sprung zum clerus positivus werden", die Kluft, die da zu überſpringen iſt, immer nur durch den ſchon gewonnenen Begriff des Amts ausgefüllt werden. Das heißt alſo: es bedarf dazu einer poſitiven Einrichtung, die Kirchenleiter ſollen nach guter menſchlicher Ordnung rite vocati und zwar die „erfüllteſten, reichſten Glieder" ſeyn, aber ohne daß dieß ausſchließt, daß es auch außerhalb des Amtes ſolche gebe. Der Kleriker iſt eben als Diener Chriſti perſönlicher Repräſentant des Bewußtſeyns der Gemeine und Geiſtlicher, πνευματικός (S. 109.). Dieß iſt die Deduction des geiſtlichen Amtes, welches, in ſich eins, ſich nach verſchiedenen Gaben in verſchiedene Aemter unterſcheidet. Es dürfte demnach jener Sprung nicht eben ſo bedenklich ſeyn, wie er Ihnen erſcheint, da er das Charakteriſtiſche aller poſitiven Beſtimmungen iſt. Dagegen geſtehe ich, nicht begreifen zu können, wie Liebner

in ſeiner zweiten Abhandlung die ſo beſtimmte Lehre von der Verfaſſung als die Form den drei folgenden Momenten als dem Inhalt entgegenſetzen kann, da jene gerade ſo reich an Gedankeninhalt iſt, als dieſe, indem ſie alle Beſtimmungen der letzteren implicite in ſich trägt.

In andern Bedenken und Ausſtellungen bin ich entweder mit Ihnen einverſtanden, oder überlaſſe dem theuren Collegen, weil ſie nicht weſentlich zur Betrachtung der Eintheilung der praktiſchen Theologie gehören, ſich ſelbſt mit Ihnen darüber zu verſtändigen. Nur Einen Punct erlaube ich mir noch hervorzuheben, in welchem Ihre Kritik mich noch mehr trifft. Sie äußern wiederholt den Zweifel, ob die ſeit Schweizer herrſchende, auch von mir befolgte Anordnung die richtige ſey, vermöge deren nicht bloß in der katholiſchen, ſondern auch in der proteſtantiſchen Theologie die Verfaſſungslehre das Erſte ſeyn ſolle (S. 118. vergl. S. 110.). Damit treffen Sie nun meine Abſicht nicht ganz und wohl noch weniger die von Liebner; nicht die Lehre von der Verfaſſung, ſondern die von der inneren Organiſation der Kirche ſoll das Erſte ſeyn; von der Verfaſſung oder Bethätigung in feſten äußern Formen würde auch ich, wie Sie wollen, an verſchiedenen Orten und in verſchiedenen Beziehungen reden. Ich ſehe aber nicht, wie die praktiſche Theologie anders einen feſten Boden gewinnen kann, als wenn zuerſt die Theorie von der Kirche ſelbſt und ihrer inneren Gliederung, wie nicht minder von den Organen, durch welche ſie vorzugsweiſe thätig iſt, und von den Mitteln, welche ihr dabei zu Gebote ſtehen, wiſſenſchaftlich entwickelt wird, mag auch das heuriſtiſche Verfahren bei der erſten Ermittelung dieſer Begriffe den umgekehrten Weg einzuſchlagen haben. — Nun weiß ich zwar nicht mit Sicherheit zu ſagen, wie Sie ſich gegen eine ſolche kirchliche Fundamentallehre als erſten Theil der praktiſchen Theologie verhalten, da ich finde, daß Ihr erſter principieller Theil, welcher die Idee des kirchlichen Le=

bens deducirt, doch nicht umhin kann, die Begründung der Gemeine, die Thätigkeiten, in welchen das kirchliche Leben ſich auseinander legt, und das Verhältniß der chriſtlichen Gemeine zu andern Arten von Gemeinſchaft zu betrachten, welche im Natur- und Culturleben gegründet ſind, damit aber auch das kirchliche Amt und ſein Verhältniß zur Gemeine in Betracht zu ziehen und dann, bei Charakteriſirung des evangeliſch-kirchlichen Lebens, die Grundſätze des evangeliſchen Kirchenthums, den Proteſt deſſelben gegen Hierarchie und ähnliche Puncte zu beſprechen, welche doch in einer kirchlichen Fundamentallehre erſt ſcheinen zu einer vollſtändigen Erledigung kommen zu können.

Verſtehe ich aber Ihre Einwendung hier richtig, ſo wollen Sie ſagen, daß es die katholiſche Weiſe ſey, mit dem Aeußern des kirchlichen Beſtandes anzufangen und dann zum Innern fortzuſchreiten, während eine proteſtantiſche Behandlung den umgekehrten Gang verlange. Und allerdings iſt es ganz richtig, daß für den Proteſtanten ſein Verhältniß zur Kirche durch das unmittelbare Verhältniß zu Chriſto bedingt, dieſes letztere alſo nothwendige Vorausſetzung für das Beſtehen der Kirche ſelbſt ſey; aber nichts deſto weniger iſt doch jedes Aufnehmen in die Gemeinſchaft Chriſti ſchon ſelbſt zugleich Gemeine bildend oder die bereits gebildete fortſetzend; im *μαθητεύειν* liegt die Einverleibung in Chriſtum, deſſen Ausdruck dann alſobald die Taufe als das begründende Zeichen der Gemeinſchaft iſt. Das *κατηχεῖν* iſt nicht ein Lehren als ſolches, ſondern ein Hinführen zur Gemeinſchaft mit Chriſto durch Erweckung des Glaubens, das als ſolches immer nothwendig die Kirche, das Reich Gottes in ſeiner äußern Begründung, ſchon vorausſetzt. Alſo auch von dieſer Seite wäre wohl nichts dagegen zu erinnern, wofern der Begriff der Kirche nur innerlich und frei genug aufgefaßt wird; ſie iſt doch immer die richtig lehrende und die Sacramente verwaltende. Die römiſche Kirche wird hier aber Alles von der durch Auctorität ſchon fertig hingeſtellten, von

der bereits fertig gewordenen, nicht von der noch werdenden Kirche verſtehen und dadurch die Sache gleich von ihrem Ausgangspuncte an ins Aeußerliche ziehen. Freilich brauchte ich einem ſo tiefen Ergründer der Differenzen beider Kirchen, wie Sie es ſind, gar nicht ſo viel zu ſagen, wäre nicht meine Abſicht, ſo auf einem gemeinſam anerkannten Boden meine Stellung zur Sache zur Klarheit zu bringen und ſo Ihnen vielleicht näher zu rücken. Ich wenigſtens wüßte ohne eine vorausgeſchickte Ekkleſiaſtik in der praktiſchen Theologie nicht aus der Stelle zu kommen, wollte ich mir nicht fortwährend Anticipationen geſtatten. Die Grundlagen dafür ſind aber ja in der Dogmatik und Ethik ſchon entwickelt, als deren Summa ſie wohl nach Einer Seite hin betrachtet werden kann, ſo daß ich in dieſer Stellung der Disciplin Katholiſches ſo wenig ſehen kann, als in der Aufnahme der nur richtig verſtandenen kirchlichen Tradition überhaupt in die proteſtantiſche Theologie.

In dieſem Puncte würde ich mich jedenfalls mit Ihnen ſehr viel leichter verſtändigen, als mit Kienlen, der in ſeiner Encyklopädie (1845) auch einen principiellen, conſtitutiven und techniſchen Theil der praktiſchen Theologie unterſcheidet, dem erſteren aber die Apologetik und Polemik zuweiſt, alſo nicht, wie Liebner, den Act des Bekenntniſſes als den begründenden vorausſtellt, ſondern vielmehr ein der Einheit des chriſtlichen und kirchlichen Lebens doch immer nicht ſehr weſentliches Thun der Vertheidigung und des Angriffs, das er ſelbſt unter dem gemeinſamen Namen der antithetiſchen Theologie zuſammenfaßt (§. 83. Anm.); wie dieſer Theil dennoch ein principieller heißen könne, mag der ſcharfſinnige Mann ſelbſt zuſehen. — Noch bedenklicher bin ich, mehr noch um der Sache willen, als wegen des willkürlichen Sprachgebrauchs, wenn auch im dritten techniſchen Theile die Seiten des Cultus und der Sitte einander entgegengeſtellt werden; nur ungefähr correſpondirt Erſteres der Theorie des Kirchendienſtes mit verändertem, aber ſchwerlich richtigerem Geſichtspuncte,

indem es die Homiletik, Euchetik (eine Theorie, die ich einerſeits von der Homiletik, andererſeits von der Liturgik nicht zu trennen wüßte) und Hymnik befaßt. Aehnliche Bedenken hinſichtlich der Scheidung des Zuſammengehörigen habe ich, wenn in der Technik der chriſtlichen Sitte die erziehende Wirkſamkeit (doch wohl der Kirche, nicht der Kleriker) zur Bildung des chriſtlichen Volks in Beziehung auf die Mündigen in der Gemeine, die Unmündigen darin, die außerhalb des Gemeineverbandes Stehenden in der Seelſorge im weiteſten Sinne ihre Stelle findet, welche darnach in Paſtoraltheologie, Katechetik und Keryktik eingetheilt wird und die erziehende Wirkſamkeit zur Bildung des chriſtlichen Klerus im weiteſten Sinne (theologiſche Pädeutik) begreift. Sie ſehen aber, wie das Weſentliche darin mit meiner jetzigen weiter fortgebildeten Eintheilung übereinſtimmt.

Recht von Herzen bekenne ich mich aber dazu, in dieſer Unterſuchung mit Ihnen zu den Suchenden zu gehören, und wüßte namentlich die Zuverſicht, mit allen Grundbeſtimmungen hier fertig zu ſeyn, nicht in mir zu finden, wie ſie aus des D. Ludwig Noack Darſtellung der praktiſchen Theologie in ſeiner „ſpeculativen Religionswiſſenſchaft im encyklopädiſchen Organismus ihrer beſondern Disciplinen" (1847) ſo ſiegesfreudig uns entgegentritt. Der dritte Theil der theologiſchen Encyklopädie als die Pragmatologie der religiöſen Idee oder der praktiſche Organismus der abſoluten Religion hat die Realiſirung derſelben zum concreten Daſeyn der Gottmenſchheit als dem Reiche der Gottesſöhne in ſeiner actuellen Gegenwart zum Gegenſtande, wobei ſich die Speculation zu ihrer höchſten Beſtimmung erhebe, nämlich eine weſentlich conſtitutive, Daſeyn ſetzende, die Wirklichkeit durch die Idee verjüngende Macht zu ſeyn (S. 526.). Geht es Ihnen ſo, wie mir, daß Ihnen in dieſen luftigen Regionen abſtracter Beſtimmungen der Athem ausgeht und der Stoff unter den Händen ſchwindet, und wiſſen auch

Sie mit einer „abſoluten Praxis" (S. 527.) keinen klaren Gedanken zu verbinden, ſo wäre mir das eine erfreuliche Beſtätigung der Geſundheit des horror vacui, der mich bei dieſer Behandlungsweiſe ergreift, und ich würde deſto zuverſichtlicher in den drei Theilen der praktiſchen Theologie, der Wiſſenſchaft des abſoluten Prieſterthums, der abſoluten Pädagogik und des abſoluten Cultus der religiöſen Idee, nur farbloſe Schemen der kirchlichen Principienlehre, der Paſtoraltheologie und Liturgik im weiteſten Sinne erkennen. Sollten Sie aber in dieſer Hinſicht glücklicher ſeyn, als ich, und in dieſen abſoluten Gletſcherregionen irgend ein Moment eines wahren methodiſchen oder ſachlichen Fortſchritts entdecken, ſo möchte ich von Niemandem lieber darüber belehrt ſeyn, als von Ihnen. Bis dahin nehme ich an, daß ein in Luft gepflanzter Baum nur Scheinfrüchte tragen könne, und beruhige mich, wenn ich es bei Prüfung des Einzelnen nicht anders finde.

Mit viel mehr praktiſchem Tacte ſcheint mir doch Roſenkranz zu verfahren, wenn er in der praktiſchen Theologie den ſingulären, particulären und univerſellen Kirchenorganismus unterſcheidet und den erſten in einer kirchlichen Symbolik, Pragmatik und Latreutik behandelt wiſſen will; der zweite und dritte Abſchnitt bildet aber hier offenbar Ein Ganzes, das nur der Dreitheiligkeit zu Liebe geſpalten iſt. Durch eine nähere Prüfung auch dieſer Eintheilungen würde ich indeſſen fürchten, Ihre Geduld zu ermüden; das Urtheil darüber liegt implicite im Vorigen und weitere Reſultate für meinen Zweck wüßte ich daraus nicht zu ziehen.

Statt deſſen geſtatten Sie mir, noch Einiges zur Begründung meiner eigenen Eintheilung hinzuzuſetzen. Wenn ich zuerſt in einer kirchlichen Principien- oder Fundamentallehre der kirchlichen Thätigkeit ihr Subject (die Kirche ſelbſt), ihr Ziel und ihre Stellung im Allgemeinen anweiſe, ſo kann ich dabei nicht mit Ihnen vom urbildlichen Begriff des chriſtlichen Lebens in der Gemeinſchaft anfangen, obwohl auch

ich in ihr die Grundlage der Lehre von der Kirche finde; aber nur deßhalb nicht, weil ich die praktiſche Theologie im Zuſammenhange des geſammten Syſtems der Theologie betrachte und daher jene allgemeine Grundlage als ſchon in der Dogmatik und Ethik entwickelte Vorausſetzung behandeln darf. Als ſolche erſcheint es dann freilich mit dem Bekenntniß als Grundlage der Kirchenbildung, mit ihrer Gliederung nach innen und ihren Verhältniſſen zu den verſchiedenen ethiſchen Geſtaltungen in der Menſchheit, wie ich dieß in den Paragraphen 84—87. meiner Encyklopädie entwickelt habe, großentheils in Uebereinſtimmung mit dem, was Sie im erſten Theile Ihrer praktiſchen Theologie abhandeln. Nur habe ich hier ſchon zu viel vom Kirchenrecht hineingezogen, beſonders in Aufnahme der kirchlichen Politik, die ich, wie ich Ihnen zugebe, nicht vom Kirchenrecht hätte trennen ſollen und jetzt lieber dem zweiten conſtitutiven Theile zuweiſen würde. Hier tritt dann der Kirchenorganiſationslehre die Liturgik als die Theorie des kirchlichen Gottesdienſtes, in welcher alle einzelnen Acte deſſelben abgeleitet und begründet werden, zur Seite. Unter Gottesdienſt oder Cultus (wenn der Begriff nicht, wie oben geſchehen iſt, bloß formal, ſondern auch concret ausgeſprochen werden ſoll) verſtehe ich nämlich „dasjenige darſtellende religiöſe Handeln, in welchem die Kirche ihr Verhältniß zu dem verſöhnten Gott in feſten Formen ausprägt." Die verſchiedenen Seiten, welche in dieſen beiden Zweigen des conſtitutiven Theils liegen, werden im dritten techniſchen ausgeführt: in einer Technik der Leitung der einzelnen Gemeine und ihrer Glieder — Paſtoraltheologie; einer Anweiſung zur Ausführung der Predigt, Katecheſe und Liturgie mit Einſchluß der Hymnologie — Homiletik, Katechetik und — ſollte hier doch auch noch eine Latreutik als Theorie der Ausübung des Cultus ihre Stelle finden?; endlich einer Theorie der Bildung kirchlicher Lehrer und der Einrichtung religiöſer Bildungsanſtalten, wofür ich bis jetzt keinen beſſeren Namen als den der kirchlichen Pädeutik gefunden habe.

Eine Technik der freien ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit möchte wohl am richtigſten ganz aufgegeben werden, da ſie kaum mit Erfolg durchzuführen ſeyn wird. Fragen Sie aber, warum in meiner Eintheilung der Gegenſatz der Confeſſionen gar keine Stelle habe, ſo iſt meine Antwort: weil die praktiſche Theologie es eben nur für die eigene Confeſſion iſt, neben der die anderen Confeſſionen nur als Gegenſatz, das Allgemeine nur als das Allen Gemeinſame zur Sprache kommen kann. Gegen eine eigene Halieutik oder beſſer Apoſtolik als eine Technik des Miſſionsweſens hätte ich dagegen nichts zu erinnern, wie denn in dieſem techniſchen Theile, je nach den Bedürfniſſen einer Zeit, gewiſſe Theile wohl mit Recht ſelbſtändig ausgeführt werden, für welche es zu anderer Zeit ſolcher Ausführung nicht bedarf.

Sie werden nun aber erwarten, daß ich mich zum Schluſſe noch über mein Verhältniß zu Ihrer eigenen Eintheilung der praktiſchen Theologie ausſpreche. Da muß ich aber leider mit dem Bekenntniß anfangen, daß es mir nicht hat gelingen wollen, der Grundlagen derſelben nach dieſem erſten Bande mit Sicherheit Herr zu werden, weder in Beziehung auf den Eintheilungsgrund, noch rückſichtlich des dadurch beſtimmten Schema's.

Das erkenne ich freilich auf den erſten Blick, daß Sie Ihre frühere Eintheilung nach den kirchlichen Thätigkeiten in mehr fundamentale, ſtiftende, und mehr conſervative, erhaltende, wenn auch nicht ganz aufgegeben, doch ſehr erweitert haben, ſo daß jenem Gegenſatze nur noch eine untergeordnete Bedeutung zukommt, mehr für die Charakteriſtik, als für die Anordnung und Gliederung der einzelnen kirchlichen Functionen. Sie verlangen jetzt, daß dieſe „vom allgemeinen zum hiſtoriſchen, vom hiſtoriſchen zum Kunſtbegriffe fortſchreiten," und legen damit auf die techniſche Seite großes Gewicht. Dann ſagen Sie: „Demnach wird uns der urbildliche Begriff vom kirchlichen Leben, der jetzige Zeitpunct ſeiner proteſtantiſchen Entwickelung

und der leitende Gedanke für alle zu erfüllenden Aufgaben beſonders beſchäftigen.“ So gewinnen Sie jetzt, wenn ich Ihre Beſtimmungen (S. 128.) nicht mißverſtehe, einen erſten principiellen Theil, welchem ſich ein zweiter anſchließt, den Sie doch wohl als einen techniſchen denken. Wenigſtens ſagen Sie, auf jenes gründe und daran knüpfe ſich der leitende Gedanke der amtlichen Thätigkeit, der ſich nach der ſchon früher erkannten Mannichfaltigkeit der letzteren dergeſtalt ſpecialiſiren müſſe, daß ſich für jede Aufgabe der urbildliche Begriff mittelſt des proteſtantiſchen in kritiſcher und vorbildender Kraft bis zur Erkenntniß der Verfahrungsweiſe entfalte; jenes Mannichfaltige der Thätigkeit führe aber zunächſt auf den Unterſchied der unmittelbar auf die Erbauung gerichteten und der reflexiven, ordnenden. Die Theorie der Principien ſoll aber doch ebenſowohl praktiſch ſeyn, als die Technik der amtlichen Thätigkeit; ſie muß alſo doch aus dem Ganzen des kirchlich-chriſtlichen Lebens heraus die Kirche ihrem wahren Weſen nach organiſiren oder conſtruiren; darauf müßte Ihr erſter Theil, der das kirchliche Leben behandelt, ſich, ſcheint es, jedenfalls beſchränken, ſoll er nicht mit der kirchlichen Moral zuſammenfallen. Dann wäre es aber eher das Leben der Kirche ſelbſt, als das kirchliche Leben, um das es ſich handelt, und ich ſehe nicht, wie Sie dazu gekommen ſind, den Begriff des natürlichen und poſitiven Klerus, des geiſtlichen Amts in ſeinen verſchiedenen Gliederungen ſchon in der Einleitung zu betrachten. Da könnte Ihnen Freund Liebner leicht mit größerem Rechte Ihren Vorwurf zurückgeben, daß Sie das kirchliche Amt nicht aus dem Organismus der Kirche recht hervorgehen laſſen, was doch gerade eine Hauptaufgabe für Ihr erſtes Buch ſeyn müßte, wo jene Ableitung allein im rechten Zuſammenhange erſcheinen würde.

Hier behandeln Sie zuerſt die Idee des kirchlichen Lebens oder deſſen urbildlichen Begriff, dann das evangeliſch-kirchliche Leben und den gegen-

wärtigen Zeitpunct; da will es mir denn doch gar nicht einleuchten, wie das mit Ihrem wichtigen Kanon beſtehen ſoll: „Der hiſtoriſche und dogmatiſche Begriff der chriſtlichen Kirche iſt nicht Inhalt, ſondern Vorausſetzung und eine Quelle der praktiſchen Theologie" (S. 129.). Nicht darüber möchte ich mit Ihnen rechten, daß Sie beides als Eine Quelle betrachten — denn darin ſtimme ich Ihnen ganz bei und ſehe nicht, wie der wahre Begriff der Kirche anders als zugleich hiſtoriſch und dogmatiſch werde beſtimmt werden können; die Differenz beginnt vielmehr erſt darin, daß ich meine, ſchon hier müſſe Alles kirchlich-praktiſch beſtimmt, alſo Darlegung der normalen Organiſation der Kirche und ihres innern Lebens nach ihrer geſchichtlich-dogmatiſchen Idee ſeyn, wobei ich freilich nicht leugne, daß es im jetzigen zwieſpältigen Zuſtande der Lehrbildung gerathen ſeyn kann, die Grundlagen weiter zu entwickeln, als an ſich nöthig wäre. Eben deßwegen habe ich auch gegen die durch und durch treffliche und vom wahren Geiſte erfüllte Ausführung viel weniger einzuwenden, als gegen die Anlage der Theile, deren Ueberſchriften zum Theil ihrem Inhalte kaum recht entſprechen: ſo wird, wie mich dünkt, im erſten Abſchnitt nicht ſowohl der urbildliche Begriff oder die Idee des kirchlichen Lebens, als vielmehr ſeine Organiſation behandelt, wenn die Begründung der Gemeine, die Thätigkeiten, aus welchen das kirchliche Leben beſteht, und das Verhältniß der chriſtlichen Gemeine zu andern Arten von menſchlicher Gemeinſchaft, welche im Natur- und Culturleben begründet ſind, ins Auge gefaßt werden. Die unbeſtimmtere Faſſung der Ueberſchrift des zweiten Abſchnittes geſtattet freilich wohl, „zuerſt die Grundſätze des evangeliſch-kirchlichen Lebens im Gegenſatze der proteſtantiſchen und katholiſchen Grundſätze der evangeliſchen Kirche, die bekenntnißmäßigen und die volksthümlichen Unterſchiede und die Spuren der Verjüngung und fortſchreitenden Entwickelung des evangeliſchen Kirchenweſens" zum Gegenſtande der Be-

trachtung zu machen; wie aber dieſer Abſchnitt recht eigentlich dazu beitrage, die Idee oder den urbildlichen Begriff des kirchlichen Lebens auszuführen, bekenne ich eben ſo wenig zu verſtehen, wie warum derſelbe vorzugsweiſe der Darlegung des hiſtoriſchen Begriffs der Kirche zugewieſen werden ſoll. Auch hier ſehe ich vielmehr nur die immer ſpecieller ſich gliedernde Organiſation der Kirche als des Subjects und Objects der praktiſchen Theologie zugleich, ohne, wie ſich von ſelbſt verſteht, leugnen zu wollen, daß, je mehr dieſe ins Einzelne eingeht, um ſo mehr vom wirklichen Beſtehen, alſo auch der Geſchichte derſelben, wird daran hervortreten müſſen; ich vermag darin aber doch nur einen G r a d unterſchied zu entdecken.

Sie ſehen, hochgeehrteſter Herr, wie viele Zweifel über die Faſſung des Begriffs und der Aufgaben in Ihrem erſten Theile mir noch geblieben ſind, die ſich, wie Sie leicht erkennen werden, bei weiterem Eingehen in's Einzelne an vielen Puncten wiederholen würden. Ob es darin auch Andern ſo wie mir gehen wird, weiß ich nicht; aber das ſehe ich wohl, daß die Art von Darſtellung, welche mich in ſolche Bedenken und Ungewißheiten führt, mit Ihrer gerechten Abneigung vor abſtracten Formeln auf dem Gebiete der Theologie zuſammenhängt, — einer Abneigung, welcher die theologiſche Welt ſchon ſo viel verdankt, die Sie aber oft hindern dürfte, die methodiſch-leitenden Geſichtspuncte auf einen kurzen Ausdruck zu bringen, die gewonnenen Beſtimmungen in eine Definition zu concentriren, deren Mißbrauch Sie zu fürchten ſcheinen und die allerdings in unſern Tagen gar oft eher vom Ziele hinweg verlocken, als dazu hinleiten. Doch wäre es wohl möglich, hier ſowohl Scylla als Charybdis zu vermeiden.

Gegen die Eintheilung des z w e i t e n Theils möchte ich deren relativen Charakter nicht benutzen; denn es iſt doch augenſcheinliche Thatſache, daß es gewiſſe a m t l i c h e T h ä t i g k e i t e n gibt, die m e h r u n m i t t e l b a r a u f E r w e-

ckung der Frömmigkeit abzielen (in dieſem engeren Sinne ſoll das Unmittelbar-auf-Erbauung-Gerichtetſeyn doch wohl verſtanden werden), andere, die mehr auf Ordnung und Leitung der Gemeine gerichtet ſind. Auch wüßte ich nichts dagegen einzuwenden, wenn zu jenen der Dienſt am Worte, die Feier (activ zu nehmen?) und die eigenthümliche Seelenpflege gerechnet wird, und wenn von der ordnenden Thätigkeit geſagt iſt, daß ſie theils inneres, theils äußeres Kirchenrecht bilde und in objectiver Beziehung als eine Geſetzgebung, welche ſich auf die erbauende Thätigkeit zurückerſtrecke oder andere ergänzende hervorbringe, in ſubjectiver Beziehung als Regierung und Verfaſſungsbildung ſich betrachten laſſe (S. 128.). Allein einen nothwendigen wiſſenſchaftlichen Gang kann ich darin nicht entdecken und muß bis zur Nachweiſung deſſelben, die wohl im zweiten Bande erfolgen ſoll, noch immer die Ueberzeugung feſthalten, daß, die Anordnung aus praktiſch-theoretiſchem Geſichtspuncte betrachtet, es richtiger ſey, das Ganze, innerhalb deſſen gewirkt werden ſoll, erſt ſeinem innern und äußern Organismus nach, alſo in der Sphäre des Rechts (im weiteſten Sinne des Worts) zu betrachten, dann erſt das Techniſche des Wirkens innerhalb dieſes Organismus. — Da jedoch nach Ihrer Behandlung das Verfaſſungsmäßige, alſo ein Theil des Rechtsgebiets, im erſten principiellen Theile ſeine Erledigung findet, ſo kommen Sie, wie es mir ſcheint, in den Fall, kirchenrechtliche und kirchenpolitiſche Gegenſtände an zwei Stellen behandeln zu müſſen, wogegen ich nach Obigem nicht ſo viel einzuwenden haben kann, wenn es nur aus verſchiedenen Geſichtspuncten geſchieht. Hier fehlen mir aber noch in Ihrem Werke die Unterlagen für ein ſicheres Urtheil.

Indem ich Ihnen nun aber ſchließlich für vielfache Belehrung und Anregung meinen Dank ſagen will, drängt ſich mir die Bemerkung auf, wie doch auf dieſem Gebiete

der praktiſchen Theologie in formaler Hinſicht noch ſo wenig Einigung auch unter denjenigen zu Stande gekommen iſt, die im Grunde doch ſo einig ſind und der Sache nach auf gleichem Boden ſtehen. Durch offenes Ausſprechen aller Bedenken und ihrer Gründe wird dieſe Verwirrung vielleicht am erſten nach und nach gehoben, vorausgeſetzt, daß wir Alle nach Ihrem Vorbilde uns immer in die Realität des chriſtlich-kirchlichen Lebens vertiefen und auf das Eine hinſehen, was noth iſt, ungeirrt durch allerlei Blendwerk wechſelnder Zeitmeinungen. Dieß Intereſſe der Verſtändigung hat mich eben zu dieſem Verſuche, die Sache mit Ihnen zu beſprechen, hingetrieben.

Blicken wir aber von unſerm Gegenſtande hinweg und auf andere Zeiterſcheinungen hinüber, ſo finden wir es auf vielen Gebieten in einer Zeit, die doch vorzugsweiſe objectiv ſeyn will, kaum anders: überall Mißverſtand und Uneinigkeit über Principien wie über wiſſenſchaftliche Formen! Aber ich hoffe zuverſichtlich, daß aus dieſen Gegenſätzen eine weit reicher durchgebildete und dauerhaftere Einheit hervorgehen ſoll. Wodurch könnte ſolche Hoffnung mehr geſtärkt werden, als durch die Anſchauung des kirchlichen und theologiſchen Wirkens von Männern, wie Sie? In dieſem Sinne bitte ich Sie, hochverehrteſter Herr Oberconſiſtorialrath, dieſe Zeilen freundlich aufzunehmen.

3.
Otfried's althochdeutſches Evangelienbuch.

Von
D. G. V. Lechler,
Diakonus in Waiblingen.

Indem wir das in der Ueberſchrift genannte Buch in einer theologiſchen Zeitſchrift beſprechen, glauben wir nichts Ueberflüſſiges zu thun. Denn wenn wir uns nicht ganz täuſchen, ſo hat Otfried von Seiten der deutſchen Theologen bisher bei weitem weniger Beachtung gefunden, als er in der That verdient. Während alle möglichen Schriften der griechiſchen und lateiniſchen Kirchenväter oder der mittelalterlichen Scholaſtiker die Aufmerkſamkeit gelehrter Theologen ſchon gründlich beſchäftigt haben, iſt über Otfried eine theologiſche Arbeit nicht vorhanden. Und doch ſteht nirgends geſchrieben, daß ein Buch, ſobald es lateiniſch oder griechiſch geſchrieben iſt, einen Deutſchen mehr intereſſiren müſſe, als wenn es altdeutſch iſt. Sollte man doch denken, das Wort: patriam fugimus, das nach Lichtenberg die Aufſchrift über dem Kopfe jedes Deutſchen ſeyn muß, habe ſeine Zeit gehabt, und vaterländiſche Ehre und die Klänge der Mutterſprache ſeyen uns auch auf kirchlichem und theologiſchem Gebiete theurer und werther geworden! Und iſt es nicht ein Unrecht, daß deutſche Theologen den guten Otfried an die Forſcher deutſcher Sprache und an die Geſchichtſchreiber deutſcher Dichtung und Litteratur, an die Grimm, die Lachmann, die Gervinus ſtillſchweigend ganz und gar überlaſſen,

als hätte gegenüber einem altdeutſchen Evangelienbuch deutſches Chriſtenthum und deutſche Theologie nicht auch ſowohl Rechte geltend zu machen, als Pflichten zu erfüllen? So haben wenigſtens vorzeiten die deutſchen Theologen nicht gedacht: erſter Herausgeber des Otfried iſt ein berühmter Theologe der Reformationszeit geweſen, der zwar nur ein Adoptivkind Deutſchlands war, der gelehrte Vlacich aus Albona in Iſtrien, gemeiniglich Matthias Flacius Illyricus genannt. Auf dem Titelblatt dieſer Ausgabe (Baſel 1571) iſt der Zweck derſelben folgendermaßen angegeben: „Der alten Teutſchen ſpraach und gottsforcht zu erlernen, in truck verfertiget." In neueſter Zeit hat dagegen am meiſten die ſprachliche und litterariſche Seite die Aufmerkſamkeit auf dieſen Gegenſtand hingelenkt, und jetzt will man ſogar allen Werth deſſelben ausſchließend auf dieſe Seite legen. Wenigſtens ſagt Gervinus: „In Zeiten, die viel Frömmigkeit und wenig Geſchmack hatten, iſt Otfried's Werk von den Flacius und Gaſſarus hervorgeſucht und angeſtaunt worden; Erzeugniſſe dieſer Art haben vom 16. bis zum 18. Jahrhundert außer dem ſprachlichen und poetiſchen auch noch ein anderes, das chriſtliche Intereſſe erregt. In unſeren Tagen ſchlägt man das letztere nicht mehr ſo hoch an, das ſprachliche dagegen um ſo höher" (Geſchichte der poetiſchen Nationalliteratur der Deutſchen. 2. Ausg. S. 78. 88.). — Wir halten indeſſen weder den Satz für ein Axiom, daß Frömmigkeit und Geſchmack entgegengeſetzte Pole bilden und daß mit dem Zunehmen des einen nothwendig das andere abnehme, noch die Behauptung für eine thatſächliche Wahrheit, daß das religiöſe Intereſſe in unſerer Zeit ſein Gewicht verloren habe. Und um von dem Allgemeinen auf unſern beſonderen Gegenſtand zurückzukommen, ſo muß in einer Zeit, wo die dem Deutſchkatholicismus zu Grunde liegende Idee, wenn auch noch ſo oberflächlich gefaßt und noch ſo ſchief gedreht, viele Gemüther bewegt hat, wo überhaupt die

Stellung unſeres Volks zum Chriſtenthum ſo lebhafte Theilnahme für und wider erregt, ein Denkmal wie Otfried's Werk ſehr hoch angeſchlagen werden, wenn es gilt, „der alten Teutſchen gottsforcht zu erlernen", mit andern Worten die innere Entwickelung des Chriſtenthums in unſerem Volke zu erkunden. Flacius macht in der deutſchen Vorrede zu ſeiner Ausgabe Otfried's in dieſer Richtung einige Bemerkungen, die freilich überwiegend vom unmittelbaren Intereſſe des Reformationszeitalters ausgehen, aber darum doch auch für uns noch beachtenswerth ſind; er ſagt: „Wer fleißig darnach forſchet, der findet immerzu gar viel ſolche anzeigung oder gewiſſe Zeichen eines beſſern Stands der Religion, ſo zuvor geweſen, welche als (ſo zu reden) rechte Heilthumb mann mit allem fleiß ſuchen und herfür ziehen ſoll, die waare und rechte uralte Religion damit zu erkleren und zu beweiſen. — Ein ſolches Zeichen und Zeugniß eines beſſern Zuſtandes der Religion mag auch dieſes Buch ſeyn, darinnen die vier Evangeliſten vor 700 Jaren in Teutſche Reimen vertolmetſchet und in ein einige Erzelung gebracht worden." — So gewiß aber das Buch ein Zeitintereſſe für die Periode der Reformation gehabt hat, ſo gewiß iſt daſſelbe auch für die Gegenwart eben in religiöſer Hinſicht einer Aufmerkſamkeit werth, welche es bisher gleichwohl nicht gefunden hat. Wir haben deßhalb verſucht, den Gegenſtand zu bearbeiten, und hoffen, daß einſtweilen, bis etwa ein wirklicher Kenner und Meiſter altdeutſcher Sprache und Litteratur etwas Tüchtigeres in der angedeuteten Rückſicht darbietet, theologiſche Leſer doch hie und da etwas Beachtenswerthes in unſerem Verſuche finden werden.

Ueber Otfried's Perſönlichkeit und Lebensgang ſtehen uns nur wenige feſte Anhaltspuncte zu Gebot, doch hat man, bei treuer Benutzung dieſes Wenigen, mit Hülfe der Combination einige deutlich[illegible] Umriſſe ſeiner Le-

bensverhältniſſe zu zeichnen gewußt a). Zwar ſchon ſeine Heimath genauer zu beſtimmen, iſt bis jetzt nicht gelungen. Daß er von Geburt ein Franke geweſen, ſchließt Lachmann aus dem Umſtand, daß Otfried ſeine Sprache Frenkisga zungûn nennt; wenn übrigens derſelbe Gelehrte, nach dem Vorgang von Jakob Grimm, aus einer Stelle über das Heimweh (I, 18. 25 ff.) ſchließt, daß Otfried's urſprüngliche Heimath von ſeinem ſpätern Wohnorte Weißenburg weit entlegen geweſen ſey, ſo ſcheint ein Mißverſtändniß jener Stelle zu Grunde zu liegen; ſieht man die Worte genau an, ſo ſpricht der Dichter von einer vergangenen Zeit, in der er einſt in der Fremde geweſen ſey und den bittern Schmerz des Heimwehs empfunden habe, und dieß führt darauf, daß er jetzt, wo er ſchreibt, nicht im elitenti, ſondern in ſeinem heimingi ſeyn muß. Wir treten deßhalb Wackernagel bei, der die Worte auf den früheren Aufenthalt in auswärtigen Klöſtern, in denen Otfried ſeiner gelehrten Bildung wegen ſich aufgehalten hatte, bezieht und annimmt, daß derſelbe aus der Gegend ſtammte, in der er ſpäter als Kloſtergeiſtlicher lebte, nämlich im nördlichen Elſaß, wofür auch die Eigenthümlichkeit ſeiner Mundart ſpricht, in welcher die Strenge der oberdeutſchen und die Weichheit der niederdeutſchen Sprachform ſich zu einer wohllautenden Miſchung ausgleichen. Von Otfried's Bildungsgang wiſſen wir nur ſo viel zuverläſſig, daß er theils in Fulda den Unterricht des Rhabanus Maurus genoſſen hat, theils von einem Salomo, der ſpäter Biſchof von Conſtanz wurde, unterrichtet worden iſt. Aber wo Letzteres ſtattgefunden hat, in Conſtanz oder vielleicht in St. Gallen, und ob der Aufent-

a) Lachmann, Art. Otfried in der Allg. Encykl. der Wiſſ. u. Künſte von Erſch und Gruber, Sect. 3. Th. 2. 1836. S. 278—282. Wilh. Wackernagel, Otfried von Weißenburg, in den Elſäſſ. Neujahrsblättern für 1847, von A. Stöber und F. Otte. S. 210—237.

halt in Fulda oder der Unterricht bei Salomo früher ſtattgefunden hat, iſt unentſchieden. Lachmann läßt den Otfried erſt von Fulda aus nach St. Gallen zu Salomo kommen, wogegen Wackernagel vermuthet, er ſey aus der Kloſterſchule von Weißenburg in die Domſchule nach Conſtanz gekommen, wo Salomo der Lehrer geweſen ſeyn möchte, und erſt von da aus ſey er nach Fulda gegangen. Hierfür ſpricht wenigſtens die Thatſache, daß Salomo ſchon 839 als Salomo I. den Biſchofsſtuhl eingenommen hat; und da ihm als Biſchof der Beruf eines Lehrers an der Kathedralſchule nicht mehr unmittelbar zukommen konnte, ſo müßte Otfried in den dreißiger Jahren des 9. Jahrhunderts jene Schule beſucht haben. Lebhaftes Andenken und herzlichen Dank für das „mannigfalte Gut," das Salomo ihn mit eigenen Worten gelehrt, ſo wie für treue Erziehung, nebſt Anwünſchung reichlichen Lohnes und ewigen Heils drückt Otfried in der poetiſchen Widmung ſeines Werkes an den ehemaligen Lehrer aus. Berühmter und wohl auch einflußreicher war die andere Anſtalt, in der Otfried vielleicht ein Jahrzehent ſich aufgehalten hat, die Kloſterſchule zu Fulda, damals unter der Leitung des Rhabanus Maurus. In der lateiniſchen Dedication an Erzbiſchof Liutbert, den Nachfolger des Rhabanus Maurus auf dem erzbiſchöfl. Stuhl zu Mainz, ſagt Otfried: a Rhabano — educata parum mea paucitas est. Und Rhabanus war nicht bloß überhaupt ein gelehrter Mann und thätiger Beförderer wiſſenſchaftlicher Bildung in Deutſchland, ſondern er zeichnete ſich beſonders dadurch aus, daß er auch die Volksſprache kannte, pflegte und wiſſenſchaftlich erforſchte. Da aber der berühmte Meiſter im Jahre 847 das Kloſter und die Schule verließ, um die hohe Stufe eines Erzbiſchofs zu Mainz einzunehmen, ſo iſt auch Otfried ohne Zweifel nicht länger in Fulda geblieben; er trat jetzt in das Benedictinerkloſter zu Weißenburg ein, das nach obiger Vermuthung ſeiner Heimath nahe lag, und von dem er ſich ſelbſt den Beinamen

gibt in der deutſchen Zuſchrift an die St. galler Mönche Hartmuth und Wernbert: Otfridus Uuizanburgensis. Weißenburg an der Lauter, jetzt Grenzſtadt des Elſaſſes gegen die Rheinpfalz hin, lag in Speiergau und gehörte zu dem Herzogthum Franken. Das Kloſter, ſchon im ſiebenten Jahrhundert von dem Frankenkönig Dagobert I. gegründet und den Apoſteln Petrus und Paulus gewidmet, beſaß einen bedeutenden Reichthum an Land und Leuten, hatte unter den Klöſtern Deutſchlands einen hohen politiſchen Rang a) und zeichnete ſich auch wiſſenſchaftlich durch den gelehrten Fleiß ſeiner Mönche und die Blüthe ſeiner Schulanſtalten aus b).

Hier lebte Otfried nach Beendigung ſeiner Lehr- und Wanderjahre als Mönch und Prieſter: monachus presbyterque exiguus nennt er ſich ſelbſt; er wurde zum Meiſter der Kloſterſchule beſtellt, während ſein Freund Hartmuth in St. Gallen dieſelbe Stellung inne hatte; und vermuthlich war er zugleich über die Bibliothek des Kloſters geſetzt, denn die Bücherſammlung war der Schule wegen da und mit dieſer verbunden, weßhalb die Aufſicht über die Bibliothek in der Regel dem Meiſter der Kloſterſchule übertragen

a) Weißenburg zählte nebſt Fulda, Hersfeld und Lorſch zu den ſogenannten kaiſerlichen oder, nach anderer Angabe, mit Fulda, Kempten und Murbach zu den herzoglichen Klöſtern, d. h. zu denjenigen, deren Aebte auf herzogliche Würde Anſpruch hatten; ſ. Rettberg, Kirchengeſch. Deutſchlands I, 643.

b) Zeugniſſe hierfür ſind zwei Urkunden: ein noch vorhandenes Verzeichniß der dortigen Kloſterbibliothek, das im 11ten Jahrhundert aufgenommen worden iſt, und eine aus Kloſter Weißenburg ſtammende, jetzt der wolfenbüttler Bibliothek als Cod. theol. XXVII. einverleibte Handſchrift aus dem 9. Jahrhundert, welche unter Anderem althochdeutſche Ueberſetzungen des Vater-Unſers, des apoſtoliſchen und athanaſianiſchen Symbolums u. ſ. f. enthält; ſ. Rud. v. Raumer, die Einwirkung des Chriſtenthums auf die althochdeutſche Sprache, S. 50. 54 ff. 60. 66. 68. 427.

geweſen zu ſeyn ſcheint a). Und in der That läßt ſich aus dem vorhin erwähnten Verzeichniß der weißenburger Kloſterbibliothek erſehen, daß dieſelbe gerade alle die Bücher in ſich gefaßt hat, welche Otfried mit beſonderer Vorliebe ſtudirt hat, z. B. Auguſtin, Hieronymus und Gregor den Großen, ferner Beda und mehrere Werke des Rhabanus.

Das einzige Denkmal der Perſönlichkeit und Wirkſamkeit Otfried's, das auf uns gekommen iſt, nachdem ſeine lateiniſchen Schriften, drei Bücher über die Pſalmen, ein Buch Gedichte und ein Buch Briefe an Verſchiedene, verloren gegangen ſind, iſt glücklicherweiſe gerade ſein deutſches Evangelienbuch.

In jener Zeit nämlich, wo das Chriſtenthum in Deutſchland zwar eingeführt war, aber es ſich erſt darum handelte, die neue Religion dem Volke tiefer einzupflanzen und chriſtliche Erkenntniß zu begründen, war das zweckmäßigſte Mittel dazu das, wenn die Lebensgeſchichte Jeſu dem Volke in ſeiner Sprache dargeboten wurde. Demgemäß finden wir ſchon im 8. Jahrhundert eine althochdeutſche Ueberſetzung des Evang. Matthäi, von welcher eine Handſchrift des öſterreichiſchen Kloſters Monſee umfangreiche Bruchſtücke enthält b). Im 9. Jahrhundert wurde ſogar eine vollſtändige Evangelienharmonie ins Althochdeutſche überſetzt, die gewöhnlich dem Tatian zugeſchriebene, wahrſcheinlich aber von dem Alexandriner Ammonius († um 224) verfaßte Zuſammenſtellung der vier Evangelien, welche vorzugsweiſe dem Faden des Matthäus folgt. Da Biſchof Victor von Capua um die Mitte des 6ten Jahrhunderts dem griechiſchen Texte die

---

a) So iſt z. B. Alcuin, nachdem ſein Lehrer Aelbert 766 Erzbiſchof geworden war, zum Lehrer der Kathedralſchule zu York beſtellt worden, wobei ihm die Aufſicht über die Bücherſammlung übertragen war; ſ. Lorenz, Alcuin's Leben, S. 11 f.

b) K. v. Raumer a. a. O. S. 35.

entſprechenden Stücke der Vulgata gegenübergeſtellt hat, ſo wurde die „tatianiſche Evangelienharmonie" durch den lateiniſchen Text im Abendland bekannt; gewöhnlich nannte man ſie nur Unum (,) ex quatuor (,) evangelium, woraus auch zuweilen quatuor evangelium wurde. Der lateiniſche Text nun iſt ins Deutſche überſetzt worden, und dieſe Ueberſetzung iſt noch in einer St. galler Handſchrift aus dem Ende des neunten Jahrhunderts vorhanden [a]). Unter Zugrundelegung dieſer Evangelienharmonie und mit Benutzung der einzelnen Evangelien ſelbſt ſind in dem neunten Jahrhundert, das an Licht und Kraft reich und edler Thätigkeit voll war, in Deutſchland auch freiere dichteriſche Bearbeitungen der evangeliſchen Geſchichte zu Stande gekommen, die eine in Niederdeutſchland in altſächſiſcher Mundart, unter dem Namen Heliand (Heiland) bekannt [b]), die andere, etwa drei Jahrzehente ſpäter, für die oberdeutſchen Gegenden, eben das Werk unſeres Otfried [c]). Die Vollendung deſſelben fällt, wie ſich aus den Zuſchriften an Erzbiſchof Leutbert, an Ludwig, König der Deutſchen (von 865 an), und Biſchof Salomo zu Conſtanz († 871) mit Sicherheit ergibt, in den Rahmen der Jahre 865—871 und zwar hat unter dieſen die meiſte Wahrſcheinlichkeit das Jahr 868, ſofern in dieſem allein ſolche fridosamo ziti fielen, für die Otfried Gott dankt.

Gleichwie in allen Dingen das allmähliche Werden und Wachſen lehrreich und anziehend iſt, ſo dürften wir uns auch

---

a) Raumer a. a. O. S. 86 ff.

b) „Heliand, oder die altſächſiſche Evangelienharmonie". Herausgegeben von Schmeller. 1830. Vergl. die intereſſante Abhandlung von Vilmar: „Deutſche Alterthümer im Heliand." Marburg 1845.

c) Herausgegeben erſtmals von Flacius 1571, ſpäter von Scherz im ſchilter'ſchen Thesaurus antiquitatum Teutonicarum, Ulm 1727, Fol. I., neueſtens von Graff, unter dem Titel „Krist". 1831. 4to. Dieſe Ausgabe citiren wir.

bei dieſem Werke viele Aufſchlüſſe davon verſprechen, wenn wir in Otfried's Zelle zu Weißenburg in einer Zeit hineinſehen könnten, wo er erſt mit dem Entwurf, dann mit der Arbeit ſelbſt beſchäftigt war. Und daß dieſe Arbeit eine geraume Zeit erfordert hat, ja daß der Mann, wie Gervinus ſagt, „die Arbeit ſeines Lebens an dieſes Denkmal ſeines Fleißes geſetzt hat," läßt ſich theils aus dem Umfang des Buches, das Graff auf nahe zu 15000 Verſe ſchätzt, theils aus der Schwierigkeit dieſer Arbeit in einer Zeit, wo eine deutſche Schriftſprache kaum erſt ſich zu bilden anfing, leicht ſchließen. Nun hat Lachmann nach inneren Gründen gezeigt, daß der Anfang und der Schluß früher gedichtet worden ſey und daß namentlich die am Schluſſe ſtehende ausführliche Beſchreibung des ewigen Lebens urſprünglich ein Ganzes für ſich geweſen ſeyn müſſe, wogegen die Mitte zuletzt bearbeitet worden iſt; von dieſer ſagt auch Otfried ſelbſt: hoc enim novissime edidi (Graff XXVIII.). Noch merkwürdiger aber iſt es, daß der Dichter ſelbſt darüber berichtet, was zu ſeinem Unternehmen den erſten Anſtoß gegeben habe. Damit man nicht, falls das Buch von manchen Gläubigen gering geſchätzt würde, ihn ſelbſt der Anmaßung und der Einbildung von einem abſonderlichen Nutzen ſeiner Leiſtung beſchuldigen möge, erzählt er dem Erzbiſchof von Mainz, wie er von Anderen dazu aufgemuntert worden ſey a).

a) Dum rerum quondam sonus inutilium pulsaret aures quorundam probatissimorum virorum. eorumque sanctitatem laicorum cantus inquietaret obscoenus. a quibusdam memoriae dignis fratribus rogatus maximeque cuiusdam uenerandae matronae uerbis nimium flagitantis nomine iudith. partem euangeliorum eis theotisce conscriberem. ut aliquantulum huius cantus lectionis ludum secularium uocum deleret. et in euangeliorum propria lingua occupati dulcedine. sonum inutilium rerum nouerint declinare. petitioni quoque iungentes querimoniam. quod gentilium uates. ut uirgilius — caeterique quam plurimi suorum facta decorarent lingua natiua — nostrae etiam sectae

Laut dieſer Erklärung ſtand bei den Freunden, die ihn zu ſeinem Verſuch bewogen, in erſter Linie der Wunſch, durch chriſtliche Dichtungen anſtößige Volkslieder zu verdrängen, und erſt in zweiter Linie ſtand die Erwägung, daß es an und für ſich eine Ehrenſache der Nation ſey, Jeſu Worte und Thaten in der Mutterſprache mit dichteriſchem Schmuck wiederzugeben. Jene Volkslieder (laicorum cantus) ſchildert Otfried theils als res inutiles und ludus secularium vocum, theils als cantus obscoenus; es wäre möglich, daß damit eine und dieſelbe Art von Liedern gemeint iſt; doch ſcheint es wahrſcheinlicher, daß zweierlei Gattungen unterſchieden werden ſollen, einmal Schnurren und Schwänke, Wanderlieder u. dgl. (inutiles res), ſodann Liebeslieder gemeinen Schlags (cantus obscoenus); dabei verſteht ſich indeſſen von ſelbſt, daß die Anſicht jener „bewährteſten" Männer, trotz ihrer „Heiligkeit", nicht ohne Weiteres auch das Urtheil unſerer Zeit iſt, für welche das jenen Anſtößige ſogar mannichfachen Werth haben könnte. Da aber einmal bei dem alſo ſchon dazumal liederreichen und ſingluſtigen deutſchen Volke Lieder verdrängt werden ſollten, ſo mußte man dieſen andere Lieder entgegenſtellen, und zwar ſingbare Lieder, Volkslieder. Wollte man, von dieſem Schluß ausgehend, ſich von Otfried's Dichtungen im voraus eine Vorſtellung machen, ſo würde man ſich ſehr irren; gerade das Eigenthümliche des Volkslieds vermiſſen wir bei ihm, indem theils der Stoff, den er behandelt, theils die ſprachliche und poetiſche Form, mit der er zu ringen hat, ihn von jener Liedergeſtalt abführt. Ueber die Sprache klagt er: lingua haec velut agrestis habetur, dum a propriis nec scriptura nec

---

probatissimorum uirorum facta laudabant iuuenci — caeterorumque multorum. qui sua lingua dicta et miracula christi decenter ornabant. nos uero quamvis eadem fide. eademque gratia instructi. diuinorum uerborum splendorem clarissimum proferre propria lingua dicebant pigrescere. Graff, S. XXVII. f.

arte aliqua ullis est temporibus expolita (S. XXXI.); und verwundert ſich höchlich, daß große, weiſe, gewandte Männer alle ihre Vorzüge zur Ehre einer fremden Sprache verwenden und in der eigenen nicht ſchreiben, während es ſich doch gebührte, daß das menſchliche Geſchlecht, ſey's in verdorbener, ſey's in kunſtreicher Sprache, den Schöpfer aller Dinge lobe, der ihm das Muſikwerkzeug der Zunge gegeben, um das Wort ſeines Lobes ertönen zu laſſen, der nicht die Schmeichelei geglätteter Worte bei uns ſucht, ſondern fromme Stimmung des Gedankens und die Menge der Werke mit frommer Bemühung, nicht der Bemühungen eiteln Sklavendienſt. In dieſer Aeußerung fließen auf merkwürdige Weiſe Verſtand und Unwiſſenheit, Wohlmeinen und Ungerechtigkeit in einander; er will der Mutterſprache das Wort reden, und verkennt ſie doch, weil er theils die alten Heldenlieder und ſogar ſchon vorhandenen Verdeutſchungen der Evangelien überſieht, theils für lateiniſche Sprachform unbewußt eingenommen iſt.

Ueber die dichteriſche Form ſpricht ſich Otfried außerdem, daß er den Reim als nothwendiges Erforderniß ohne Weiteres vorausſetzt, gar nicht aus, und doch iſt dieſelbe nicht bloß äſthetiſch und litterariſch, ſondern auch in religiöſer Hinſicht von Wichtigkeit. Wir halten bei den folgenden Bemerkungen den letzteren Geſichtspunct feſt. Die deutſche Dichtung vor Otfried entbehrte aller ſtrophiſchen Gliederung; das Gebundene der Rede beſtand nur in Hervorhebung ſtärker betonter Sylben und Verbindung von je 2—4 Wörtern durch Allitteration oder Stabreim, d. h. durch gleiche Anfangsbuchſtaben. Dieſe im Großen freie, nur im Kleinen gebundene Form war der älteſten deutſchen Dichtung von heidniſcher Zeit her eigenthümlich; nicht nur Heldenlieder, ſondern auch Zauberſprüche und Göttergeſänge trugen dieſes Gewand; unter den fünf allitterirenden Gedichten in althochdeutſcher Sprache, die noch vorhanden ſind, gehören zwei dem Heidenthum noch völlig an, während die übrigen we-

nigſtens noch auf der Grenze zwiſchen Heidenthum und Chriſtenthum ſtehen [a]). Nachdem das Chriſtenthum eingeführt war, wurde dieſe Form nach und nach als weſentlich heidniſch angeſehen und verlor ſich theils durch abſichtliche Verdrängung, theils wegen unbewußter Vernachläſſigung, in dem früher chriſtianiſirten Süddeutſchland etwas früher, in Sachſen ſpäter, jedenfalls gegen das Ende des neunten Jahrhunderts; der altſächſiſche Heliand trägt noch ganz die alte Form mit dem Stabreim [b]). Otfried dagegen verläßt dieſelbe; nur als verlorne Nachklänge kommen bei ihm ſeltene Spuren des Stabreims noch vor, von denen Wackernagel a. a. O. aus einleuchtenden Gründen vermuthet, daß ſie aus älteren Liedern entlehnt ſeyn dürften; z. B. wo der Engel zu Maria geſandt wird, iſt der Weg, den er macht, ſo beſchrieben (I, 5, 5):

Floug er súnnun pad. sterrono straza. uuega uuólkono.

Hingegen ſchließt ſich Otfried, wie Wackernagel genauer nachgewieſen hat, an die Form der lateiniſchen Kir-

---

a) Raumer a. a. O. S. 26 f. 139.

b) Der Stabreim hat ſich in einer Anzahl ſprüchwörtlicher Redensarten bis in die heutige Mundart herein erhalten, und wir fühlen denſelben noch etwas an von der urſprünglichen Kraft und Schönheit dieſer Redeform. Bezeichnend für Luther's urkräftige deutſche Natur und echt volksthümliche, körnige Sprache iſt es, daß gerade bei ihm ſo viele allitterirende Redensarten ſich finden, wie ſchwerlich bei irgend einem andern deutſchen Schriftſteller. Folgende Beiſpiele ſind ausſchließlich aus Luther geſammelt, theils aus der Bibelüberſetzung, theils aus ſeinen Liedern, Predigten und anderen Schriften: Leib und Leben, Haus und Hof, Nutz und Noth, Stecken und Stab, frei und fromm, Wehr und Waffen, Wort und Werk, Geiſt und Gaben, Hut und Hirte, Fried' und Freud', ſanft und ſüß, Schutz und Schirm, toll und thöricht, Dornen und Diſteln, ledig und los, tichten und trachten, ganz und gar, Land und Leute, ſingen und ſagen, Kiſten und Kaſten, ſich wägen und wiegen laſſen von allerlei Wind der Lehre.

chenlieder an, wie ſie in den ambroſianiſchen und noch mehr in den ſpäteren gereimten Hymnen ausgebildet war, mit Gliederung in Strophen, deren jede in vier Zeilen von je vier Jamben zerfällt, wobei der Endreime je zwei Zeilen bindet; z. B.

O lux beata Trinitas
et principalis unitas,
iam sol recedit igneus,
infunde lumen cordibus.

Nach dem Vorbild dieſer, allen Geiſtlichen geläufigen, vom Gottesdienſt her auch den Laien bekannten Form hat auch Otfried Strophen gebildet von je vier Zeilen, welche letztere ſich paarweiſe reimen, jedoch anſtatt der vier Jamben vier Hebungen haben; zwei dieſer Hebungen ſind gewöhnlich durch den Accent wieder höher betont, wodurch ſich die Sprachform der allitterirenden Poeſie einigermaßen nähert. Als Probe möge die Bitte des kanaanäiſchen Weibes um Heilung ihrer Tochter hier ſtehen, eine Strophe, welche zugleich von der Schönheit der Sprache Otfried's, ihrer Vocalfülle und Conſonantenweichheit Zeugniß zu geben geeignet iſt (III, 10, 31 ff.):

Heili dóhter mina
thuruh ginâda thina,
dúa mir thaz gimúati a)
thuruh thin sélbes guati.

Während nun Otfried's Werk in der Geſchichte der deutſchen Nationallitteratur als älteſtes hochdeutſches Gedicht in Reimſtrophen Epoche macht, hat es für uns in dieſer Hinſicht Bedeutung als erſter und zwar erfolgreicher Verſuch, die deutſche Poeſie auch in der Form chriſtlich umzubilden, ſofern einerſeits die allitterirende Form, als Ueberlieferung aus heidniſcher Vorzeit, von da an entſchieden aufgegeben iſt, andererſeits hingegen die deutſche Dichtung ſich an

a) gimuati, Wohlthat.

die zwar aus der Fremde eingeführte, aber durch den Gebrauch der Kirche längſt eingebürgerte und geheiligte Form des lateiniſchen Kirchenliedes anſchließt.

Der Titel des Werks heißt in der lateiniſchen Dedication „Liber Euangeliorum domini gratia theotisce conscriptus", im Deutſchen ſelbſt „Euangeliono deil", ein „Theil der Evangelien", weil aus den Evangelien nicht Alles gegeben iſt. Graff hat ſeiner Ausgabe den Titel „Krist" vorangeſtellt, ohne denſelben auch nur durch ein Wort zu begründen; es wird beſſer ſeyn, dieſen neu erfundenen Titel, der nur verwirren könnte, zu verlaſſen und zu dem Namen zurückzukehren, welchen ſchon der erſte Herausgeber, Flacius, gewählt hat: Evangelienbuch.

Die Eintheilung in fünf Bücher hat Otfried, wie er ſelbſt ſagt, im Hinblick auf die fünf Sinne gemacht, denn „was wir durch die fünf Sinne fehlen, ſoll durch Leſung dieſer fünf Bücher wieder gut gemacht und jeder Sinn dadurch aufs Himmliſche gerichtet werden." Die Anordnung iſt näher folgende: Das erſte Buch erzählt die Geburt Jeſu mit den derſelben zunächſt vorangehenden und nachfolgenden Ereigniſſen und ſchließt mit dem Auftreten Johannis des Täufers; alles das vorzugsweiſe nach Matthäus. Das zweite Buch hingegen folgt größtentheils dem Johannes: es holt weiter aus und beginnt mit dem Worte, das ewig bei Gott war, nun aber Fleiſch geworden iſt; nach kurzem Rückblick auf die Kindheitsgeſchichte wird ſodann die Verſuchung erzählt, die Berufung der Apoſtel, die Hochzeit zu Kana, die Reinigung des Tempels, die Geſpräche mit Nikodemus und der Samariterin. Nun wird der Faden des erſten Evangeliums wieder aufgenommen, um theils die Krankenheilungen kurz zuſammenfaſſend zu berichten, theils die Bergpredigt ausführlich wiederzugeben. Das dritte Buch theilt eine Auswahl aus den Wundern und aus den Reden Jeſu mit. Das vierte, weitaus ſtärkſte Buch erzählt die Leidensgeſchichte ausführlich, worauf das fünfte, nach einer Einleitung über den Grund des Todes Jeſu am Kreuz, die

Auferſtehung und Himmelfahrt nebſt den Erſcheinungen des Auferſtandenen berichtet und mit Beobachtungen über die letzten Dinge ſchließt. Die Betrachtung erhebt ſich endlich zum Gebet, worauf der Dichter im letzten Kapitel einen Rückblick auf das mit Gott vollendete Werk wirft, alle Frommen bittet, was darin gut und brauchbar ſey, als Gottes Gabe dankbar anzunehmen, was darin nicht angemeſſen ſey, ihm ſelbſt zur Laſt zu legen; zuletzt dankt er Chriſto für den ihm geleiſteten Beiſtand.

Dieſe Verarbeitung der vier Evangelien in ein Ganzes iſt offenbar auf ſelbſtändiges Nachdenken gegründet. Wenigſtens nimmt die oben erwähnte Evangelienharmonie des „Tatian" einen ganz anderen Gang. In der althochdeutſchen Ueberſetzung der letzteren iſt z. B. der Stammbaum Jeſu unter Verbindung des Matthäus mit Lukas ſo behandelt, daß die bei beiden zuſammengenommen vorkommenden Namen möglichſt vollſtändig aufgezählt ſind. Ganz anders Otfried, der hierin mit dem altſächſiſchen Heliand übereinſtimmt; er erwähnt 1. K. 3. thie Kristes altmaga, Chriſti Altvordern, und ſein edles Geſchlecht, thaz sin adalkunni, nennt aber nicht mehr als vier Namen ausdrücklich, nämlich Adam, „den erſten Mann, den berühmten Altvater" (V. 5 f.), ſodann Noah, als zweiten Stammvater, drittens Abraham, „den Gottgeliebten, der wegen ſeines Gehorſams nun ſo hoch geehret wird", endlich David, „der durch ſeine Milde und Mannestugend ein berühmter König wurde". Wie durchdacht die Auswahl gerade dieſer drei Namen als Markſcheide der Zeiten und als berühmteſte Ahnen des edeln Geſchlechtes Chriſti iſt, das ſpringt in die Augen, zumal der Dichter das Volk im Auge hat, dem die vielen unbekannten Namen nicht nur nichts nützen, ſondern eben die merkwürdigen Männer in Schatten ſtellen konnten. Auch ſonſt vermeidet es Otfried, eine größere Anzahl von Fremdnamen einzuführen, zieht vielmehr der Nennung von Namen eine allgemeine Bezeichnung vor, z. B. wo Herodes und Zacha=

rias vorkommen, ſelbſt bei Joſeph, der das erſte mal, wo er erwähnt wird (I, 8.), nicht mit Namen genannt iſt, ſondern erſt ſpäter (K. 11.).

Ein ferneres Zeichen von Planmäßigkeit iſt der Umſtand, daß Otfried, da er einmal alle Hauptwahrheiten des Chriſtenthums den Hörern oder Leſern ſeiner Lieder nahe legen will, je bei Thatſachen der Erzählung, die ihm dazu geeignet ſcheinen, inne hält, um andere Thatſachen oder gewiſſe Lehren der Offenbarung anzuknüpfen. So weiſt er bei der Verſuchungsgeſchichte Jeſu auf die Verſuchung im Paradies zurück und erzählt (II, 5 f.) den Sündenfall ausführlich; aus Anlaß der Krankenheilung am Teich Bethesda erklärt er (III, 5.), daß Krankheiten von Sünden herkommen; die Worte des Engels bei der Himmelfahrt geben ihm Gelegenheit zu einer andächtigen Betrachtung über Gericht, Verdammniß und Seligkeit (V, 19 ff.). Nicht ſo natürlich als an letzterer Stelle knüpft Otfried häufig das Lehrhafte an die Erzählung an; es iſt nämlich eine Eigenthümlichkeit, in welcher er zwar von dem altniederdeutſchen Heliand abweicht, die aber deſto mehr mit der Denkungsart ſeines Zeitalters übereinſtimmt, daß er in der Geſchichte überall einen höheren oder tieferen Sinn ſucht und demgemäß die Erzählung durch Einſchaltungen unterbricht, welche das Erzählte bald moraliter, bald spiritaliter oder mystice auslegen. Z. B.: Die Heimkehr der Weiſen in ihr Vaterland „mahnt uns daran (I, 18.), daß wir uns bemühen ſollen und unſer eigen Land ſuchen, das Land des himmliſchen Paradieſes, wo Leben iſt ohne Tod, Licht ohne Dunkel, ewige Wonne; das haben wir verlaſſen" u. ſ. w. Ein Beiſpiel vollſtändiger Umdeutung nach allen Einzelheiten iſt der Einzug in Jeruſalem (IV, 5.): Der Eſel, auf dem Jeſus reitet, ſoll die Menſchen bedeuten, ihrer Dummheit, Lüſternheit und Sündenlaſten halber; der Oelberg, von welchem herab Jeſus kommt, bezeichnet die Höhe ſeiner Gnade; die zwei vorausgeſandten Jünger ſtellen Lehrer vor, welche

die zwei Gebote Jeſu, Liebe Gottes und des Nächſten, vortragen. Chriſtus ſoll im Herzen ſitzen, allein er kann nicht darin wohnen, es ſey denn, daß die Lehrer ihre Kleider auf dich legen (wie dort auf den Eſel), d. h. das Vorbild ihrer Sitten dir auferlegen, dann aber leitet dich der Herr mit Luſt zu der Burg, zu den gar hohen Mauern, zur feſten Stadt des hohen Himmelreiches; wohl dem, der dort iſt! Die große Menge, die ihm entgegen Kleider hinbreitet, iſt die Heeresmacht der Märtyrer; ſie warfen ohne Wank ihrer Seelen Gewand, des Leibes Gebrechlichkeit von ſich; der Tod war ihnen Wonne durch Gottes Minne; Chriſtus hat's ihnen ſüß gemacht, daß es ihnen wohl ging. Die Waldeszweige ſind die heil. Schrift, mit dieſen beſtreuen uns den Weg die Gottesmänner. Das Lied, das die Vorausgehenden ſangen („Gelobt ſey, der da kommt" u. ſ. w.), ſagten auch die Nachziehenden: unter ſeinen Getreuen, die vor ſeiner Geburt geweſen ſind, war Keiner, der nicht vernommen hätte, was jetzt vollendet iſt; ſie haben auch ſeiner Gnade vertraut, wie wir die Nachgekommenen." Letzteres iſt in der That ein ſchönes Bild für die Uebereinſtimmung der dem Erlöſer vorangehenden und der ihm nachgefolgten Menſchengeſchlechter als zweier Chöre, die vor und hinter ihm gehen und in Wechſelgeſang ihm zur Ehre einen Lobgeſang anſtimmen. Freilich darf man Folgerichtigkeit bei einer Auslegungsweiſe, die in der Willkür ihr Lebenselement hat, nicht ſuchen. Wie ſchon angedeutet, hat Otfried ſich hierin an kirchliche Meiſter und Muſter gehalten, die in ſeiner Zeit hoch geſchätzt waren; doch bricht ſelbſt in ſolchen, mehr angelernte Schulweisheit athmenden Erörterungen hie und da ſeine friſche dichteriſche Anſchauung in einer ſelbſtändigen geiſtreichen Wendung hervor. Und wenn Gervinus der Meinung iſt, Otfried liebe es eben, ſich ſelbſt predigen zu hören, ſo macht die Darſtellung auf uns vielmehr den Eindruck, Otfried ſey, dem Geiſt ſeiner Zeit gemäß, ſich bewußt, den echten Geiſt des Evangeliums ſelbſt reden zu laſſen. Wenig-

ſtens ſchickt er ſeiner allegoriſchen Auslegung mehr als einmal ein Gebet um Erleuchtung voraus, „damit er, was die Sache bedeute, richtig ausdrücken möge; ſo III, 7, 1 ff., ein Eingang, der dem suspirium vor einer Predigt gleicht, wie es denn manchmal den Schein hat, als ſehe Otfried im Geiſte ſich auf der Kanzel und eine gottesdienſtliche Verſammlung vor ſich, der er theils Auslegung der Schrift, theils Kirchengeſänge an die Hand gibt. Z. B. die Erzählung von dem Beſuch der Maria bei Eliſabeth und dem Hüpfen des Kindes der letzteren im Mutterleib bei dem Gruß der Maria ſchließt I, (6, 15.) ſo:

Nu singemes álle. mánnolih bi barne.
uuola kínd diuri. fórasago mári.
Uuola kínd diuri. fórasago mári.
ia kúndt er uns thia heili. er er gibóran uuari a).

Alles deutet darauf, daß die einfachen, ſich wiederholenden Worte als eine Art Refrain gemeint ſind, der etwa am Feiertag Mariä Heimſuchung ähnlich wie das Kyrie eleiſon vom Volk geſungen werden ſollte. Merkwürdig iſt in dieſer Richtung auch, daß in der heidelberger Handſchrift des Otfried zwei Verſe des fünften Kapitels im erſten Buch (Ankunft des Engels mit der „theuren Botſchaft" an Maria) mit Singnoten verſehen ſind (V. 3 f.):

Tho quam bóte fona góte. éngil ir himile.
braht er thérera uuórolti. diuri árunti.

Ein kurzes Lied, das Otfried ausdrücklich zum Singen empfiehlt, iſt der Lobgeſang der himmliſchen Heerſchaaren, der bekanntlich als das „Gloria" ſchon in der griechiſchen und altlateiniſchen Kirche zu den Erſtlingen der chriſtlichen Hymnen gehört hat; er ſagt darüber (I, 12, 29 f.):

„Wir ſollen üben dieſen Geſang, der bei Gott gar angenehm iſt,
Denn Engel haben uns zum Muſter ihn gebracht vom Himmel."

a) „Nun ſingen wir alle, Jeder männiglich mit Kindern: Wohl (willkomm), theures Kind, ruhmvoller Prophet! Er hat uns das Heil verkündet, eh' er geboren war."

Merkwürdig iſt auch die Schilderung des Lobgeſangs beim Einzug Jeſu in Jeruſalem (IV, 4, 41 ff.), wie das Volk „anhob hohen Geſang viel ſchön, Seiner würdig", wie „das gute Volk einmüthig ſang dieſes Liedes Wonne, Alle mit einer Stimme; das ſtimmten mit rechtem Ernſt an die vorderen Leute, und daſſelbe erwiederte ihnen auch die nachziehende Menge." Iſt es hier doch, als zöge ein zahlloſes Heer vorüber mit lautem Volksgeſang im Wechſel der Chöre, und man fühlt aus den Worten „thesses liedes uuunna" die fröhliche Singluſt des liederreichen deutſchen Volkes lebhaft heraus.

Endlich iſt (V, 19.) in das länger gedehnte Lied über das Gericht ein regelmäßig wiederkehrender Refrain verflochten, von dem ſich wohl vermuthen läßt, daß er für einen Chor zum Singen beſtimmt geweſen ſey, während das Uebrige von Einem recitativiſch vorgetragen werden ſollte. Jedenfalls mußte in einer Zeit, wo die Kunſt des Leſens ſelten, die Mittel dazu koſtbar waren, ein Lied, falls es überhaupt bekannter werden ſollte, mehr durch Singen und Sagen als durch Leſen ſich verbreiten. Und da Otfried dem Geſang anderer Lieder entgegenarbeiten wollte, ſo müſſen ſeine Dichtungen wenigſtens theilweiſe zum Singen beſtimmt geweſen ſeyn.

Bisher haben wir die Arbeit Otfried's vorzugsweiſe nach ihrer formellen Seite geſchildert, nach der Anordnung des Ganzen, der dichteriſchen Form, der Beſtimmung für Geſang. Wir treten nun den Sachen ſelbſt und der poſitiven Eigenthümlichkeit näher, und hier fällt uns zuerſt die Vereinigung demüthiger Frömmigkeit mit verſtändig überlegender Prüfung ins Auge.

Die erſtere ſpricht aus den Gebeten, die Otfried ſo häufig einfließen läßt, wobei er bald als Dichter ſein Werk, bald einfach als Chriſt ſeiner Seele Seligkeit zum Anliegen hat. Das erſte „Kapitel" (ein allerdings mehr proſaiſcher als poetiſcher Titel für die Theilſtücke, in welche die

Bücher zerfallen) iſt eine Art Vorwort und Rechtfertigung ſeines Unternehmens. Ehe jedoch darauf zur Sache ſelbſt geſchritten wird, bittet der Dichter in einem Gebet (2. Kap.) Gott um ſeinen Beiſtand zu dem Werk: „Wohlan, mein Herr! (ich bin ja dein Knecht, die arme Mutter mein iſt dein eigen) thue deinen Finger an meinen Mund, lege deine Hand an meine Zunge, daß ich dein Lob ertönen laſſe, die Geburt deines Sohnes, meines Herrn, — daß ich im Singen und Sagen (in theru sagu) nicht verirre, — daß ich nicht ſchreibe um Ruhmes willen, ſondern zu deinem Lobe!" Im Schlußkapitel dagegen bittet er Chriſtum um Vergebung für die Fehler ſeines Werkes, die er durch Unfleiß etwa verſchuldet habe. Immer aber iſt ihm das Wichtigſte, daß er „immer unter den treuen Knechten Gottes ſeyn" und nicht „im Himmelreich bei den ſeligen Seelen" bleiben dürfe (I, 2, 43. 58.). Mit dieſer andächtigen und gewiſſenhaft frommen Geſinnung iſt übrigens bei ihm ein nüchternes Sichten und Prüfen, ja eine überwiegende Thätigkeit verſtändiger Ueberlegung vereinigt. Otfried geht, wie oben geſagt, planmäßig zu Werke, überlegt (zum Theil vor unſern Augen) Mittel und Wege zu ſeinem Ziel, und wie er z. B. über die deutſche Sprache überhaupt nachgedacht hat, ſo beſinnt er ſich er zuweilen mitten in ſeinem Gang über den beſten Ausdruck für den betreffenden Gegenſtand, klagt auch wohl (z. B. V, 14 3.), wie ſchwer es ſey, das, was ihm vorſchwebt, mit „fränkiſchen Worten" auszudrücken. Aber nicht auf den ſprachlichen Ausdruck allein, auch auf den Inhalt und die Sache ſelbſt wendet ſich ſeine Prüfung: nachdem er die Flucht nach Aegypten erzählt hat, fährt er (I, 19.) fort: „In Büchern thut man kund, daß er (Jeſus) vier Jahre dort geweſen ſey, Einige ſagen auch, er war zwei Jahre dort; den Glauben (d. h. was darin für wahr zu halten ſey) laſſe ich dem, der es hier lieſt; nicht ſchreibe ich übereilt (in urheiz, urhitzig, ſtürmiſch), was ich nicht gewiß weiß; ob ich es gewiß wüßte, ſo ſchriebe ich es hier feſt,

doch mag man wiſſen die Jahre, wie man ſie hier zählt“ (zu zählen pflegt). — Das klingt freilich proſaiſch genug, und zudem erſcheint es kleinlich; doch müſſen wir die zwar ſchwachen und an einem geringfügigen Gegenſtand zu Tage kommenden Anſätze ſelbſtändiger Prüfung und Kritik als Beweis dafür anerkennen, daß die Einſeitigkeit einer bloßen gemüthlichen Frömmigkeit ohne verſtändiges Element ebenſowohl ausgeſchloſſen iſt, als eine kalte Verſtändigkeit ohne Frömmigkeit. Otfried zeigt inſofern eine geſunde Natur, welche wir als gutes Vorzeichen für den Beruf der Deutſchen in Beziehung auf das Chriſtenthum gelten laſſen mögen.

An der Art und Weiſe, wie die evangeliſche Geſchichte ſelbſt dargeſtellt wird, muß dem aufmerkſamen Leſer vor Allem der Umſtand auffallen, daß Otfried die Perſonen, Gegenden und Sachen ſo viel als möglich in die Geſtalt ſeiner Heimath und ſeiner Zeit kleidet, mit einem Wort, daß das Evangelium bei ihm in deutſch-mittelalterlicher Geſtalt auftritt. Merkwürdig iſt ſchon die Bezeichnung der Wüſte: Johannes der Täufer faſtet in Waldeseinöde (I, 10, 28.); er iſt die Stimme eines Rufenden in uuástinnu uualdes, in Waldeswüſte (I, 23, 19. und 27, 41.) Das bringt nicht das Bild einer ſyriſchen Sandwüſte oder des ſteinigen Arabiens vors Auge, ſondern das Bild von Urwäldern und ſchauerlicher Waldeinſamkeit, wie ſie in jenen Zeiten in Deutſchland noch häufig anzutreffen ſeyn mochten. Wie die unbewohnte Einöde, ſo ſtellten ſich auch die Wohnungen der Menſchen und ihre Städte, ſo weit ſie in den Evangelien vorkommen, bei Otfried eben in der Art und Weiſe dar, wie er ſie in ſeinem Land und zu ſeiner Zeit kennt: Bethlehem, Nazareth, Jeruſalem heißen bei ihm Burgen, wohl auch Caſtelle. Die Hirten bei Bethlehem ermuntern einander nach der Botſchaft des Engels, in die Stadt zu eilen, mit den Worten (I,13,3.):

Ilemes nu álle. zi themo kástelle.

und die Bewohner Jeruſalems heißen (IV, 4, 60.) burgliuti. Auf dieſe Weiſe wird der Schauplatz des Lebens Jeſu der

Einbildungskraft jener deutſchen Zuhörer oder Leſer nahe gerückt, damit aber wurde die Geſchichte ſelbſt auch den Gemüthern näher gebracht, ſofern man ſich die paläſtiniſchen Städte wie Burgen der Heimath mit Thürmen, Mauern und Zinnen vorſtellen durfte. Auch das häusliche Leben finden wir gerade ſo geſchildert, wie es bei den Deutſchen damals ſeyn mochte: Die Jungfrau Maria, eine „Edelfrau", deren Ahnen ſämmtlich Könige geweſen ſind, wohnt in einem Palaſt (palinza); wie der Engel eintritt, trifft er ſie „trauernd, den Pſalter in den Händen; da ſang ſie bis zu Ende, indeß ſie feine Tücher wirkte koſtbaren Garnes; das that ſie ſo gerne" (I, 5, 7 ff.) Das Bild dieſes Stilllebens erinnert lebhaft an die homeriſchen Heldenfrauen, welche ſich auch eine Ehre daraus machen, bei feiner Arbeit am Webſtuhl zu ſitzen; „daß Maria dabei geiſtliche Lieder ſingt, iſt freilich nicht homeriſch, ſondern chriſtlich deutſch" a).

---

a) In Betreff der Maria weicht Otfried, indem er der kirchlichen Ueberlieferung ſeiner Zeit folgt, von den Angaben der Evangelien darin ab, daß er ſie äußern läßt, ſie habe ſich feſt vorgenommen, „einzeln" (einluzzo), d. h. unverehelicht zu bleiben (a. a. O. V: 39.); auch in der Verehrung der Maria folgt der Dichter dem Zuge ſeiner Zeit, wenn er bei der Stammtafel Jeſu (I, 3, 26.) ſagt:

Thie (dieſe „edlen Helden", Abraham, David u. A.)
Thie uuárun uuúrzelun. thera sáligun blûomun.
  múater thera márun. thera gotes drút thiarnun:
Ih méinu sancta máriun. kúnigin thia richun.
  sia ist engilu ménigi. in himile érenti.
So uuer so in érdriche. ouh sálida suache.
  irbiat er ira gúati. michilo ótmuati.

Daß, wer auf Erden Heil ſucht, der Güte der Maria, dieſer „treuen Gottes Jungfrau", viel Ehrfurcht erweiſt, iſt ſchon katholiſche Heiligenverehrung. Das echt dichteriſche Bild der Maria aber als einer „ſeligen Blume," aus der Wurzel edler Heldenahnen entſproſſen, hängt vermuthlich damit zuſammen, daß im Mittelalter, vermöge einer Art Naturdienſt, manche Blumen und Kräuter nach Maria benannt wurden, wie überhaupt der mittelalterliche Cultus der Maria, der „göttlichen Mutter, der

So oft der Tempel zu Jeruſalem erwähnt wird, braucht Otfried den Ausdruck Druhtines hus (Herrenhaus) (II, 11, 4.) oder betohus (Bethaus) (ebendaſ. V. 21.) oder ganz einfach thaz hus (z. B. III, 16, 12.). Bei dieſen Namen konnten ſich deutſche Chriſten jener Zeit unmöglich ein großartiges Prachtgebäude vorſtellen, wie der Tempel zu Jeruſalem war, ſondern nur ein kleines, niedriges Bethaus oder eine Kapelle, wie ſie im neunten Jahrhundert in unſern Gegenden in der Regel geweſen ſeyn mögen, kaum zureichend für eine kleine Gemeinde. Die gleiche Eigenthümlichkeit der Einkleidung zeigt ſich darin, daß die jüdiſchen Prieſter den chriſtlichen Biſchofstitel erhalten. Die Hohenprieſter heißen III, 25, 1. thie biscofa; Kaiphas wird beſchrieben als: ther biscof uuas thes iares (V. 22. 31 daſ.); Zacharias, der einfach Prieſter war, wird biscof betitelt (I, 4, 27.). Indeſſen wechſelt das Fremdwort biscof mit dem echt deutſchen (aus euua, althochdeutſch ê, Geſetz, und uuart zuſammengeſetzten) Namen éuuarto, Geſetzeshüter (z. B. I, 4, 2.), wornach der Hoheprieſter ther furisto éuuarto heißt, (IV, 19, 43.). Weil aber der ſchon damals ſich bildenden Gewohnheit und Regel zufolge die Leſer oder Hörer unter einem Biſchof ſich einen unverehelichten Mann zu denken veranlaßt waren, ſo findet Otfried bei Erwähnung der Eliſabeth als Frau des Prieſters Zacharias für nöthig zu bemerken, derſelbe habe ſich eine Frau erkoren.

---

hülfreichen Jungfrau, der Spinnerin", mitunter auf heidniſche Anſchauungen zurückzuführen iſt; ſ. J. Grimm, deutſche Mythologie. 2. Ausg. Vorr. S. XXXII f. Denn Vergleichung der Maria mit einer Blume iſt auch in der kurzen Strophe ſchön ausgedrückt, womit Hermann von Fritzlar die Predigt auf Mariä Verkündigung ſchließt:

Du rôse in himeltowe
ich bite dich, Mariâ reine jungvrouwe
daz ich nimmer muze insterben,
ich muze in dines liben kindes dinste funden werden.

Fr. Pfeiffer, deutſche Myſtiker des 14. Jahrh. I, S. 112.

— — so thar in lante situ, uuas,
uuanta uuaren thanne thie biscofa einkunne
(denn es waren damals die Biſchöfe verehelicht), I, 4, 3 f. Treten die Prieſter und Hohenprieſter als Biſchöfe auf, ſo erſcheint dagegen Pilatus als Herzog, d. h. als mit ſeiner Gewalt belehnter Stellvertreter des Landesherrn; er heißt (IV, 20, 2.) ther herizoho, wogegen Jeſus der ewige Kaiſer und himmliſche König iſt, z. B. IV, 23, 39:
Antuuuntita lindo. ther keisor éuuinigo thó.
ther kuning himilisgo in uuár. themo hérizoha thar;
ebenſo IV, 24, 10., als Jeſus gekreuzigt wird, nennt ihn Otfried, um den Contraſt recht ſchroff hervortreten zu laſſen, den Kaiſer und himmliſchen König.

Chriſtus wird nämlich von Otfried, der Schrift und Kirchenlehre gemäß, als Gottes eingeborner Sohn anerkannt; wer nicht glaubt in then gotes einegon sun, in sinan einboronon, der iſt ſchon gerichtet (II, 12, 85.); die Leute ſahen in ihm gotes kraft scinan, wie die Sonne ſcheint (II, 11, 29.); er iſt ther suntiloso man (III, 21, 4.). Allein bei gleicher Anerkennung der göttlichen Natur Jeſu Chriſti kann doch ſeine menſchliche Eigenthümlichkeit und geſchichtliche Stellung und Wirkſamkeit auf die verſchiedenſte Art aufgefaßt werden, namentlich je nachdem der Erlöſer vorzugsweiſe als Prophet und Lehrer, oder als Prieſter und Mittler, oder als König und Herr betrachtet wird. Nun iſt die durchgreifende und weit überwiegende Grundanſchauung der Perſon Chriſti, worin der oberdeutſche Dichter mit dem niederdeutſchen im Heliand übereinſtimmt und worin wir eine Eigenthümlichkeit des deutſchen Volks in ſeiner Auffaſſung und Aneignung des Chriſtenthums erkennen, diejenige, wornach Chriſtus als König und Herr erſcheint, als Volkskönig, ſo ſtreitbar, wie milde, „furchtlos und treu." Schon die Namen, welche in dem Gedicht Chriſto gegeben werden, gehören dieſem Gedankenkreis an; zwar gibt Otfried den Namen Jeſus faſt ausnahmslos

mit heilant und legt denſelben in den Worten des Engels an Joſeph im Traum (I, 8, 27.) ſo aus:

Er gihéilit thiz lant. héiz inan ouh héilant.
giheilit thiu sin gúati. allo uuórolt liuti.

Hingegen der eben ſo häufige Ausdruck Druhtin, Herr, bezeichnet Chriſtum als König a).

Der Engel, welcher der Maria verkündigt, daß ſie den Erlöſer gebären werde, ſchildert ihn als den Gottesſohn, deſſen Königsſtuhl (sedal) im Himmel ſteht und dem jeder König in der Welt dienen wird, dem ſelbſt Kaiſer Gaben bringen, zu Füßen fallen und Ehre erweiſen müſſen (I, 5, 46 ff.). Als König wird er geſchildert, da er beim Gericht erſcheint; das jüngſte Gericht beſchreibt Otfried (V, 20.) ganz als den großen, weltumfaſſenden Volkstag, als eine Volksverſammlung, thing (a. a. O. V. 16. 56.). Chriſtus ſelbſt ſitzt als reicher König (kuning richo, V. 13.) in herrlicher Pracht auf unvergleichlichem, hohen Königsſtuhl (V. 14 f.); vor ihm ſitzen auch ſeine Getreuen (druta sine V. 17.), dagegen ſtehen vor ſeinen Augen alle Menſchen, vom Tode auferweckt, gute und böſe; er ſcheidet ſie von einander, ohne daß Jemand darüber fragen, ihm zürnen oder wider ihn murren darf (V. 31 ff.). Die zu ſeiner Rechten ſchaut der König gnädigen

a) Druhtin, gothiſch drauhts, vom Zeitwort driugan, Krieg führen, bedeutet urſprünglich den Kriegsherrn, den Gebieter der Kriegsſchaaren, und läßt ſich ſonach mit dem hebräiſchen Gottesnamen יְהוָה צְבָאוֹת vergleichen, wofür 1 Sam. 17, 45. die claſſiſche Stelle iſt: „Ich komme zu dir im Namen des Jehovah Zebaoth, des Gottes der Schlachtreihen Iſraels.“ Der hebräiſche Gottesname ſpiegelt, wie der deutſche druhtin, die kriegeriſche Heldenzeit ab, wo das Volk ſeinen Gott vor Allem als ſiegsmächtigen Schlachtengott und Kriegsherrn kannte und verehrte, wogegen mit dem Geiſt der Zeiten auch der Sinn der Gottesnamen ſich geändert hat, und zwar ſo, daß die urſprünglich kriegeriſche Bedeutung des betreffenden Gottesnamens erbleichte und nur der allgemeine Begriff der Macht und Oberherrlichkeit im Bewußtſeyn zurückblieb.

Blickes an, ſie warten ſeines Wortes, wenden ihre Augen zu ihm und ſtehen ehrfurchtsvoll; es liegt ihnen ſehr am Herzen, wie er über ſie entſcheide (V. 59 ff.). Da hebt er an ſie zu grüßen mit gar ſüßen Worten voll großer Minne: kommet, ſpricht er zu ihnen, ihr Geweihten und Geſegneten meines Vaters, meine lieben Getreuen (liabun druta mine) (V. 65 ff.) und ſo fort; ein lebendiges Bild des Königs mitten unter ſeinen Mannen, gemäß der deutſchen Sitte. — Als König muß Jeſus nach deutſchen Begriffen dem edelſten Geſchlechte des Volkes angehören, darum legt Otfried ſo großes Gewicht auf die Altvordern (altmaga) Jeſu (I, 3, 2.), auf ſein edles Geſchlecht, thaz sin adalkunni, (I, 3, 4.), darauf, daß die Ahnen der Maria Könige geweſen ſind (I, 5, 7 ff.); ja ſelbſt die Gottheit Chriſti wird unter dieſem Geſichtspunct als „hoha giburt" angeſehen (III, 19, 22.).

Aber wie der rechte König nach Begriffen des deutſchen Volks durch hohe Geburt aus den erſten Geſchlechtern der Nation ausgezeichnet ſeyn muß, ſo muß er auch durch innere Eigenſchaften, hauptſächlich durch Güte, Milde und Freigebigkeit ſeinen Beruf zum Herrſcher beweiſen. David iſt durch ſeine Milde würdig geweſen, König zu werden (I, 3, 19.). Otfried ſtimmt mit dem Heliand darin überein, daß die Segnungen und Wohlthaten, die von Jeſu ausgingen, als milde Gaben und Lehen des Königs an ſeine Getreuen aufgefaßt werden. Als ſie ihm entgegenbrachten „ſiecher Menſchen viele, befangen mit Unmachten, mit mißlichen Suchten", da, ſagt Otfried, „heilte er ſie, trieb auch Sünde von dannen, verlieh ihnen Leben und Gut und gar fröhlichen Muth." Hier (II, 15, 12.) iſt das leh in lib inti guat nicht in dem verſchwommenem Sinn, den das Wort „verleihen" im jetzigen Sprachgebrauch hat, zu nehmen, ſondern in der urſprünglichen beſtimmten Bedeutung einer königlichen Schenkung oder Belehnung. Redet Jeſus in der Bergpredigt zu ſeinen Jüngern, ſo heißt es: „Aufthat er da ſeinen Mund, darin der köſtlichſte Schatz lag, und er

begann ihn auszuſpenden in ſeinen Worten" u. ſ. w. (II, 15, 19 ff.). Seine Reden iſt alſo ein Spenden aus reichem königlichen Schatz, denn er iſt, wie es im Begriff eines Königs liegt, reich an allem Gut, ja er iſt ſelbſt alles Gutes Quell (III, 14, 81 f.):

Uuant ér ist selbo brúnno. ioh alles gúates uuunno.
állaz guat zi uuáre. so floz ſon imo tháre.

Beſonders wird Jeſu Milde und Gnade als echt königliche Eigenſchaft bei jeder Gelegenheit gerühmt: wird er gefragt, ſo gibt er Antwort mit ſüßer Milde (III, 18, 57.); die Geduld, die er beweiſt, die Gnade, die er übt, ſind königliche Tugenden und Rechte.

Die Menſchen ſind, im Verhältniß zu Chriſtus, ſeine Reichsangehörigen. In der Stelle Ev. Joh. 1, 11. wird „ſein Eigenthum" mit eigan und erbi zugleich ausgedrückt, und „die Seinen", die ihn aufnahmen, heißen dort thie sine lantsidilon, ſeine Landſaſſen, Hinterſaſſen, wornach er ſelbſt als Landesherr in feudalem Sinn gedacht iſt. Die Jünger und Freunde Jeſu, die Chriſten, ſind nun diejenigen unter der ganzen Volksgemeinde, die aus freiem Willen ihm, ihrem lieben Herrn und König, mit Dienſt (thionost) und Treue (huldi) zugethan ſind. Gewiſſermaßen gilt ſchon Joſeph in ſeinem Verhältniß zu Maria, indem er gemäß der Ueberlieferung nicht ſowohl als Verlobter und Ehegatte, ſondern als Untergebener und Dienſtmann (thionostman guater, I, 19, 2.) dargeſtellt wird, als Muſter des treuen Gefolgsmannes. Wir finden zwar auch die Ausdrücke „Knecht" und „Herr" gebraucht, z. B. IV, 11, 22., wo Petrus, die Fußwaſchung abzulehnen, ſagt:

ih bin eigan skálk thin. thu bist hérero min.

Allein neben dieſem aus dem Text entlehnten alterthümlichen und morgenländiſchen Begriff des Sklavenſtandes und Knechtsverhältniſſes iſt doch bei Otfried unverkennbar vorherrſchend die Andeutung des deutſch-mittelalterlichen Verhältniſſes eines freien Mannes zu ſeinem Oberherrn, dem er

willig folgt und dient. Die Jünger Jeſu heißen ſeine Schaar, ſuara (IV, 18, 14.), ſeine gisinde, Reiſegenoſſen und Begleiter (IV, 18, 8.), ſein githigini, Gefolge (I, 20, 35.; IV, 18, 14.), ſeine druta, Ergebene, die ihm Treue beweiſen (IV, 12, 9.). Johannes der Täufer ſchon erſcheint als Jeſu thegan, ſein dienender Gefolgsmann (I, 3, 48.), der ihm überall die Wege bereitet, „wie man Herren thun ſoll.“ Otfried nennt den Petrus ebenſo Jeſu thegan (IV, 13, 11.), Andreas gotes thegan guater (II, 7, 24.), den Evangeliſten Johannes (II, 11, 42.) gotes drutman; und vor ſeiner Himmelfahrt ſagt Jeſus den Jüngern: „Nun muß ich euch ſenden, zu meinem Dienſt verwenden; ſaget allem Volk der Welt, was ich euch gebiete“ (V, 16, 21.). Am vollſtändigſten iſt die Stellung des Gefolges zu dem König und ſeine Pflicht gegen ihn in der Stelle dargelegt, wo Jeſus den Jüngern ankündigt, daß einer unter ihnen ihn verrathen werde (IV, 12, 5 ff.): „Alle waret ihr mir ergeben (drut), euch zwölfe hatte ich mir beſonders auserwählt aus der Welt Menge, ihr waret mein Gefolge (githigini), ſo daß ich auch meinen Rath ganz euch kundthat, damit ihr, wenn es darauf ankäme, mir Treue (huldi) leiſtetet; darum allermeiſt habe ich euch gezogen, daß ihr mir nicht Treuloſigkeit (asuih) erwieſet, — und doch hat einer das Herz, daß er an mir dieſe Nacht Verrath übt und meinen Feinden mich in die Hände gibt.“ Hier ſind die Apoſtel ausdrücklich als die Vertrauteſten des Königs dargeſtellt, die aus der großen Maſſe des Volks auserkoren worden ſind, deren Pflicht es eben daher iſt, ihrem Herrn reine Treue ohne Wank und nöthigenfalls Hülfe aus freiem Dankgefühl zu leiſten, und an denen ſonach Abfall, Untreue und Verrath deſto ſchwärzere Schandflecken, deſto ärgere Frevel ſind. Die Tugend des Chriſten iſt demnach aufgefaßt als eine Geſinnung dankbarer Treue und Anhänglichkeit an den milden gnädigen Herrn und König, worin entſchiedenſte Feſtigkeit der Unterwerfung und männlichſte Freiheit der Selbſtbeſtimmung untrennbar und

innig eins ſind. Des wehrhaften Mannes Ehre wird gerade darein geſetzt, daß er ſeinem Gefolgsherrn treu ſey, von ihm nicht abfalle, was ärgſter Frevel und zugleich ſchändlichſte Charakterloſigkeit (asuih) wäre.

Die Anſchauung Chriſti als des Herrn und Königs tritt nirgends in ſchönerer und tieferer Bedeutung auf, als bei ſeinem Tod, und zwar da, wo Otfried den Tod Jeſu nicht lehrhaft, ſondern geſchichtlich betrachtet. Der Dichter faßt nämlich dann den Tod Jeſu nicht als Opfer und als prieſterliche That, ſondern als königliche That, als Heldentod des Königs für ſein Volk. Dieß zeigt ſich ſchon bei der Kindheitsgeſchichte Jeſu aus Anlaß des bethlehemitiſchen Kindermords. Es iſt, als wollte Otfried hier der Anſicht entgegentreten, es ſey des königlichen Kindes nicht würdig geweſen, daß es durch Flucht in Sicherheit gebracht wurde, während andere an ſeiner Statt ſo gräßlich gemordet wurden; aus dieſem Grunde ſchiebt er (1, 20, 31 ff.) im Blick auf die ſpätere Zeit das Folgende ein:

„Ihr junger König iſt nicht lange ausgewichen, hat den Kampf nicht gemieden, als ſeine Zeit da war; — da vergoß er für uns ſein Blut, was ein anderer König nicht thut. Darum folget ihm nun ſo große Schaar, daß kein Menſch auf Erden lebt, der ihre Zahl beſchriebe."

Vollſtändiger iſt natürlich bei der Leidensgeſchichte ſelbſt davon die Rede. Da bemerkt Otfried: „Es kommt uns zu gut, daß der Herr her in die Welt gekommen iſt und für uns hat ſterben wollen, und er der Eine uns das erworben hat, daß wir fortan nicht untergingen alle, vielmehr uns alle ſeine Güte geſammelt hat, die wir irre gingen und zerſtreut waren. Das iſt ein Wunderding über dieſen Weltkreis, ein über alle Thaten wunderbarer Rath: wenn Könige der Welt ſterben für ihre Getreuen (thegana) im Kampf wie ſie, und ritterlich fallen, ſo werden Alle irre, unterliegen im Streit, wer in dieſe Noth ihm gefolgt war, und ſie fallen unvermeidlich unter den Händen der Feinde

durch Schwerter und Speere; ſie müſſen flüchtig werden, nachdem jenes geſchehen, erſchreckt durch ſolchen Fall, in Fluchtgedanken. Als aber Dieſer ſtarb, da hat er uns geſammelt und ſeines Todes Güte hat uns zuſammengefügt; ja durch ſeine Schmerzen haben wir kühnen Muth erlangt, von nun an dem Feind zu widerſtehen, daß wir todesfreudig heimfahren zur eigenen Wohnung ſeit ſeinem Leiden" (III, 26, 32 ff.).

Dieſer Geſichtspunct, von welchem aus Chriſtus als Kriegsheld und tapferer königlicher Heerführer ſeines Volkes erſcheint, iſt vielleicht auch geeignet, einen Umſtand zu erklären, an welchem Gervinus Anſtoß genommen hat; es iſt das, daß „die herrliche Stelle von Jeſu Seelenangſt und ſeiner Jünger Schlaf in der Nacht am Oelberg ganz verwiſcht iſt." Es ſcheint uns, Otfried hat dieſe Stelle abſichtlich übergangen, weil das Zittern und Zagen ein Zug war, der in ſein Lieblingsbild Jeſu, als eines kühnen ſtreitbaren Helden, nicht paßte; deſto nachdrücklicher aber erwähnt er gleich darauf, was zu jener Betrachtungsweiſe freilich ſehr gut paßt, wie ſchwach an Zahl die Schaar derer geweſen ſey, die Jeſum umgaben, im Vergleich mit der „viel breiten Schaar" der Feinde, die gegen ihn anrückten; es iſt nämlich eine förmliche Heerfahrt gegen Jeſum; „entgegen zog ihm eine dichtgedrängte Schaar, gar viele Männer (und ihrer waren nur zwölf) mit Speeren und Schwertern, — Einige trugen auch Stangen und Streitkolben (kolbon) in Händen (IV, 16, 17 ff.). Ganz entſprechend iſt dann die Erzählung, wie Petrus dem Knecht des Hohenprieſters das Ohr abhaut; hier wird der Muth, mit welchem Petrus ſeinen Herrn vertheidigt und ihn aus der Gefangenſchaft retten will, mit allen Ehren erwähnt, und der ganze Auftritt ſo geſchildert, daß man nothwendig kriegsluſtige Zuhörer ſich denkt, denen das Evangelium deſto theurer und werther wird, wenn ſie die Helden deſſelben ſich auch als ſtreitbare,

unerſchrockene Männer und Krieger vorſtellen dürfen. Da heißt es (IV, 17, 7 ff.):

„Keiner iſt, der wider ein ganzes Heer ſeinen Herrn ſo vertheidigte und in Noth ſo kühnlich handelte, der ohne Schild und Speer ſo raſch zur Wehr lief in ſo gefährlichem Gedränge ſeiner Feinde. Er wehrte ſich wacker für ihn, bis ihm der Herr ſelbſt den Kampf verbot; wie ein Mann ſich wehren ſoll und ſeinen Herrn vertheidigen, ſo verfolgte er eifrig Chriſti Feinde."

Auch hier iſt es ſchwerlich ein bloßer Zufall, daß in der abmahnenden Rede, womit Jeſus das Verfahren des Petrus rügt, die Worte fehlen: „denn wer das Schwert nimmt, ſoll durchs Schwert umkommen." So glänzend das Licht iſt, in welches der tapfere Mannesmuth und die edle Gefolgstreue des Petrus bei dem Kampf für ſeinen Herrn geſtellt iſt, ſo ſchwarz wird die ſofort erfolgte Flucht der Jünger in den Worten geſchildert: „Die Jünger ſahen's (daß man Jeſum band) und flohen jählings von ihm, und ließen ſchnöderweiſe den Meiſter allein — und wagten nicht, zu ihm zurückzukehren" (ebendaſ. V. 27 ff.).

Damit halte man wieder die Worte zuſammen, welche Petrus ſpricht, da Jeſus ihn erſtmals warnt vor der Verleugnung und trotz der Verſicherung des Jüngers, eher mit ihm „in den Kerker fahren, ja den Tod ſchmecken zu wollen," ſeine warnende Weiſſagung wiederholt; da redet Petrus „heiße Worte", den kühnen Muth zu zeigen: „Mein gnädiger Herr, ſollt' ich deß werth werden, mit Dienſt es erwerben, daß ich mit dir ſterben dürfte, ſo wäre kein Schwert in der Welt von ſo ſcharfem Biß [a]), auch kein Speer der Art, daß ich mich drum kümmerte; keine Waffe wäre ſo,

---

a) thaz suert — so harto bizenti; im Heliand kommt billes biti, des Beiles Biß, vor, indem die Waffe als lebendiges Weſen erſcheint, gleich einer Schlange, die aus dem Verſteck herausfährt zu tödtlichem Biß.

daß ich mich deßhalb entſchlöſſe und nicht meine Seele gäbe anſtatt der deinen; kein Feind ſo ſchreckbar, den ich ſo fürchtete, daß er mich gar zwänge, dich zu verleugnen" (IV, 13, 41 ff.).

Da meint man einen Kriegsmann vor ſich zu haben, ſo heiße Kampfluſt und tapfern Mannesmuth athmet die Sprache; es iſt, als wäre der Mönch zum Ritter geworden. Doch weht nicht durchweg noch in ſolchem Maß ein kriegeriſcher Geiſt durch das Ganze, wie im Heliand. Wir erkennen im Gegentheil meiſtens den gelehrten Mönch und den Prieſter in Otfried wieder; er gibt Lehre und Predigt Chriſti häufig und in reichem Maße, z. B. johanneiſche Reden, die Bergpredigt u. dergl. a). Dennoch iſt ſo viel gewiß, daß das Bild Chriſti als eines Heldenkönigs und die kriegeriſche Auffaſſung des Lebens und Sterbens Jeſu, welche da und dort zu Tage kommt, auf einer Neigung des Volkes und der Zeit beruht, welchen der Dichter angehört.

Schauen wir noch einmal nach den Zügen in dem Charakterbild Jeſu, welche bei Otfried am klarſten hervortreten, ſo ſind es die bereits als Erforderniſſe königlicher Hoheit erwähnten Eigenſchaften der Güte, Milde und Freundlichkeit, kurz die Humanität der Geſinnung. Dieſe wird, abgeſehen von der Perſon Jeſu ſelbſt, ſchon als weſentliche und bezeichnende Eigenſchaft des Meſſias vorausgeſetzt. Die Abgeordneten der jüdiſchen Volkshäupter fragen den Täufer Johannes bei Otfried (I, 27, 15.): Bistu krist guato? Und auf den Wahn, daß er der Chriſt ſey, hatte ſie neben ſeiner „kräftigen Lehre" namentlich geführt ſeine guati und

a) Es iſt uns nicht ganz klar, wie es kommt, daß Gervinus (Geſchichte der poet. Nationallitteratur der Deutſchen. 2. Ausg. S. 86.) behauptet, die Bergpredigt komme bei Otfried mager weg, er verweiſe auf den Text ſelbſt. — Dieſe Verweiſung ſteht nämlich am Schluß des letzten von den acht Kapiteln, welche die Bergpredigt wiedergeben, und dieſe füllen in Graff's Ausgabe nicht weniger als 17 Quartſeiten!

gomaheiti, Güte und Menſchlichkeit (V, 3 f.). An Jeſu ſelbſt wird überall ſeine Güte gerühmt. Auf dem Gang nach Golgatha hinaus erzählen die um ihn weinenden und klagenden Frauen denen, die Jeſum und die Schächer hinrichten ſollen, daß Jeſus ihnen nur Gutes angeſagt und alles Land geheilt habe, nichts Gutes gebe es in der Welt, das er nicht gewirkt habe; nun wolle man ihn, den Schuldloſen, ſo frech umbringen? warum wolle man ihn denn tödten und in ihm das Gute ſelbſt auslöſchen (thia fruma in imo irlesgen)? „Wenn wir ihn nun miſſen ſollen, ſo mag es Gott erbarmen!" (IV, 26, 11 ff.). Namentlich berufen ſich dieſe Frauen auf ſeine Wunder, und hier, wie in dem unmittelbaren Bericht Otfried's über die Wunderheilungen Jeſu (II, 15.) wird an dieſen Thaten nicht ſowohl das Wunderhafte und Uebernatürliche als den ſtärkſten Eindruck machend hervorgehoben, als vielmehr die in ihnen geoffenbarte Geſinnung der Güte und der erbarmenden, helfenden Liebe. Man möchte auf Grund dieſer Darſtellung ſagen, bei dieſer, den tiefſten Eindruck hinterlaſſenden, reinen Güte und allgemeinen Liebe in Herz und That wurde das Wunderbare an den Thaten als etwas Natürliches angeſehen.

Dieſer Auffaſſung des Charakters Jeſu entſprechend, fordert Otfried von den Chriſten vor Allem Demuth gegen Gott, Liebe und Güte gegen den Nächſten. In der Zuſchrift an ſeine beiden St. galler Freunde hebt er hervor, Chriſtus habe es ſeinen Jüngern ausdrücklich geboten, thaz man sie minnoti, daß man ſich unter einander lieben ſolle (B. 148.). In dem Kapitel, wo er die Rückreiſe der Weiſen in ihre morgenländiſche Heimath auf die Reiſe des Chriſten zur ewigen Heimath deutet, ſagt er, was zu dieſer Reiſe erforderlich ſey, und ſtellt unter dieſer Form die Lebenspflichten des Chriſten zuſammen: „Jenes Pfades Süßigkeit erfordert reine Füße; Sitte muß ſeyn in dem Mann, der auf demſelben wandelt. Du ſollſt haben Güte und viele Demuth im Herzen und wahre Liebe. Thue zum Schmuck hinzu

ſchöne Entbehrung und ſey gehorſam dem Guten, höre nicht auf dein Herz. In des Herzens Schrein laß dieſer Welt Luſt nicht hinein, fliehe die Gegenwart, ſo kommt dir Gutes zu Hand" (I, 18, 35 ff.). Uebrigens iſt in Betreff der hier empfohlenen Entbehrung zu bemerken, daß hiebei, dem Geiſt des Ganzen zufolge, nicht mönchiſche Aſceſe verſtanden zu ſeyn ſcheint; wir finden bei Otfried die Vorſtellungen von ſelbſtgemachter Heiligkeit und außerordentlichen Vorzugspflichten nicht ausgebildet; ſeine Sittenlehre iſt einfach, ins Leben eingreifend, für einfache Lebensverhältniſſe geeignet, indem er vor Allem brüderliche Liebe empfiehlt, als die Begleiterin zur Heimath, Zuſchrift an Hartmuth und Wernbert (V. 129 ff.):

Minna thiu díura. theist káritas in uuára.
bruaderscaf ih ságen thir eín. thiu gileítit unsih heím.
Oba uuir unsih mínnon; so birun uuir uuérd mannon.
ioh mínnot unsih thráto. selb drúhtin unser gúato.

Wir müſſen nach ihm Chriſto Dank erzeigen durch Fleiß in guten Werken, damit ſein Tod nicht durch unſere Schuld vergebens für uns ſey (III, 26, 61 ff.). Indeſſen ſo eifrig Otfried auf gute Werke dringt, ſo ſpricht er doch an einer Hauptſtelle die Wahrheit kräftig aus, daß der Menſch nicht durch ſeine Werke die Seligkeit erlangen könne, ſondern nur durch die Gnade Gottes. Auf dieſe Stelle hat ſchon Flacius einen großen Werth gelegt und geſagt: „Er bekennet auch in der Vorred ſeinen Glauben, und wahre entliche meinung oder hauptſumma dieſes ganzen Buchs —, nämlich, das wier ohne unſer Werke lauter umſonſt, durch Chriſtum ſeelig werden." Im zweiten Kapitel des erſten Buchs betet nämlich Otfried um Gottes Hülfe zu dem begonnenen Werk und ſagt hier (V. 39 ff.):

„Wenn du einſt aus der Menſchen Menge ausſcheideſt dein Gefolge (githigini), ſo laß mich dann, o Herr, mit

deinen Getreuen immer ſeyn, ja laß mich hier mit Zierde in meiner Zunge dienen, und in jeder Zunge, in der ich irgend kann. Daß ich im Himmelreich dir, Herr, immer gefallen möge und immer mich freuen dürfe vor deinem Angeſicht mit deinen Engeln, das kommt nicht durch meine Werke, ſondern wahrhaftig durch deine Gnade."

— thaz nist bi uuerkon mineu,
suntar rehto in uuaru bi thineru ginadu.

Hier wird unverkennbar die Seligkeit auf die Gnade Gottes in Chriſto gebaut, nicht auf Werke, und letztere ſelbſt werden zugleich deutlich bezeichnet als „Früchte der Gerechtigkeit, die durch Jeſum Chriſtum geſchehen in uns zur Ehre Gottes" (Phil. 1, 11.). Auf ähnliche Weiſe ſpricht ſich Otfried aus, wo er die Begnadigung des Schächers am Kreuz erwähnt; es ſchließt ſich dort an die Erzählung ein Gebet an, worin es heißt (IV, 31, 27 ff.):

„O Herr, thue auch mir die Gnade mit Macht, die du in deiner Güte dem Schächer gethan haſt. Ich bin, o Herr, ohne Zweifel gar ſehr verloren, ich habe demſelben nachgethan, ja ihn erreicht mit Sünden; meiner Miſſethaten iſt unermeßlich viel. Doch deine Gnade iſt wahrlich noch viel mehr und überwieget Alles. So oft ich zum Böſen mich bewegte, hat ſie dem Schaden mich entriſſen, den ich oft empfand. Mache es nun feſt, o Herr, daß mir Ehre fürder nicht mangle; auf ewig erbarme dich mein, daß ich dein emſiger Knecht ſey."

Von dieſen echt evangeliſchen Anſichten über Sünde und Gnade, Glauben und Werke, welche der Sittenlehre Otfried's zu Grunde liegen, gehen wir dazu über, eine vorwaltende Eigenthümlichkeit des Dichters noch ausdrücklich hervorzuheben. Dieſe beſteht, übereinſtimmend mit der Auffaſſung des Charakters Jeſu, darin, daß Otfried ſtets das einfach Menſchliche mit lebendigem Gefühl und unverkennbarer Liebe hervortreten läßt. So zeichnet er z. B., nachdem er die Geburt Jeſu erzählt hat, die zarte, ſelige Mutter-

liebe der Jungfrau Maria mit lieblicher Freude (I, 11.), es iſt, als habe man ein altdeutſches Gemälde der heiligen Familie mit all ſeinem rührenden kindlichen Ausdruck vor Augen. Das Gegenſtück hiezu iſt ſodann der Kap. 20. erzählte Kindermord zu Bethlehem, wo der äußerſte Mutterſchmerz in ergreifender Art geſchildert iſt. Damit verwandt iſt ferner die (I, 22.) mit fühlbarer Theilnahme entworfene Schilderung der bangen Sorge der Maria, als ſie den zwölfjährigen Jeſus beim Feſte vermißt. Doch ſie findet ihn endlich im Tempel wieder, und nun läßt Otfried ſie zu ihrem Sohn zartgefühlte Worte reden, die wir nicht umhin können, im Original hierher zu ſetzen (I, 22, 41 ff.):

So síu gisah then líobon man. int iru thaz hérza biquam a).
tho spráh si zi themo Kínde. mit gidróstemo sinne.
Uuio uuárd thaz ih ni uuésta b). manno líobosta.
thaz thu hiar iruuúnti c) mir untar theru hénti.
Ioh thaz hiar giduáltos d). min múat mir so infáltos e).
min sún guater. thera éinigun muater.
Ruarta míh ouh thes thiu mér. in min herza thaz ser f).
thaz ih iz ér ni uuesta. so gahún g) thin firmísta.
Uuir uuarun súorgenti. thera thínera gisúnti.
uuaz mág ih quedan h) méra. min éinega séla.

a) biquam, kam, wiederkam.
b) uuesta, wußte.
c) iruuunti, dich entwunden haſt.
d) dualan, verweilen, ſich aufhalten.
e) infaltan, falten, verwirren.
f) ser, Schmerz, Wehe.
g) gah, gahun, jäh, ſchnell.
h) quedan, ſagen.

Auf eine rührende Weiſe läßt Otfried auch die Maria Magdalena, indem ſie Jeſum im Grabe ſucht, dem Engel auf die Frage: „warum weinſt du?" antworten: „Wohl mag mich gelüſten Weinens, — mir iſt weh' über wehe, — ſie haben mir genommen den lieben Herrn mein, mein liebes Herz; darum rühret mich der Schmerz" u. ſ. w. (V, 7, 21 ff.).

Da der auferſtandene Jeſus in die Mitte der Jünger tritt und ihnen, weil ſie wähnen, es ſey ein Geiſt, Hände und Füße zeigt, und auch jetzt ſie „noch nicht glaubten vor Freuden" (Luk. 24, 41.), bemerkt Otfried mit echtem Gefühl und Menſchenkenntniß über den Gemüthszuſtand der Jünger (V, 11, 27.):

uuas in thaz hérza filu fró. bi thiu uuúntarotun sie sih só.
So gibúrit a) manné. thara er so gíngit thanne.
gisihit thaz súaza liabaz sín. thoh fórahtit b) theiz ni mégi sin.
Súlih hiar ouh rúarta. thie selbun Krístes druta.
sie hábetun nan c) in hánton. hérzen zuíuolontun.

Solche Stellen erfreuen uns nicht allein in dichteriſcher Hinſicht, ſofern darin, gegenüber dem gelehrten und reflexionsmäßigen Ton, der ſich allerdings ſonſt bei Otfried breit macht, natürliche Wärme und Empfindung laut wird, ſondern namentlich inſofern, als wir daraus erkennen, was in der evangeliſchen Geſchichte bei Otfried den lebhafteſten Anklang weckt, was im Chriſtenthum mit dem Geiſt des deutſchen Volks jener Zeit die entſchiedenſte Wahlverwandtſchaft hat. Und da treten uns unverkennbar lauter ſolche Züge entgegen, welche das einfach und allgemein Menſchliche ausdrücken.

a) giburit, ſo widerfährt es einem Mann, wenn er wohin geht.
b) forahtan, fürchten.
c) nan ſt. inan, ſie hatten ihn in Händen bei zweifelnden Herzen.

Gedanken und Bemerkungen.

Digitized by Google

1.

Das Evangelium im alten Teſtament.

Bemerkung zu Römer 1, 2.

Von

F. W. C. Umbreit.

In den Worten des Apoſtels, daß das Evangelium durch die Propheten Gottes in den heiligen Schriften vorherverkündigt ſey, iſt der unauflösbare Zuſammenhang zwiſchen dem alten und neuen Teſtament beſtimmt und bündig ausgeſprochen, und das hochwichtige Thema für die wiſſenſchaftliche Aufgabe, die Weiſſagung im alten und die Erfüllung im neuen zu ſuchen, hiermit gegeben. Wir wagen den Verſuch, zum Erweis des in Frage ſtehenden Satzes das Geſammtergebniß, wie es aus unſerem Commentar über die Propheten gewonnen wird, in möglichſter Kürze zuſammenzudrängen, die Leſer auf die Begründung im Einzelnen dorthin verweiſend.

Daß in den Propheten des A. T. das ſie durchdringende Bewußtſeyn liege, es werde in der Zukunft die Vollendung des Reiches Gottes durch Einen Mittler auf Erden erſcheinen, wird nicht beſtritten, aber ob dieſe Vollendung das *εὐαγγέλιον* ſey und der verheißene Meſſias der chriſtliche,

das leugnen ſelbſt gar manche chriſtliche Ausleger, von denen einige höchſtens chriſtliche Elemente in den Weiſſagungen ſich gefallen laſſen. Wir behaupten dagegen, daß der *Χριστός* des alten Teſtaments der *Ἰησοῦς* des neuen ſey, und das Geſetz ſeines Reiches nicht die alte, nur verbeſſerte תּוֹרָה, ſondern ein ganz neues, das *εὐαγγέλιον*, ſo daß alſo der Apoſtel ſich mit voller und ganzer Wahrheit auf die Vorausverkündigung durch die Propheten habe berufen können.

In einem jeden über ſich nachdenkenden Menſchen liegt das Doppelbewußtſeyn einer niederen und einer höheren, über jene hinausgehenden Perſönlichkeit, einer ihm unerreichbaren, zukünftigen, die ſich in der zeitlichen Gegenwart ſeines Wollens, Denkens und Thuns nicht abdrückt. Mit beſonderer Schärfe mußte dieſer Zwieſpalt in den Männern des alten Bundes hervortreten, denen ſich Gott in dem Hauptworte geoffenbart: „Ich bin heilig, und ihr ſollt auch heilig werden", und der das Gebot gegeben: „du ſollſt lieben deinen Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Vermögen." Schon in der Patriarchengeſchichte kömmt jenes Doppelbewußtſeyn durch den prophetiſchen Geiſt, der über der erzählenden Darſtellung ſchwebt, zur Erſcheinung. Der Abraham, in deſſen Namen ſich alle Völker der Erde ſegnen ſollen, iſt nicht derſelbe, welcher ſein Weib ſeine Schweſter nennt, um am Hofe Pharao's oder Abimelech's die Gefahr von ſich abzuwenden. Am deutlichſten tritt dieſe Zweiheit, ja Entzweiung der Perſönlichkeit in den ſchon früher bemerkten Namen (Stud. u. Krit. 1848. H. 1.) desjenigen Stammvaters hervor, nach dem vorzüglich ſein Volk ſich nennen ſollte; Iſrael wird ſcharf von Jakob geſchieden, und der wahre Iſrael ſoll eben erſt in der Folge kommen, in dem Knechte Jehova's, wie er beſonders Jeſ. 40—66. gezeichnet iſt. Auch in Moſes läßt ſich dieſe Verſchiedenheit zweier Perſonen in Einem Individuum nicht verkennen; der das Gebot gegeben: „Du

ſollſt nicht tödten", iſt nicht derſelbe, der den Aegypter im Zorne erſchlagen, und wenn auch erſt ein Späterer ihm die Worte in den Mund gelegt, daß nach ihm ein Prophet kommen werde, den das Volk auch hören ſolle, ſo iſt doch damit dem Geiſte nach Moſis fortſchreitender und fortbildender Charakter richtig ausgedrückt. Am ſtärkſten und bedeutendſten erkennen wir aber dieſe Unterſchiedenheit einer doppelten Perſönlichkeit in David, dieſem königlichen Begründer der meſſianiſchen Hoffnung. Wie in der Geſchichte deſſelben ſein höherer und niederer Menſch ſich mehrmals trennen, ja in dem Ehebruch mit Bathſeba und in dem furchtbaren Uriasbrief ſich recht eigentlich befeinden, ſo bemerken wir auch in dem Abdruck ſeines höheren Lebens, in der heiligen Poeſie, die als unvergängliche Krone ſein Haupt umleuchtet, das unverkennbare Bewußtſeyn um dieſe Doppelheit ſeines Weſens. Der Grund dieſes Bewußtſeyns liegt in der tiefen Sündenerkenntniß und lebendigen Frömmigkeit David's. Wir dürfen nur in den Spiegel blicken, der im 51. Pſalm ſein eigenthümlichſtes Weſen wiedergibt. Denn was auch die Kritik aus anderen Gründen gegen die davidiſche Echtheit dieſes Pſalms einwenden möge, ſie wird dem Vertheidiger derſelben immer zugeſtehen müſſen, daß, nach der Geſinnung, die ſich darin offenbart, zu urtheilen, kein paſſenderer Name dem Liede hätte vorangeſtellt werden können, als der, welchen wir jetzt finden. Der verwandte 32. Pſalm möchte noch weniger als davidiſch beanſtandet werden, und jedenfalls wird man nicht leugnen können, daß jener oben aufgeſtellte Hauptſatz, auf deſſen Anerkennung es hier allein ankömmt, als einfaches Ergebniß aus ſelbſt der oberflächlichſten Auslegung der davidiſchen Lieder folge. Während nun David von dem Glauben an die Unverrückbarkeit und ewige Dauer des ihm von Gott durch Samuel verliehenen Königsſtuhles erfüllt und durchdrungen iſt, erkennt er doch klar und beſtimmt kraft ſeiner Demuth und ſittlich-geſetzlichen Mangelhaftigkeit, daß in ihm nicht das Ideal eines Geſalb-

ten Gottes zur Erſcheinung gekommen, und ſo, feſt überzeugt, daß das auf Erden gegründete göttliche Königthum auch zu einer geſchichtlichen Vollendung auf ihr, und zwar in Jeruſalem, wo es ſeinen Anfang genommen, gelangen müſſe, ſo gewiß, als der Rathſchluß Gottes, durch Iſrael alle Völker zu erlöſen von der Knechtſchaft der Lüge und Sünde, nur ein ganzer ſeyn könne, — wird ihm die gewiſſe Hoffnung, daß in der Zukunft erſt der wahre David, der vollkommene Meſſias auf ſeinem Throne ſitzen werde, eine Nothwendigkeit ſeines Glaubens und Denkens, wobei wir es hier ganz auf ſich beruhen laſſen können, ob er ſich ſeinen künftigen Sproſſen als einen eigentlichen König, wie er, vorgeſtellt habe. Jedenfalls wird ſich David ſchon ſelbſt zu einer typiſch-meſſianiſchen Perſönlichkeit, ohne deren Annahme uns manche ſeiner Pſalmen, beſonders der berühmte 22., unverſtändlich bleiben, wie denn auch dieſe davidiſche Typik auf andere heilige Dichter ihre Einwirkung äußerte, wovon Pſalm 72. ein Beiſpiel gibt, in welchem der künftige Salomo in dem gegenwärtigen verherrlicht wird. Sehr merkwürdig iſt aber der Schlußgeſang David's (2 Sam. 23.), in welchem der König ſeine meſſianiſch-vorbildende Perſönlichkeit, ſo zu ſagen, von ſeiner gegenwärtig menſchlich-beſtimmten loslöſt und nach außen ſtellt, ſo daß er, zum wirklichen Propheten werdend, eine eigentliche Weiſſagung auf den in der Folge erſcheinenden gerechten Herrſcher unter den Menſchen gibt. Was nun aber die meſſianiſchen Weiſſagungen der Propheten im Beſonderen betrifft, ſo haben wir, um ſie hiſtoriſch-theokratiſch zu begreifen, in der vorausgehenden Entwickelung den geſchichtlichen Anhalts- und Erklärungsgrund zunächſt vorzugsweiſe in David und in dem Pſalter gefunden. Da die Propheten im engeren Sinne, recht eigentlich durch das dem theokratiſchen Idealismus nicht entſprechende König-, Prieſter- und Volksthum hervorgerufen, ſelbſt keine Könige waren, ſo mußte in ihren meſſianiſchen Verheißungen der typiſche Charakter mehr zurück-

treten, zum Theil ganz verſchwinden; der Meſſias wurde ihnen zuerſt eine beſtimmte, außer ihnen und ihrem Stande liegende, rein objective Perſönlichkeit, obgleich wir auch immerhin zugeben könnten, daß bisweilen einem Propheten ein zu ſeiner Zeit regierender König ein typiſches Subſtrat, dem Jeſaja z. B. Hiskia möchte geweſen ſeyn, während die meiſten meſſianiſchen Vorherverkündigungen gewiß von einem gegenwärtigen Königsbilde ganz abſehen und den zukünftigen Davididen direct weiſſagen. Aber der Prophet als ſolcher wird ſich auch wieder zum Typus, gleichwie der König, und indem er ſich zwar, eben weil er Prophet der Wahrheit iſt, von dem Volke, wie von den Königen und Prieſtern in einer höheren ſittlichen Reinheit unterſcheidet, aber immer ſeinen großen Abſtand von dem Ideale des wahren Gerechten in ſich erkennt, findet er auch erſt den wahren Propheten in einem zukünftigen erfüllt, deſſen Perſönlichkeit er mit dem königlichen und hohenprieſterlichen zu Einem Bilde zuſammenſchmilzt. Was inſonderheit den Hohenprieſter betrifft, ſo gibt er, der ſymboliſche Abglanz des heil. Volkes, den Abſtand ſeiner Bedeutung von der Wirklichkeit der Reinheit hinlänglich dadurch zu erkennen, daß er am großen Verſöhnungstage für ſich ſelbſt und ſein ganzes Haus ein Sündopfer darbringen mußte.

Ueber dieſem aus den national-geſchichtlich gegebenen Potenzen eines das Volk regierenden und zum höchſten Heile leitenden Mittlers dreifach zuſammengeſetzten Bilde ſchwebt die geiſtig verklärte Geſtalt eines religiös-ſittlichen Erlöſers der ganzen Menſchheit von Sünde und Tod, der von Jeruſalem aus ein allgemeines Reich der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe auf Erden gründet, das ſich mehret ohne Ende und in Ewigkeit dauert. Auf dieſe über dem volksthümlich beſtimmten Grunde hervortretende, wie mit Licht gemalte Erſcheinung des Meſſias haben wir vom Standpuncte des neuen Teſtaments zu ſchauen, und wir werden in dem Antlitze dieſes Χριστὸς die reinen und vollſtändigen

Züge des Ἰησοῦς nicht verkennen. Wir können es dabei dahingeſtellt ſeyn laſſen, ob nicht bei dem einen oder anderen der Propheten in das reine göttlich-menſchliche Sonnenbild eine bald ſtärkere, bald ſchwächere national-iſraelitiſche Trübung falle; wir können ſelbſt zugeben, daß in der Zeichnung jenes höchſten Glanzbildes bei einzelnen Sehern Licht und Schatten mit einander kämpfe, was namentlich noch mehr bei den Schilderungen des meſſianiſchen Reiches der Fall ſeyn möchte; denn die Propheten ſind auch in dem Höchſten individuell bedingte und verſchieden beſtimmte Perſönlichkeiten, natürliche Menſchen, vom Geiſte Gottes, der ſich ihnen naturgemäß, aber eigenthümlich wirklich und wahrhaft mittheilt, erweckt, belebt und erleuchtet. Es kann daher nicht ſtark genug hervorgehoben werden, daß wir uns hier nur an das Bild zu halten haben, welches ſich über allen meſſianiſchen Weiſſagungen geſtaltet, und dieſes nennen wir mit Entſchiedenheit den chriſtlichen Meſſias. Vor Allem müſſen wir auf die Zuſtimmung dringen, daß der vorherverkündigte Geſalbte nicht bloß ein König aus David's Stamme ſey, ſondern auch Prieſter und Prophet. Faſſen wir nun zuerſt das Königsbild ins Auge, ſo zeigt es uns weder einen Kriegeshelden, noch einen politiſchen Machthaber, und es iſt hierbei wohl beachtungswerth, daß, wenn die Propheten Befreiung aus der Knechtſchaft anderer Völker verheißen, ſie nie beſtimmt dieſe durch den Meſſias, ſondern durch Gott ſelbſt vollbringen laſſen; am auffallendſten finden wir dieß Jeſ. 40—66., wo Cyrus, ein Fremder, der Meſſias Gottes genannt wird (Kap. 50, 1.), der Iſrael aus der chaldäiſchen Gefangenſchaft erlöſen, während es der Knecht Gottes iſt, der dem Volke die ſittlich-geiſtige Freiheit bringen ſoll. Betrachten wir rückwärts in dem Buche Jeſaja's nur die zwei berühmten Weiſſagungen Kap. 9 und 11., ſo reichen ſie vollkommen zu dem Erweiſe hin, daß in der prophetiſchen Zeichnung der Meſſiasgeſtalt der politiſch-kriegeriſche Heldenzug keinesweges ſicht-

bar ſey, ſondern vielmehr das religiös-ſittliche Gepräge des Königs vorherrſchend, ja, wir ſagen, einzig hervortrete. Der verheißene Sohn, der die Herrſchaft auf ſeine Schulter nimmt, iſt mit Namen geſchmückt, die als einzelne Prädicate ſeines Weſens ſeine göttlich-menſchliche Natur ausdrücken; er heißt vor Allem Fürſt des Friedens, der nicht mit der Waffe des Krieges, ſondern mit Recht und Gerechtigkeit, ein ewiger Vater der Liebe, ſein Reich ſtützet und mehret in Ewigkeit. Indem der Geiſt Gottes auf ihm ruht d. i. immerdar und unbeſchränkt von ihm Beſitz genommen und die einzelnen Geiſtesgaben der Weisheit und Klugheit, des Rathes und der Stärke, der Kenntniß und der Furcht Gottes zu den höchſten Potenzen des Lebens erhebt, wird der alſo Ausgerüſtete ein Richter, der unmittelbar auf den Grund des menſchlichen Herzens ſieht, untäuſchbar von Auge und Ohr, immer nur nach der religiöſen Wurzel der Geſinnungen und Thaten fragend und ſolche unmittelbar erkennend, vor Allen die Armen und Leidenden ſchützend und bekleidet mit dem Gürtel der Wahrheit und Gerechtigkeit, nicht mit dem Schwerte die Widerſetzlichen ſtrafend, ſondern mit dem Stabe des Mundes ſie ſchlagend und mit dem Hauche ſeiner Lippen ſie tödtend. Wollte man gegen dieſe Aufſtellung des Bildes eines geiſtigen Königes der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe uns einwenden, daß der Verheißene im Bewußtſeyn Jeſaja's doch immer ein wirklicher König geblieben, „denn er ſitze ja auf dem Throne David's", ſo könnten wir es immer noch als wenigſtens ſtreitig hinſtellen, ob dieſer Ausdruck nicht eben ſo bildlich zu verſtehen ſey, als ſich Chriſtus ſelbſt einen König genannt, und noch dazu geltend machen, wie dieß viel wahrſcheinlicher ſey, da wir doch eben von einem Herrſcherſubjecte, das „ewiger Vater" genannt werde und ein ſtets ſich mehrendes, nie aufhörendes Reich gründen werde — wer ſollte es denn, wenn der Meſſias geſtorben, regieren? — uns gar keine Vorſtellung zu bilden im Stande ſind —; aber wir haben

dieß auf unſerem oben entwickelten chriſtologiſchen Stand=puncte nicht einmal nöthig, ſondern könnten immerhin zuge=ben, was wir hier aber nicht thun, daß Jeſaja noch in dem eigentlichen Königsbegriff meſſianiſch befangen geweſen. Wir ſchneiden vielmehr dieſen Einwand durch die ſchon frü=her ausgeſprochene und begründete Behauptung ab, daß, nachdem der ſalomoniſche Tempel zerſtört war und das alte davidiſche Reich im Exil aufgehört hatte dazuſeyn, in die=ſer Hauptepoche der Geſchichte der Theokratie auch der Meſſiasbegriff eine Umwandelung erlitten. Immer in dieſer Beziehung noch nicht genug gewürdigt iſt der hier zuerſt beſon=ders in Betracht kommende, auf den Trümmern von Jeruſalem weiſſagende gewaltige und freie Jeremia. Was liegt nicht ſchon in der Verkündigung, daß eine Zeit kommen werde, „wo man der Bundeslade nicht mehr gedenke, ſie nicht vermiſſe und keine andere wieder mache", für eine neue Welt des neuen Bundes, „wie ihn Gott nicht geſchloſſen mit den Vätern"! Die neue Bundeslade iſt die Bruſt, und die Tafel iſt das Herz, auf welches das Geſetz vom Finger Gottes geſchrieben werden ſoll; die äußere Geſetzesreligion wird eine innerliche Glaubensreligion. Die Grundlehre des neuen Bundes iſt die Lehre von der Sündenvergebung Gottes, und die neue Gemeinde ſoll nicht geſchieden ſeyn in Prieſter und Laien, ſondern Alle vom Größten bis zum Kleinſten ſollen in der Gotteserkenntniß ſich gleich ſeyn (Kap. 31, 31—34.). Der Mittler dieſes neuen Bundes, ein Sproſſe David's, führt den tiefſinnigen Namen „Gott unſere Gerechtigkeit"; er iſt der Herrlichſte (אַדִּיר), aus der Mitte des Volkes als Herrſcher hervorgehend — alſo nicht der unmittelbare Nachfolger eines Königs auf dem Throne, — den Gott ſich nahen laſſen will, daß er zu ihm komme: „denn wer iſt der, der ſein Herz verpfändet, mir zu nahen?" (Kap. 30, 21.). Wird der König hier nicht zum Hohen=prieſter der Reinheit, der nur allein fürſprechend und ent=ſündigend zu dem Heiligen Zugang hat, weil, wie Er, ſonſt

Keiner unter den Menſchen, der in Wahrheit, nicht bloß äußerlich, ſymboliſch, ſondern innerlich, mit dem Herzen und mit ganzer Hingebung deſſelben vor Gottes Antlitz treten dürfte? — Und ſo haben wir hier ſchon wie im Vorbeigehen und doch ſicher den wahren Melchizedek des Hebräerbriefes, deſſen Typus Pſ. 110, 4., gefunden, den Boten des Bundes, nach dem das Volk nach dem Wiederaufbau des Tempels zur Zeit Serubabel's ſich ſehnte, den Herrn, der plötzlich zu ſeinem Tempel kommen werde (Mal. Kap. 3, 1—3.), den Richter, bei deſſen Erſcheinen Keiner beſtehen kann. Er iſt „der Sproſſe, unter dem es wächſt", der erſt den wahren Tempel Gottes bauen ſoll, geſchmückt mit der Doppelkrone der königlichen und hohenprieſterlichen Würde, den alten Widerſtreit zwiſchen Staat und Kirche ſchlichtend (Sachar. Kap. 6, 12 und 13.). Ehe wir aber dieſer geiſtig-verklärten Meſſiasgeſtalt in den letzten Propheten nach der kümmerlichen Wiederherſtellung des Staates unter Serubabel und Joſua uns weiter zuwenden, gehen wir noch einmal in die vorbereitende exiliſche Periode zurück, auch den Heſekiel um den Meſſias befragend, jenen wunderbaren Propheten, der am Chaboras im Geiſte nur einen idealen ſymboliſchen Tempel aufbaut, aus deſſen Mitte die heilige Quelle des Wortes Gottes ausfließend das todte Meer der Sünde ſeines Volks reinigend belebt und ſelbſt das Weltmeer des Heidenthums durchdringt. Heſekiel nennt den Meſſias „den Hirten, der das Verlorene wiederbringt", der als ein neuer David, ein Knecht Gottes, einen neuen Bund vermittelt, in welchem Gott ſeinem Volke „ein neues Herz und einen neuen Geiſt mittheilen und das Herz von Stein aus ſeinem Leibe nehmen und ihm ein Herz von Fleiſch geben werde." Mit der Hervorkehrung dieſer beiden Namen „Hirt" und „Knecht Gottes", die dem Meſſias gegeben werden, gelangen wir zur näheren Betrachtung des beſonderen dritten Amtes deſſelben, des prophetiſchen. Denn Hirten heißen eben bei Heſekiel auch ſonſt die Propheten,

als Führer und Lehrer des Volkes, und Knecht Gottes wird in dem letzten Buche Jeſaja's (Kap. 40—66.) vorzugsweiſe der Prophet genannt. Aber der Prophet, der in dieſem merkwürdigen Buche, dem lichteſten und chriſtlichſten des alten Bundes, von ſich ſelber redet und einen neuen Himmel und eine neue Erde verkündet, macht zwar ſich und ſeinen Genoſſen, den Knecht Gottes, zum Mittler dieſes neuen Bundes der Zukunft und zum Lichte des neuen Geſetzes, auf deſſen Erſcheinung die fernſten Völker der Erde harren; allein in der Zeichnung des künftigen Erlöſers geht er dergeſtalt über ſich hinaus, daß das aufgeſtellte Bild mit dem des Meſſias ganz zuſammenfällt, nur ſo, daß er dieſen Begriff zu einer ſolchen geiſtigen Vollendung bringt, daß der *Χριστὸς* nun wirklich und vollkommen zum *Ἰησοῦς* des N. T. wird. Er kennt zwar auch den Namen David für den Meſſias und nennt ihn als ſolchen einen Fürſten und Gebieter der Völker, aber vor Allem auch einen Zeugen der Nationen (Kap. 55, 3—5.), jedoch geht ihm jener Königsname ganz in dem des „Knechtes Gottes" auf, wie ja auch der frühere hiſtoriſche David und der zukünftige meſſianiſche (z. B. Heſ. Kap. 34, 23. 24.) genannt wird. Mit dieſem treffendſten und tiefſten Namen des Bethätigers der hingebendſten freien Liebe in den Willen des wahren Gottes der Gnade zur Verwirklichung des in und durch Iſrael alle Völker beſeligenden Erlöſungsrathſchluſſes umfaßt er das ganze fromme, treu gebliebene Iſrael im Lande des Götzendienſtes, in Chaldäa, im engeren und beſonderen Sinne die für die Wahrheit rückſichtslos und offen zeugenden, im Dienſte des göttlichen Wortes von und vor der Welt ſchuldlos leidenden, ja anſtatt der Schuldigen ſterbenden, aber gerade dadurch von Gott verherrlichten Propheten; aber dieſe ſind ihm in ihrer höchſten zukünftigen Verherrlichung durch Lehre, Leiden und ſtellvertretenden Tod doch nur ein Typus auf den geweiſſagten Meſſias, den wahren Knecht Gottes. Er iſt es, der das glimmende Docht nicht verlöſcht und das

zerknickte Rohr nicht zerbricht, ſondern den gebeugten Sünder aufrichtet durch das Wort der vergebenden Liebe Gottes, der, ein Licht der Heiden wie der Juden, die Blinden ſehend und die Gefangenen frei macht, der, ein Arzt der Kranken, die Armen und Elenden zu ſich ladet und erquickt, der, obſchon kein Trug in ſeinem Munde war und er nichts Uebles gethan, verachtet und geſchmäht, ſchuldlos leidend, Sünde und Strafe der Schuldigen auf ſich nimmt, fromm und geduldig, ohne den Mund zur Klage zu öffnen, der ſelbſt, für die Uebelthäter betend, ſein Leben dem Tode dahingibt, auf daß er als ein Gerechter Viele rechtfertige und verſöhne, der aber wegen ſeiner frei übernommenen Erniedrigung glänzend erhöht werden und als ſiegreicher Vollender mit Mächtigen Beute theilen ſoll. Und ſo vollendet und verklärt ſich in dieſem Knechte Gottes der Meſſias des alten Bundes als König, Hoherprieſter und Prophet zur vergeiſtigten Einheit einer hiſtoriſchen Perſönlichkeit, die ihre Erfüllung in Jeſus Chriſtus von Nazareth gefunden. Der Knecht Gottes gelangt durch Dienen zum Herrſchen; der Hoheprieſter macht dem moſaiſchen Thieropfer ein Ende und opfert ſich ſelbſt, rein und fleckenlos; der Prophet redet, leidet und ſtirbt. — Man ſollte ſich demnach doch nicht länger mehr ſträuben gegen die Anerkennung eines leidenden Meſſias im A. T. Selbſt diejenigen, welche ſich als Kritiker nicht mit uns überzeugen können, daß unſer Prophet die ihm doch ſicherlich überlieferte Meſſiashoffnung in dem zukünftigen Knechte Gottes als Einer individuellen Perſönlichkeit verwirklicht geſehen, dergeſtalt, daß ihm die vergangenen und gegenwärtigen Propheten-Ideale zur Formung ſeines höchſten Ideales, ſo zu ſagen, geſeſſen, verwirklicht geſchaut, müſſen doch als Chriſten zugeben, daß ihr ſogenanntes Collectivum der Knechte Gottes dem Auge des Erlöſers als Eine Perſon entgegengetreten, die nur Er als Eine Perſon zu erfüllen als ſeine Beſtimmung erkannt. Trotz aller Widerreden vermögen wir uns noch immer nicht in die Vor-

ſtellung zu ſchicken, daß unſer Seher, der wie kein Anderer von der Schließung eines neuen Bundes erfüllt iſt und mit ſo lichten Farben das Weſen deſſelben gezeichnet, daß man ihn den Evangeliſten des A. T. genannt, abweichend von allen anderen Propheten rückwärts und vorwärts, Einen *ewigen* Bund ohne Einen ihn begründenden Mittler gehabt haben ſollte, daß wir in ſeinem wunderbaren Buche die wunderliche Vorherverkündigung vieler Meſſiaſſe finden ſollten, eine theokratiſch-meſſianiſche Republik, dem ſtrengen Monarchismus eben in der Vollendung des Reiches in der Einherrſchaft ſchnurſtracks entgegen. — Gehen wir nun aber wieder weiter vorwärts und ſehen, wie ſich die Meſſiashoffnung nach der Wiederherſtellung des jüdiſchen Staates unter Serubabel und Joſua geſtaltet, ſo iſt uns der Prophet *Sacharja* ein beſtimmter Zeuge, daß unſere Ueberzeugung von einem leidenden Erlöſer im A. T. ihren guten und ſichern Grund hat. Denn dieſer für die Vorherſagung des Reiches Gottes und ſeines Mittlers hochwichtige und tiefſinnige Prophet läßt nicht nur den gerechten und gottbeſchützten König der Gerechtigkeit arm (עָנִי) und demüthig auf einem Eſel in das frohlockende Jeruſalem reiten (Kap. 9, 9.), ſondern er ſieht auch das tiefſte Leiden des Meſſias voraus, wie er von ſeinem eigenen Volke durchbohrt, aber ſpäter, wenn die Zeit der Gnade und der Gnadenerflehung gekommen, auf das ſchmerzlichſte beklagt wird (Kap. 12, 10 ff.). In dieſer merkwürdigen Stelle tritt zugleich als hochbedeutend hervor, daß Gott ſagt: „ſie blicken hin auf mich, den ſie durchbohrt haben", ſo daß er ſich offenbar mit dem Meſſias identificirt, ſo daß wir für den Begriff deſſelben zuletzt noch ein wahrhaft *johanneiſches* Element im A. T. gewinnen, was wir deßhalb beſonders betonen wollen, weil man dieſes gerade zu vermiſſen pflegt. — Werfen wir zuletzt, nachdem wir den altteſtamentlichen Meſſias mit dem neuteſtamentlichen in vollem Einklange gefunden, noch einen Blick auf die Lehre, die den

Bund und das Reich des geweiſſagten Erlöſers begründen ſoll, ſo tritt uns dieſelbe Uebereinſtimmung nach den Zeugniſſen aller Propheten entgegen: das Geſetz wird zum Evangelium. Die Grundzüge dieſes prophetiſchen Evangeliums mußten bei der nothwendigen Verbindung der Perſon des Meſſias mit den Wirkungen, die er hervorbringen ſollte, ſchon oben zum Vorſchein kommen, wir wollen ſie hier nur zu einem vollſtändigen Bilde runden und uns dabei der Kürze wegen eben wieder an jenes Buch halten, das man vorzugsweiſe das Evangelium des A. T. genannt. Die תורה, auf welche die fernſten Küſten harren, die das einzige und wahre Recht auf Erden gründen ſoll, iſt vor Allem in Wahrheit das εὐαγγέλιον des Knechtes Gottes; denn es iſt die *frohe* Botſchaft nicht nur an Iſrael, ſondern auch an die Heiden, daß, wenn ſie ſich zu dem lebendigen und heiligen Gotte bekehrten, die Zeit und das Reich der göttlichen Gnade und Verſöhnung gekommen ſey. Der durch dieſe Lehre vermittelte Bund iſt ein *neuer* Bund, nicht wie der, den Gott mit den Vätern geſchloſſen; des früheren ſoll nicht mehr gedacht werden. Das Reich der Wahrheit und Liebe, das der Meſſias ſtiftet, iſt ein *allgemeines*, nicht moſaiſch Iſrael von andern Völkern trennendes; auch die Heiden ſind Brüder. Die Gemeinde iſt eine Gemeinſchaft der Heiligen, geleitet vom heiligen Geiſte (Kap. 63, 11.). Der Gottesdienſt wurzelt im Geiſt und in der Wahrheit: Gott wohnt nicht in Tempeln, von Menſchenhänden gemacht, ſondern in den gebrochenen Herzen der Traurigen und Demüthigen, der reuigen Sünder; Faſten und Kaſteiung ehret ihn nicht, ſondern an dem hat er Wohlgefallen, der die Hungrigen ſpeiſt, die Durſtigen tränkt und die Nackten bekleidet; das Opfer iſt abgethan, das Loblied des reinen Mundes tritt an ſeine Stelle, der Tempel iſt ein Bethaus für alle Völker. Den Armen wird das Evangelium gepredigt, und auserwählte Apoſtel tragen es in alle Welt.

2.
Bemerkungen
über einige Stellen des vierten Evangeliums
vom
Pfarrer Hauff.

Ueber Joh. 2, 19. *Λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον.*

Sollte Johannes dieſe Worte falſch erklärt haben? Sey's, daß die Inſpiration uns an der Annahme eines ſolchen Irrthums nicht hindere; mögen wir vielmehr aus der Unrichtigkeit einer ſolchen Erklärung, ſobald ſie durch unwiderſprechliche Gründe dargethan iſt, thatſächlich erkennen, daß die Inſpiration nicht bis zur richtigen Erklärung der berichteten Worte Jeſu irrthumsfrei mache: ſo dürfen wir doch nur auf unwiderſprechliche Gründe hin ſo verfahren. Ja, ſelbſt abgeſehen von aller Inſpiration, muß doch des Evangeliſten Erklärung der Worte Jeſu, zumal wenn er Augen- und Ohrenzeuge war, bis zu einem gewiſſen Grade hin maßgebend für uns ſeyn. Seine Sprachkenntniß überhaupt, beſonders aber ſeine Bekanntſchaft mit der Denk- und Ausdrucksweiſe Jeſu kann von keinem Erklärer ſo gering angeſchlagen werden, daß er ohne zwingende Gründe ſich ſelbſt ein richtigeres Urtheil hierin zutraute, als ihm.

Nach dem neueſten Stande der Kritik des vierten Evangeliums jedoch haben wir noch ganz beſondere Urſache, nur bei dem zu bleiben, was der Evangeliſt erzählt und was er Jeſum ſagen läßt, und frei von jedem andern Intereſſe nur zu fragen, welches Bild von der Perſon Jeſu uns aus der Schilderung des Evangeliſten entgegentritt. Selbſt das geſchichtliche Intereſſe tritt alſo zunächſt zurück, und es

darf nicht die Frage ſeyn, ob Jeſus ſo oder anders geſprochen, ob er mit ſeinen Worten dieſen oder einen andern Sinn verbunden habe, ſondern nur, was er nach der Darſtellung des Evangeliſten ſagt, und in welchem Sinn er dieſe Worte nach der Meinung des Evangeliſten ſprach. Der Evangeliſt iſt nun Ausleger ſeiner eigenen Worte und es iſt bloß poetiſche Wahrheit, was wir ſuchen, d. h. geſchichtliche Möglichkeit in dem Sinn, daß uns deutlich wird, der Evangeliſt wolle nicht durch Unmöglichkeiten im äußern Hergang ſeine Leſer auf eine ideelle Auffaſſung ſeiner Compoſition führen, ſondern, was er gebe, das habe in ſeinem äußern Hergang Uebereinſtimmung in ſich und werde vom Evangeliſten als geſchichtlich möglich angeſehen.

Doch können wir nicht umhin zu bemerken, daß, wenn Jeſus wirklich dieſe Worte geſprochen hat, nur die Erklärung des Evangeliſten einen paſſenden Sinn gebe. Auf die Auffaſſung der Worte durch die Juden kann gar keine Rückſicht genommen werden, weil dieſe überall darauf ausgingen, die Worte Jeſu zu mißdeuten, namentlich bildliche Ausdrücke im eigentlichen Sinn zu nehmen und ſo in Unſinn zu verdrehen (vgl. Joh. 6, 52.). Jeſus aber wollte mit dieſer Antwort (Joh. 2, 19.) nicht ſein Recht zur Tempelreinigung darthun, ſondern die Zeichenforderung abweiſen, wie Matth. 12, 39. Zudem können die Worte, wenn ſie nicht mit dem Evangeliſten erklärt werden, weder in der eigentlichen, noch in der ſymboliſchen Bedeutung einen paſſenden Sinn geben. Vom Abbruch des Gebäudes konnte Jeſus darum nicht reden wollen, weil das Niemand im Sinn hatte; an die endliche Auflöſung des moſaiſchen Gottesdienſtes aber durch fortwährende Nährung und Häufung von Mißbräuchen konnten die Juden noch weit weniger denken, als an die Tödtung des Leibes Jeſu a). Dagegen konnte er auf ſeinen Leib zu dieſem Zweck

a) Lücke meint zwar, das habe eben ſo gut erwartet werden können, wie 4, 22—24. Der Sinn wäre nach ihm: „Wie? ihr

immerhin mit einer Geberde hindeuten, die der Evangeliſt nicht nothwendig beſonders bemerken mußte, wie er auch viel Wichtiges aus dem Leben Jeſu gar nicht erzählt, aber als geſchehen andeutet, z. B. die Taufe Jeſu und viele von ihm verrichtete Wunder (2, 32.). Eben ſo wenig können wir darauf ein Gewicht legen, daß die Juden durch eine ſolche Geberde auf den richtigen Sinn geleitet worden wären; ſie bemerkten dieſelbe nicht, oder wollten ſie nicht bemerken.

Wie aber die *Jünger* die Worte *anfangs* verſtanden, das ſagt der Evangeliſt nicht. Ganz konnten ſie ſie darum nicht verſtehen, weil ihnen der Tod und die Auferſtehung Jeſu immer etwas Unverſtandenes blieben.

Wir fragen jedoch hier nicht, was Jeſus mit dieſen Worten geſagt habe, ſondern wie ſich das, was ihn der Evangeliſt hier *ſagen läßt*, verhalte zu der ſonſtigen in dieſem Evangelium uns entgegentretenden Perſönlichkeit, Denk- und Ausdrucksweiſe Jeſu. Dieß verſuchen wir in Antwort auf folgende vier Fragen:

1. Iſt es möglich oder denkbar, daß Jeſus, wie er uns im

---

fordert ein Zeichen, eine göttliche Beglaubigung? Hier iſt ſie; ſie liegt in dem geſammten meſſianiſchen Werke, wodurch an die Stelle jenes ohnehin vielfach entweihten Tempels ein neuer im Geiſt und in der Wahrheit geſetzt werden ſoll." Aber iſt nicht eben damit zugeſtanden, was er S. 494. leugnet, daß die Juden hier eben ſo wenig als Matth. 12. ein Zeichen haben fordern können? „Die Forderung hat einen ganz natürlichen Grund," ſagt *Lücke*, und wir ſagen im Gegentheil: weil die Juden in der ganzen meſſianiſchen Thätigkeit Jeſu, wie ſie ihnen vor Augen lag, namentlich in der Handlung der Tempelreinigung ſelbſt Beweis ſeiner Berechtigung genug finden mußten, ſo *konnte* ihnen Jeſus kein Zeichen geben. Eine *Abweiſung* beſtimmter Zeichen und eine Hinweiſung auf die *endlichen Folgen* ihres tödtlichen Haſſes konnten die Juden weit eher in dieſen Worten finden, als die Hinweiſung auf ein Zeichen, das nach ihrem Sinn doch kein Zeichen, d. h. keiue *im Augenblick erfolgende* Wirkung einer übernatürlichen Kraft war.

vierten Evangelium geſchildert wird, ſchon in dieſer Zeit ſeinen Tod und ſeine Auferſtehung vorausſagte?

2. Läßt ſich annehmen, daß er ſie ſeinen erbitterten Gegnern vorausſagte?

3. Wozu ſollte er hiezu dieſe räthſelhaften Ausdrücke gebraucht haben?

4. Konnte er irgend erwarten, von ihnen verſtanden zu werden?

Die erſte Frage iſt alſo: konnte Jeſus ſchon in dieſer Zeit ſeinen Tod und ſeine Auferſtehung vorausſagen? Dem Vorausſagen geht das Vorauswiſſen voran, und dieſes muß ſich bei Jeſu, wie er uns im vierten Evangelium geſchildert wird, erſt nach und nach entwickelt haben. Denn ein abſolutes Wiſſen wird ihm auch hier nirgends zugeſchrieben: Joh. 6, 61. bemerkt Jeſus, was er vorher nicht gewußt hatte, daß ſeine Worte einigen ſeiner Jünger anſtößig waren [a]); 4, 1., daß die Phariſäer auf die Vermehrung ſeiner Jünger aufmerkſam wurden; 6, 15., daß ihn das Volk zum König machen wollte, und 16, 19., daß ſeine Jünger im Sinne hatten, ihn um etwas zu fragen. Ebenſo möchte Jeſus immerhin die einzelne

---

a) Ebenſo ſteht εἰδότες 21, 12., anders ᾔδει 6, 44. durch das beigefügte ἐξ ἀρχῆς, noch beſtimmter γιγνώσκειν, z. B. 7, 51. — Es wird zwar namentlich 6, 61. εἰδέναι in der Bedeutung wiſſen und nicht in der bemerken gefaßt, und es ſcheint auch mehr dogmatiſche Tiefe in der Erklärung zu liegen, welche z. B. mit de Wette auf 2, 24 f. Matth. 12, 25 f. in dem Sinn hinweiſt, daß ἐν ἑαυτῷ „das vom Aeußern unabhängige höhere Wiſſen bezeichne." Aber auch das höhere Wiſſen kann beim υἱὸς ἀνθρώπου kein abſolutes Wiſſen ſeyn. Und wenn zu ἔγνω 4, 1. Musculus bemerkt: non dicit, ut relatum est ad dominum; nihil enim illum latuit, ut non habuerit opus aliorum relatione: ſo iſt in das Stillſchweigen des Evangeliſten mehr Abſicht gelegt, als er ſelbſt hat; 2, 25. bemerkt der Evangeliſt ſelbſt, Jeſus habe keines Zeugniſſes beburft; aber was er dort bemerkt, das gilt darum nicht ohne ſeine ausdrückliche Bemerkung für alle Fälle.

Entwickelung ſeines Erlöſungsplans, die Bedeutung einzelner Weiſſagungen des A. T. für beſtimmte Lagen in ſeinem Leben, namentlich die nächſten Umſtände, durch welche ſein Tod herbeigeführt wurde, nicht von Anfang an ſo genau gewußt haben, wie er ſie im Verlaufe der Zeit kennen lernte. Nur daß er ſterben müſſe, wußte er gewiß mit dem Antritt ſeines Lehramts noch eher, als der Täufer, der ihn um die Zeit ſeiner Taufe ſchon das Lamm Gottes nannte. Das ſprach er auch bald nach der Tempelreinigung (3, 14. 16.) gegen Nikodemus aus. Ja, wir können ſagen: wäre es nicht natürlich und nothwendig, daß er vermöge ſeiner vertrauten Bekanntſchaft mit dem prophetiſchen Inhalt des A. T. gleich von Anfang um ſeinen Verſöhnungstod gewußt hätte, ſo hätte ihm das Benehmen der Juden bei der Tempelreinigung zu erkennen geben müſſen, was er von ſolchen Leuten zu erwarten habe. Die Erbitterung, mit der ſie zu ihm hintraten, die Zeichenforderung bei einer That, die an ſich recht und nothwendig war, mußte in ihm das Bewußtſeyn wecken, daß ſolche Gegner nicht ruhen werden, bis ſie ihn zum Tode gebracht haben.

Eine That, die an ſich recht und nothwendig war — die Frage nach dem Recht war freilich den gläubigen Schrifterklärern früherer Zeit fremd; hier heißt es vielmehr: quia tempus iam advenerat, quo iniunctum sibi a Patre munus publice obiret, templi possessionem quodammodo adire voluit, ac divinae suae authoritatis documentum statuere. Deſſenungeachtet gibt Calvin zu: „damnare quidem corruptelas omnibus liberum est; verum si ad eas tollendas privatus homo manum admovet, temeritatis arguetur. Sed in hoc Iudaei errabant, quod nolebant admittere Christi vocationem, nisi edito miraculo. Neque enim id in prophetis et aliis Dei ministris fuit perpetuum, ut signa ederent, neque Deus ad hanc necessitatem se adstrinxit. Ergo in signo flagitando perperam Deo legem imponunt."

Als man dagegen anfing, mit Hintanſetzung des Glaubens an eine göttliche Sendung bloß die menſchliche Seite an der Perſon und Wirkſamkeit Jeſu zu beachten, da mußte man die Berechtigung Jeſu ſtrenger nachweiſen und ſchuf das Zelotenrecht [a]).

Aber wozu das? In der That ſelbſt bewies Jeſus ſein Recht. Jeder muß Hand anlegen, wo ein ſchreiendes Unrecht verübt wird, am allermeiſten, wo er eine empörende Entheiligung des Tempels bemerkt. Nur fällt nicht Jedem auf, was den Tempel entheiligt. Was Jeſus ſo ſtark rügte, war eine herkömmliche Entheiligung des Tempels; nur er erkannte den Widerſpruch gegen die Beſtimmung des Tempels ſo tief; aber ſobald er erkannt und aufgedeckt war, ſo konnte Niemand mehr widerſprechen; wer aus der Wahrheit war, der mußte auch da ſeine Stimme hören. Inſofern alſo trat Jeſus nicht auf, wie ein jeder Jude auftreten konnte; er handelte als *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* und als *υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Daß er alſo den Unfug als ſolchen erkannte; daß er in ſolchen Eifer darüber gerieth; daß er ohne viele Worte Hand anlegte, das Vieh hinauszutreiben, die Tauben wegtragen zu heißen [b]) und die Wechslertiſche umzuſtoßen; daß keiner der Händler ſich widerſetzte, ſondern alle voll Scheu ihm gehorchten: das war in ſich ſelbſt ein Beweis ſeiner Vollmacht [c]).

Der heilige Eifer, in den er gerieth, war gleich der Sehnſucht des Pſalmiſten nach dem Hauſe Gottes, von dem

---

[a]) Durch den Vorgang des Pinehas (Num. 25.) ſoll für alle Zeiten ein Recht gegeben worden ſeyn. Aber ein ſolches Recht braucht nicht erſt errungen und als Erbe für künftige Zeiten feſtgeſetzt zu werden: es iſt das Recht der Entſchloſſenheit im entſcheidenden Augenblick, das überall gilt, wo es ſich geltend machen kann.

[b]) Die Geißel galt bloß *den Thieren* und die Tauben hieß er bloß darum *wegtragen*, weil er ſie nicht, wie die Stiere, *wegtreiben* konnte, ohne ſie den Eigenthümern zu entziehen.

[c]) *Lücke* verweiſt auf Mal. 3, 1—3. und faßt ſomit die Tempelreinigung als eine meſſianiſche That, als ein Zeichen, daß er

er verbannt war. Jeſus war auch vom Hauſe
bannt; er fand es da nicht, wo er es ſuchte,
ſtatt deſſelben ein Kaufhaus. Darüber entbrann
Das Futurum καταφάγεται geht ſomit nicht
auf ſeinen künftigen Tod, es wäre denn, d
wollte ſagen, auch die Jünger haben damals
lich geſehen, daß ein ſolcher Eifer ſeinem Leben
gen werde. In keinem Fall aber will er ſag
Ende ſeines Lebens haben ſie ſich deſſen erinnert
er das ebenſo wie V. 22. und 12, 16. ausdrück

Der Eifer Jeſu zeugte alſo für ſich ſelbſt;
das Zeugniß des Täufers (1, 27. 29 f.) in ſo
Beziehung auf Jeſum noch nicht bekannt war;
in Jeruſalem noch kein Wunder verrichtet hatt
2, 23.); ja, wenn er hier im Tempel zum erſte
ihnen auftrat: auch da noch war ſein Eifer eine u
gerechtfertigte That, und die Frage nach einem σ
im Munde der Hohenprieſter im Grunde daſſelbe,
ſie gefragt, womit er beweiſen könne, daß der Te
gehalten werden müſſe; eine Frage, mit der ſie ben
auch die offenbarſte Uebereinſtimmung mit dem
Geſetze dennoch dem Widerſpruche ſolcher Leute
ſey, bei denen ſich's nicht um das Geſetz, nicht um
ligkeit des Tempels, nicht um die Ehre Gottes, ſo
diglich um ihr eigenes Anſehen handle.

Bei ſolcher Denkungsart der Obern ſeines Volk
alſo Jeſus ſeinen gewaltſamen Tod mit Nothwendig

---

der Meſſias ſey. Außerdem fügt er zwar treffend bei
iſraelitiſchen Gemeinweſen war der reformatoriſche Beruf
er wirklich vorhanden war, höher, als das äußere Recht.
dieſer Beruf ſolle nicht in Zweifel gezogen, ſondern als in
phetenthum wirklich vorhanden angenommen ſeyn. Jeſus
Rabbi; ſo wird er bei Johannes öfter genannt und als ſo
hatte er Jünger. Nikodemus aber ſagt: ἀπὸ θεοῦ ἐλήλ
διδάσκαλος, d. h. Jeſus galt als ein Prophet.

ausſehen, wenn auch kein Bewußtſeyn von einem Erlöſungsplan in ihm gelegen hätte. Mit der Möglichkeit des Vorherſehens im nackt-menſchlichen Bewußtſeyn aber iſt auch die Möglichkeit des Vorherſagens, d. h. der Erwartung, daß man eine ſolche Vorherſagung verſtehen könne, dargethan. Doch fragen wir noch beſonders:

2. Läßt ſich annehmen, *daß Jeſus ſeinen Tod und ſeine Auferſtehung jetzt ſeinen erbitterten Gegnern vorausſagte?* „Fahret immerhin fort in eurem Grimm, fahret fort, bis ihr mich getödtet habt; mein Tod wird euch keinen Gewinn bringen; in drei Tagen werde ich wieder leben, ſo leben, daß ihr mich nicht wieder tödten könnet." In dieſer Faſſung wird die Einwendung, die ſich auf die Befehlsform gründet, beſeitigt; „die Juden aufreizen," heißt es, „zum Mord wollte Jeſus gewiß nicht." Aber vgl. *Winer's* Grammatik §. 44: „Der Imperativ iſt hier auf ganz gewöhnliche Weiſe geſetzt, und die laxe Verbindung beider Sätze kann auch im Deutſchen beibehalten werden." Derſelbe Gebrauch des Imperativs, ſogar ohne Nachſatz, findet ſich Matth. 23, 32: *καὶ ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν.* Darum iſt es auch nicht nöthig, an eine hypothetiſche Bedeutung des Imperativs vor dem Futurum zu denken. Somit können wir weder in der Vorausſagung überhaupt, noch in der Form des Imperativs eine Schwierigkeit finden. Den Tod ſagt er ihnen in der Form des Imperativs voraus, um ihnen ſeine Auferſtehung in der Form der Drohung anzukündigen.

3. Aber warum ſagt er ſeinen Tod und ſeine Auferſtehung *in ſo räthſelhaften Ausdrücken* voraus? Auch 1 Kor. 6, 19. und ähnliche Stellen werden nicht als Beweisſtellen zugelaſſen, daß *ναός* ohne den Genitiv, der den bildlichen Ausdruck erſt möglich mache, vom Leibe zu verſtehen ſey. *Vom Leibe überhaupt* allerdings nicht, aber vom *Leibe Jeſu.*

Voll des Gefühls der Heiligkeit des Tempels, in der Abſicht, hier den Namen ſeines Vaters, den Namen des Gottes der Väter zu verherrlichen und von der ewigen Gültigkeit ſeines Geſetzes zu zeugen, betritt Jeſus den Vorhof und trifft, ſtatt der heiligen Anbetung, die er erwartet, einen Markt, gottloſes Treiben und unheiliges Geſchrei. Dieſem Weſen tritt er entgegen, um thatſächlich zu bewähren, was er hier zu lehren beabſichtigt. Aber die, welche mit ihm den Tempel gegen Entheiligung ſchützen, welche ſich ſeines Eifers freuen ſollten, geben den Tempel preis, treten auf die Seite der Frevler und ſehen in ſeinem Eifer nichts, als eine unbefugte Neuerung.

Wo iſt nun der Tempel? wohin iſt die rechte Verehrung Gottes gewichen? Nur in mir wohnt Gott. Er ſelbſt hatte dieſes Bewußtſeyn ſeiner Einheit mit Gott, als *ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*, ſchon vorher, und bei der Taufe kam ja der Geiſt Gottes über ihn und blieb auf ihm *ἄνευ μέτρου*. Aber auch der Täufer zeugte bald nach ſeiner Taufe von ihm, daß er der Sohn Gottes ſey, und Jeſus verſichert Nathanael ſchon 1, 52: *ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*. Gerade auch dieſer Name *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* hat einen ähnlichen Sinn, wie in unſerer Stelle *ναὸς τοῦ θεοῦ*; er iſt der wahre Menſchenſohn, der, welcher die urſprüngliche Beſtimmung des Menſchen בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ rein feſthielt, eben darum wird *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* 3, 14. 16. geradezu verwechſelt mit *υἱὸς τοῦ θεοῦ*.

So konnte alſo Jeſus wegen ſeiner Einheit mit Gott ſeinen Leib in einem ganz andern Sinn den Tempel Gottes nennen, als Paulus (1 Kor. 6, 19.) den Leib eines vom Geiſte Gottes erleuchteten Chriſten. Außer ihm lauter frevleriſche Entweihung des Heiligthums, in ihm allein Anbetung Gottes, wie ſie der Vater ſucht (4, 23 f.). Brechet auch dieſen Tempel vollends ab, ſagt er nun zu denen, welche

ſeinem Eifer mit tödtlichem Haß in den Weg treten; das Haus Gottes iſt bereits vom Bethaus zum Kaufhaus geworden; den, der allein noch für Gottes Ehre eifert, der in dieſem Eifer ſeine Einheit mit Gott erkennen läßt, haltet ihr für euern Feind: fahret ſo fort, tödtet ihn, brechet dieſen Tempel vollends ab — und in drei Tagen wird euch die Macht des Gottes, gegen den ihr in mir ankämpft, deſſen Tempel ihr in mir abbrechet, thatſächlich durch meine Auferſtehung erwieſen ſeyn. *Ἐγερῶ αὐτόν*, ſagt er, wie 10, 18: *ἐξουσίαν ἔχω λαβεῖν τὴν ψυχήν μου* a).

Wie er ſelbſt im Bewußtſeyn ſeiner Einheit mit Gott ſo reden konnte, ſo war auch von den Juden zu erwarten, daß ſie aus ſeinem ganzen Weſen und Treiben und aus dieſer Hindeutung ſeine Einheit mit Gott erkennen werden. Calvin ſagt daher mit Recht: hic Christus peculiariter divinitatem suam praedicat. Doch haben wir das noch näher zu erweiſen.

4. **Konnte Jeſus erwarten, von den Juden ſo verſtanden zu werden?** Jeſus braucht auch ſonſt bei Johannes bildliche Ausdrücke, die von den Zuhörern

a) Lücke läßt zwar die Vergleichung von 10, 18. nicht zu, weil letztere Stelle nicht, wie es bei der vorliegenden der Fall wäre, im Widerſpruch ſtehe mit der herrſchenden Vorſtellung der Schrift, daß Jeſus von der Macht des Vaters auferweckt werde. Die Machteinheit des Vaters und des Sohnes, ſagt er, und die göttliche Lebensfülle des letzteren gehören einer andern Begriffsſphäre an. Allein dieſe Verſchiedenheit kommt weſentlich aus der Verſchiedenheit des Zuſammenhangs, in welchem die Auferſtehung Jeſu dort von Paulus und Petrus als ein Gegenſtand des Glaubens und hier von Jeſu ſelbſt bei Johannes als ein Beweis ſeiner göttlichen Vollmacht betrachtet iſt. Und wie hätte überhaupt Johannes dazu kommen können, die Worte Jeſu ſo zu erklären, wenn dieſer Sinn nicht in den Gedankenkreis der Apoſtel gehört hätte, wenn es innerhalb deſſelben unmöglich geweſen wäre, die Auferweckung Jeſu ihm ſelbſt zuzuſchreiben? Dieſe Bemerkung Kling's hätte von Lücke nicht überſehen werden ſollen.

falſch verſtanden werden, z. B. 4, 14. 32. 6, 32. Aber bei allen kann nicht das allein die Frage ſeyn, wie Jeſus verſtanden worden ſey, ſondern vornehmlich, ob es überhaupt möglich geweſen ſey, es richtig zu verſtehen. Dieſe Möglichkeit aber ergibt ſich für unſere Stelle aus Folgendem:

Jeſus, der allein den Willen Gottes recht thut, der allein auf die rechte Verehrung Gottes dringt, iſt der rechte Prieſter Gottes (Exod. 19, 5.). In ihm beginnt die Zeit, da Gott im Geiſt und in der Wahrheit verehrt wird (Joh. 1, 4. 23.). Das ſollte die Samariterin verſtehen; das konnten noch weit mehr die geſetzeskundigen Juden verſtehen. Sein Geſetzeseifer, der hier den Jüngern beſonders auffiel, ſollte und konnte dann vollends von ſeiner Prieſterwürde hinüberleiten zur Erkenntniß ſeiner Einheit mit Gott, des Einwohnens Gottes in ihm. Indem er unter ſolchen Umſtänden das Wort *ναὸς ϑεοῦ* ausſprach, konnte er ebenſo erwarten, verſtanden zu werden, wie 3, 16. von Nikodemus und 5, 17—23. von den Juden; ſie ſollten in ihm den Sohn Gottes erblicken und ſein Thun nach dem Wirken Gottes meſſen, weil ſie (V. 19.) ihn überall Gottes Werke thun und (20 f.) in Gottes Kraft wirken ſahen, ſo daß man (V. 23.) ihm nicht entgegentreten konnte, ohne zugleich und eben damit Gott die ihm gebührende Ehre zu rauben. Ja, 10, 30. ſah er die Verſicherung: *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν*, nicht für etwas den Juden Neues an, ſondern für eine Wahrheit, die ſich (V. 25.) aus ſeinen *ἔργοις* mit Nothwendigkeit ergebe. Die Worte *τὸν ναὸν τοῦτον* mit einer Hinweiſung auf ſeinen eigenen Leib waren alſo ein Wink, wen die Juden in ihm erkennen, daß ſie ſein Wirken nicht nach dem gewöhnlichen Maßſtabe meſſen, ſondern nach dem letzten Zweck und innerſten Weſen deſſelben auffaſſen ſollten. Sein Thun war in dieſer Beziehung eins mit dem Zweck und Weſen des Geſetzes Gottes, ſein Wille eins mit dem Willen Gottes; in ihm ſahen ſie den Vater.

Templum illud, ſagt Brentz nicht allein im Sinne der ſpäteren Dogmatik, ſondern eben ſo wahr auch in Rückſicht auf die Perſönlichkeit Jeſu, wie dieſelbe von den Juden aus der Anhörung ſeiner Worte und aus dem Anblick ſeiner Thaten aufgefaßt werden konnte, templum illud, in quo omnes orationes factae exaudiuntur, in quo solo propitius Deus reperitur. Jeſus hatte den Juden ſchon genug Werke, die er in des Vaters Namen that, gezeigt, vor ihnen ſchon genug Worte des Lebens geſprochen, daß er erwarten konnte, die, welche auf dem Stuhle Moſis ſitzen, können auch in ihm den rechten Tempel Gottes erkennen.

Daß alſo Jeſus von den Juden nicht verſtanden wurde, das kam nicht von der Dunkelheit ſeiner Worte, ſondern aus demſelben Grunde, aus dem ſie überhaupt nicht glauben konnten (Joh. 12, 39. 8, 15. 23. u. ſ. w.). Daß derſelbe Grund zuletzt auch bei Nikodemus ſtattfand, daß wir eben darum in ſeiner Unfähigkeit nicht ſowohl etwas Auffallendes und Unwahrſcheinliches, als vielmehr eine große pſychologiſche Wahrheit erkennen müſſen, das mag hier nicht näher erwieſen, aber es darf auch ohne Beweis behauptet werden.

Iſt aber dem ſo, ſo enthält das vierte Evangelium in ſeinen Schilderungen vorerſt poetiſche Wahrheit. Und dieſe wird zur geſchichtlichen gewiß weit weniger durch Beſeitigung der harmoniſtiſchen Schwierigkeiten, als durch Nachweiſung einer innern Uebereinſtimmung dieſes Evangeliums mit den Synoptikern. Und von ſolcher innerer Uebereinſtimmung bietet uns die vorliegende Stelle ein Beiſpiel dar, indem Jeſus hier nichts Anderes ſagt, als was er auch Matth. 12, 29 ff. mit dem Zeichen des Propheten Jonas ſagen wollte.

Πατρὶς Ἰησοῦ. Joh. 4, 44.

In dieſer Stelle verſteht Baur mit früheren Erklärern unter πατρὶς Ἰησοῦ Judäa, als das Land ſeines Wirkens „im höhern religiöſen Sinne, ganz gemäß dem allgemeinen Standpuncte des Evangeliſten, auf welchem er die nat

chen geſchichtlichen Verhältniſſe der Idee unterordne
dieſer Erklärung beſtimmt ihn beſonders auch „de
lösliche Widerſpruch" zwiſchen τιμὴν οὐκ ἔχει (V.
ἐδέξαντο αὐτὸν οἱ Γαλιλαῖοι (V. 45.).

Aber ähnliche Widerſprüche würden ſich ergebe
unter πατρὶς Judäa zu verſtehen wäre. Nach V
läßt Jeſus Judäa, weil er viele Jünger dort mac
darüber von den Phariſäern angefeindet wurde; a
weil er in Judäa nichts galt, ſondern weil er viel
dadurch den Widerſpruch der herrſchenden Partie h
mied er dieſes Land. Und nicht auf lange; er keh
5, 1. dahin zurück. Wenn er Judäa als das Vate
dem der Prophet nichts gilt, verließ, warum blieb er
bloß kurze Zeit in Galiläa?

Zudem iſt die für dieſe Erklärung nothwendige
zung des Satzes: „er ging nicht nach Judäa z
durch nichts im Zuſammenhang dargeboten. Ja, de
geliſt gibt nirgends auch nur eine Andeutung, daß e
als den ausſchließenden oder hauptſächlichen Schau
Thätigkeit Jeſu anſehe, er läßt ihn vielmehr öfter n
liläa reiſen und gibt auch dem Leſer gehörig zu e
daß er außer den wenigen Thaten und Reden, die
Jeſu Aufenthalt daſelbſt berichtet, noch manches An
erzählen habe. Nur aus dieſer Stelle ſoll folgen,
Evangeliſt Judäa als den Schauplatz der Thätigke
betrachtet, weil er dieſes Land ſein Vaterland nenn
das nicht ein Cirkel im Beweis? Hätte der Evangel
gar nichts von einer Thätigkeit Jeſu in Galiläa erz
hätte er doch noch eine beſtimmtere Andeutung geben
daß er unter πατρὶς gerade das Land der prophet
Wirkſamkeit verſtehe, da er ihn ja ſonſt (19, 19.) beſtim
einen Nazarener betrachtet, als ſolchen ſchon 1, 16
kündigt hat und auch 7, 1 ff. gar nichts Anderes v
ſetzt, als daß Galiläa ſein Vaterland ſey.

Viele a) verſtehen zwar unter πατρὶς Nazareth, indem ſie ergänzen: Jeſus ging nicht in ſeine Vaterſtadt, ſondern in das übrige Galiläa. Allein gerade dieſer Satz: „er ging nicht in ſeine Vaterſtadt“ — bietet ſich nirgends im Zuſammenhang dar, außer wenn man, wie auch zum Behuf anderer Erklärungen Andere thun, ἐμαρτύρησε als Plusquamperfect faßt, was zwar von de Wette aus 5, 13., ja von Beza gerade aus dem nächſtfolgenden Verſe gerechtfertigt wird, aber gerade durch Vergleichung jener Stelle mit dem folgenden Verſe ſich als unſtatthaft erweiſt. Denn in dieſen Stellen iſt aus der Verbindung klar, in welche Zeit die Handlungen der Aoriſte zu ſetzen ſeyen, bei ἐμαρτύρησε (V. 44.) dagegen durchaus nicht, außer wenn man Luk. 4, 24. als bekannt vorausſetzen ſollte, was in keiner Weiſe zuläſſig iſt.

Auch Lücke's Erklärung, nach welcher V. 45. ein unzulänglicher, nur auf Wunder geſtützter Glaube, wie er V. 48. von Jeſu ſelbſt am βασιλικὸς getadelt wird, alſo kein wahrer Glaube gemeint ſeyn ſoll, ſo daß die Geſchichte vom βασιλικὸς ein erläuterndes Beiſpiel vom unzureichenden Glauben der Galiläer wäre, kann um deßwillen nicht gutgeheißen werden, weil durchaus keine Andeutung gegeben iſt, daß unter ἐδέξαντο (V. 45.) nur die wundergläubige Aufnahme verſtanden ſey.

Auch iſt die Geſchichte vom βασιλικὸς in keinem Stücke ſo geſtellt und gehalten, daß anzunehmen wäre, der Evangeliſt wolle darin ein Beiſpiel unzureichenden Glaubens geben. Gleich am Anfang müßte nach ἐδέξαντο (V. 45.) ein μὲν ſtehen; ſodann müßte der folgenden Erzählung eine Wendung gegeben ſeyn, wornach der Leſer im Erfolge derſelben einen Beweis von Unterlaſſung der τιμὴ fände, welche man nach der bereitwilligen Aufnahme Jeſu in ſeinem Vaterlande erwartet hatte; denn der Vorwurf wegen unzureichenden

a) Zuletzt Gemberg in den Studien ꝛc. 1845. 1. Heft.

Glaubens ſteht in der Mitte, und am Ende **glaubt** der *βασιλικὸς* mit ſeinem ganzen Hauſe, er iſt vom Wunderglauben zum **wahren Glauben** fortgeſchritten. Die Hauptſache aber iſt, daß der *βασιλικὸς* wahrſcheinlich nicht einmal ein Galiläer war. Hätte der Evangeliſt in der Geſchichte V. 47—53. ein Beiſpiel des Benehmens aller Galiläer geben wollen, ſo hätte er ſtatt dieſer die Geſchichte eines Galiläers gewählt.

Doch der ganze Widerſpruch zwiſchen V. 44. und 45. wird gehoben, wenn wir keinen unmittelbaren Zuſammenhang zwiſchen dieſen zwei Verſen ſuchen, ſondern mit V. 44. die Gedankenreihe ſchließen und gerade in dieſen Worten: *αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν, ὅτι προφήτης ἐν τῇ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει* — eine ſummariſche Angabe des Erfolgs der Thätigkeit Jeſu in Galiläa erkennen, nach welcher dann V. 45. die Rede durch *οὖν* wieder aufnimmt und fortführt. Hierbei wäre alſo anzunehmen, daß der Evangeliſt die Geſchichte der im Ganzen erfolgloſen Wirkſamkeit Jeſu in Galiläa, wie ſo vieles Andere, bei ſeinen Leſern als bekannt vorausſetzt und darum entweder ganz übergeht oder nur mit einer kurzen Hindeutung abfertigt.

Von der Geſchichte ſeiner Austreibung aus Nazareth freilich konnten wir das oben nicht zugeben, weil dieß eine einzelne untergeordnete Begebenheit iſt, die nicht in der Weiſe, wie die Geſchichte der Wirkſamkeit Jeſu in Galiläa **im Allgemeinen** oder wie die Einſetzung des heiligen Abendmahls, die Taufe Jeſu und Anderes als weſentliche Theile der Geſchichte Jeſu, im Bewußtſeyn der Gemeinde und der Leſer der Synoptiker lebendig ſeyn konnte. Was aber die Art der Verknüpfung der Rede betrifft, ſo iſt *οὖν*, durch welches V. 45. fortfährt, jedenfalls ein ſo loſes Bindewort, das immer zum bloßen Fortſchritt der Erzählung gebraucht wird, daß wir mit allem Grund ſagen können, *mit* V. 44. ſey die Gedankenreihe geſchloſſen und der Leſer durch den Uebergang auf eine neue Erzählung vermittelſt *οὖν* ver-

anlaßt, in V. 44. eine allgemeine Schilderung des Erfolgs der ſonſt hinreichend bekannten Thätigkeit Jeſu in Galiläa zu finden. Wogegen uns nichts dazu berechtigt, in V. 45 ff. eine Beſtätigung des Ausſpruchs V. 44. zu ſuchen.

So faſſen wir alſo V. 43 f. ſo: Jeſus begab ſich nun auch nach Galiläa, denn Jeſus ſelbſt, wie alle andern Propheten, ſollte den Beweis liefern, daß ein Prophet in ſeinem Vaterlande nichts gilt. Der Grund, der ihn beſtimmte, nach Galiläa zu gehen, iſt ſchon 4, 1 ff. angegeben. Wie lange er aber in Galiläa blieb, das ſagt der Evangeliſt nicht näher. Daß er dort Manches that und lehrte, iſt durch ἐδέξαντο (V. 44.) angedeutet; von Allem aber iſt nur das Wunder am Sohne des βασιλικὸς erzählt. *Μετὰ ταῦτα*, nach einiger Zeit ging er zurück nach Judäa (5, 1.).

Ueber Joh. 7.

Es iſt den Beſtreitern des apoſtoliſchen Urſprungs des vierten Evangeliums nicht entgangen, daß die Zeit, in welche die Abfaſſung deſſelben von ihnen geſetzt wird, ſonſt keine Spur von dem Geiſt aufzuweiſen hat, der unverkennbar in dieſem Evangelium weht. Aus dieſem Grunde ſagt aber Zeller (Jahrb. 1845. S. 607.) Folgendes: „Wer das vierte Evangelium einer ſpäteren Zeit zuweiſt, muß annehmen, daß der Evangeliſt die in ſeiner Zeit, ihren Verhältniſſen, ihren Kämpfen und ihrem Vorſtellungskreis liegenden Elemente für ſich verwendet, daß er die verſchiedenen, bei Andern vereinzelter hervortretenden Züge zu einem harmoniſchen Geſammtbild vereinigt, daß er die geltenden Ueberlieferungen und Vorſtellungen bald aufnehmend, bald umbildend benutzt, daß er ſich auch an ſchon vorhandene dogmatiſche und erzählende Schriften angeſchloſſen und eben durch eine geiſtvolle Verſchmelzung deſſen, was zerſtreuter ſchon vorhanden war, dieſe ſchnelle und gewaltige Wirkung auf ſeine Zeit erreicht habe; gerade er muß am meiſten darauf dringen, daß das Evangelium nicht als das vereinzelte Werk eines Ein=

zelnen, ſondern als die reife Frucht einer vieljährigen geiſtigen Entwickelung betrachtet werde, und daß die Thätigkeit und Genialität des Einzelnen, der es verfaßt hat, hauptſächlich darin beſtanden habe, das, was an der Zeit war, zu erkennen und dem Geiſt ſeiner Zeit zum Ausdruck zu verhelfen." —

Wenn ſich nur gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts ein Aufſchwung nachweiſen ließe, wie er durch dieſes Evangelium hätte bewirkt werden ſollen! Wenn nur irgend angenommen werden könnte, daß der Verfaſſer von ſeinen Zeitgenoſſen verſtanden worden wäre, daß er nicht auf Verfehlung ſeines Zwecks losgearbeitet hätte, wenn er von πίστις, φῶς, ζωή, λόγος u. dgl. zu Leuten geredet hätte, die mit dieſen Worten des Geiſtes einen rein materiellen Begriff verbanden!

Wir wollen jedoch nicht von der Zeit aus Beweis führen, die wir jedenfalls nur mangelhaft, d. h. nur aus verſtümmelten Bruchſtücken oder aus bezweifelten Schriften oder durch künſtliche Combinationen kennen, ſondern der Evangeliſt ſoll ſelbſt für ſich reden. Denn ſobald man dieſen Boden verläßt, ſo tritt man auf das Feld menſchlicher Syſteme, gewaltſamer Beweisführungen und willkürlicher Hypotheſen, wobei das Schlimmſte iſt, daß aprioriſche Sätze für unumſtößliche Wahrheiten und Hypotheſen für hiſtoriſche Thatſachen gelten müſſen. So kommt es, daß dem Gegner böſer Wille jeder Art vorgeworfen wird.

Wer überbietet hierin den Andern? — Und wenn es ſo fortgeht, wohin ſoll es noch führen? —

Wer auf dem Boden des Glaubens ſteht und weiß, an wen er glaubt, wer zu dieſem Zweck ſeinen Glaubensgrund auch wiſſenſchaftlich erforſcht hat, der kann es erfahren haben, daß Feſtigkeit ſeines wiſſenſchaftlichen Syſtems, Unumſtößlichkeit ſeiner wiſſenſchaftlichen Beweisführung etwas ganz Anderes iſt, als Gewißheit ſeines Glaubens ſchon

im ſubjectiven Sinn, und noch mehr etwas Anderes, als Unumſtößlichkeit der Glaubenswahrheiten im objectiven Sinn. Wer alſo ſein Syſtem angreift oder an ſeiner Beweisführung Fehler aufdeckt, der verletzt damit noch nicht den Glauben. Ja, wenn dieſer auch den Glauben als Princip der Wiſſenſchaft verwirft, wenn er von einem philoſophiſchen Princip aus ein menſchliches Syſtem aufbaut und im Dienſte dieſes ſeines Syſtems Kritik übt, ſo ſind ſeine Bemühungen darum noch keine böswillige Feindſchaft gegen den Glauben. Es heißt in Beziehung auf ihn nur, wie in Beziehung auf jeden Propheten: *δοκιμάζετε τὰ πνεύματα*. Je nach dem Erfund heißt es auch *ἐλέγχετε*, aber nur, wo *ἔργα ἄκαρπα τοῦ σκότους* aufzudecken ſind. So lange ſich's nur vom Syſtem handelt, auch vom Syſtem der *ἀντίχριστοι*, heißt es nur: *φυλάξατε ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν εἰδώλων*. Wo aber durch das Alles ein Widerſpruch, eine Vertheidigung, eine Warnung, eine entſchiedene Bezeugung der Glaubenswahrheiten nöthig wird, da gilt das Wort: *ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε*.

Wer dagegen als ſpeculativer Theologe das Syſtem des Glaubens prüft, der mag darin, weil es nicht auf ſeinen ſpeculativen Principien ruht, wunderliche Lücken, Willkürlichkeiten und Widerſprüche finden; er mag die Hypotheſen, die man zur Vertheidigung der Echtheit einer bibliſchen Schrift macht, für gewagt, die Combinationen, vermittelſt deren man den Kanon feſtſetzen läßt, für gewaltſam, die Wärme, mit der man ſich gegen ihn für das Kleinod ſeines Glaubens wehrt, für etwas Unerwartetes und Fremdartiges anſehen: aber wozu dann ſogleich der Vorwurf von Jeſuitismus, von Heuchelei und was Alles mehr?

Soll es aber mit ſolchen Vorwürfen ſo fort gehen, ſo lerne der Gläubige lieber daran, wie man nicht ſtreiten ſoll, als daß er darin Anlaß und Berechtigung findet, Gleiches mit Gleichem zu vergelten.

Doch genug hievon! Unſere Abſicht iſt ja nur, das Geſpräch Joh. 7. zu betrachten.

Dieſes Kapitel ſoll nach Baur den dialektiſchen Kampf mit dem Unglauben beginnen, „der erſt von hier an ſeine rechte praktiſche Bedeutung erhalte.“ Zu dieſem Zwecke werden die Worte der Brüder Jeſu (V. 3 f.) als das dieſen Brüdern in den Mund gelegte Motiv ſeiner Reiſe nach Jeruſalem angeſehen, „um auch dort, auf dem eigentlichen Schauplatze ſeiner meſſianiſchen Wirkſamkeit, durch echt meſſianiſche Werke auch eine echt meſſianiſche Jüngerſchaft zu gewinnen. . . . Iſt es die Aufgabe Jeſu überhaupt, den Kampf mit dem Unglauben der Welt auf ſich zu nehmen, ſo muß er dieſem Unglauben auch in ſeinem eigentlichen Sitz und Mittelpunct entgegentreten.“

Warum iſt aber Jeſus, wenn dem ſo iſt, dennoch ſchon früher in Jeruſalem aufgetreten? Vom vorangehenden Abſchnitte dieſes Evangeliums ſagt Baur ſelbſt (S. 61.): „Der ganze Gegenſatz, in welchem Jeſus zu dem Unglauben der Juden zu ſtehen kam, konnte ſich von Anfang an nur da entwickeln, wo dieſer Unglaube ſelbſt ſeinen Mittelpunct und feſteſten Sitz hatte. Es iſt daher in der ganzen Oekonomie des Evangeliums begründet, daß Jeſus gleich anfangs in Jeruſalem ſelbſt auftritt.“ So findet alſo in dieſer Rückſicht kein Unterſchied zwiſchen dem erſten und zweiten Abſchnitt ſtatt. Um einen ſolchen zu ſchaffen, ignorirt Baur hier plötzlich jenen früheren Aufenthalt Jeſu in Jeruſalem und preßt die Rede der Brüder Jeſu ſo, daß herauskommen muß, Jeſus ſey bis daher nie in Jeruſalem geweſen [a]). Deßwegen müſſen auch die Jünger, von denen V. 3

a) Von den Worten οὐδεὶς τι ἐν κρυπτῷ ποιεῖ καὶ ζητεῖ αὐτὸς ἐν παῤῥησίᾳ εἶναι (V. 4.) iſt unſtreitig der erſte Satz der logiſche Hauptſatz. Die Brüder wollen Jeſum damit auffordern, öffentlich hervorzutreten. Der andere, durch καὶ nur unbeſtimmt angefügte Satz muß die Begründung des erſteren enthalten:

die Rede iſt, „nicht bloß die ſeyn, die er damals ſchon hatte, ſondern die, welche er erſt in Judäa gewinnen ſollte.“ Seine Brüder dürfen alſo hier nicht an Jünger Jeſu denken, die es in Judäa und Jeruſalem bereits von früher her gab. Nur auf περιεπάτει ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ wird kein beſonderes Gewicht gelegt, wie es ſcheint, aus Furcht, den Evangeliſten dadurch in zu große Uebereinſtimmung mit den Synoptikern gerathen zu laſſen.

So wird alſo der Standpunct, den der Evangeliſt ſelbſt einnimmt, von Baur zu Gunſten ſeiner Anſicht von der Compoſition dieſes Evangeliums gewaltſam geändert. Gleiches geſchieht auch in Rückſicht auf die Perſonen. Zwar wird ſonſt von Baur, namentlich in dieſem Kapitel der Unterſchied der Perſonen nicht verkannt, vielmehr in Beziehung auf V. 12. 31. 40. 41. geſagt: „es muß doch wenigſtens Einige geben, an welchen das Göttliche, das aus ihm ſpricht, ſich nicht ganz unbezeugt laſſen kann.“ Dieſe Stellen laſſen ſich noch in Uebereinſtimmung mit dem angenommenen Zweck des Evangeliums bringen; ſie enthalten eine Darſtellung der Unwiderſtehlichkeit des Eindrucks, welchen der ganze Charakter der Göttlichkeit Jeſu macht. Aber daß

---

dir ſelbſt iſt's ja darum zu thun, offenbar zu werden. Beides iſt in allgemeinen Sätzen ausgedrückt, um dadurch den Widerſpruch, in welchen Jeſus mit ſich ſelbſt gerathe, wenn er ſo lange im verborgenen Galiläa bleibe, deſto ſtärker hervorzuheben. So auch Kling z. d. St. Ebenſo auch Brenz, der nach näherer Auseinanderſetzung, wie die Worte der Brüder Jeſu vel contemtim dicta vel prudenter quidem, sed tamen carnaliter consulta gefaßt werden können, in der letzteren Faſſung ſie ſo umſchreibt: videris quidem nobis multa magnifice et mirabiliter, sed tamen imprudenter agere, quod te a turba et frequentia hominum subduces ac in Galilaeae angulo latites, ubi nulla tibi potest gloriae seges obtingere. Si enim omnino divina sunt, quae facis, non formidabis lucem, sed nobiscum ad festum ibis, ut manifestior et honoratior fias.

V. 20. der ὄχλος ſpricht, bleibt geradezu unbeachtet. „So unbeachtet ſteht er vor ihnen" (den Juden), heißt es von dieſer Stelle, „daß ſelbſt die Aeußerung, an welcher ſie ihn als den, der er war, hätten erkennen ſollen, die Frage (V. 19.): τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι; nur für eine widerſinnige Rede erklärt wird." Indem alſo der Evangeliſt mit dieſen Worten einfach andeutet, daß τινὲς ἐκ τῶν Ἱεροσολυμιτῶν wohl wußten, daß die Obern Jeſum zu tödten ſuchten (V. 25.), Andern aber, dem ὄχλος, unter dem auch Auswärtige ſeyn mußten [a]), nichts davon bekannt war (V. 20.), ſo wird von Baur mit Umgehung dieſes Unterſchiedes der Perſonen die Sache dahin gewendet, daß Niemand Jeſum gekannt habe.

Die Hauptſache jedoch iſt, daß, während Baur ſeiner Auffaſſung des Evangeliums zulieb den natürlichen Gang und Fortſchritt des Geſprächs hier wie in andern Kapiteln aufhebt, in dem dialektiſchen Proceß, den er an die Stelle des Beſeitigten ſetzen will, doch kein rechter Fortſchritt zu erkennen iſt.

Der erſte Act, in dem Jeſus in dieſem Kapitel dem Unglauben der Juden entgegentritt, muß der ſeyn, daß man nicht weiß, wer er iſt und woher er kommt. Zu dieſem Zweck muß ὡς ἐν κρυπτῷ (V. 10.) dahin gedeutet werden, daß er „mit einemmale, ohne daß man wußte, wie er dahin gekommen war, und ohne ſogleich als der, der er war, erkannt zu werden, ſich nach Jeruſalem begab." Es wird dabei nicht berückſichtigt, daß V. 10. von der Reiſe und nicht von ſeinem Auftritt in Jeruſalem die Rede iſt, daß von dieſem Auftritt (V. 14.) ohne alle Andeutung, daß Jemand nicht gewußt hätte, wer er ſey, einfach geſagt wird: ἀνέβη Ἰησοῦς εἰς τὸ ἱερὸν καὶ ἐδίδασκεν.

Um jedoch wenigſtens eine weitere Hindeutung auf

a) „Der meiſt fremde galiläiſche Hauſe weiß von der Sache nichts; vergl. dagegen V. 25." de Wette.

Digitized by Google

eine Verſchleierung der Perſon Jeſu zu finden, ſagt Baur von V. 15.: „im Widerſpruch mit dem Kriterium der Meſſianität (V. 27.), daß man vom Meſſias nicht wiſſen werde, woher er komme, halten ſie ſich daran, daß man ihn nicht als Schüler eines Lehrers kenne", während doch dieſer Vers deutlich ſagt, man kenne ihn, man wiſſe von ihm, daß er keinen Lehrer gehabt habe.

Die Ausſprüche werden hier, wie oft von Baur, aus dem Zuſammenhang herausgenommen und einzig darauf angeſehen, was wohl der Evangeliſt im Dienſte ſeiner Idee mit ſolchen Ausdrücken oder einer ſolchen Wendung ſagen wolle, ſtatt daß billigerweiſe zuerſt zu fragen wäre, was nach der Schilderung des Evangeliſten, derſelbe mag nun Dichtung oder Geſchichte ſchreiben, im Zuſammenhange des Geſprächs von den Redenden und Hörenden darunter verſtanden wird. So aufgefaßt, erſcheint auch Alles ganz natürlich und verſtändlich.

Von V. 19. war oben ſchon die Rede. Auf die Entgegnung des ὄχλος in dieſem Verſe aber nimmt Jeſus darum keine Rückſicht, weil ſeine Abſicht nur iſt, den Synedriſten zu erkennen zu geben, daß er wohl um ihre Anſchläge wiſſe. Und gerade dadurch bekommt das Geſpräch Zuſammenhang und Fortſchritt. Nicht das hält euch ab, will Jeſus ſagen, meine Berechtigung zum Lehren anzuerkennen, daß ich keinen befähigten Lehrer gehabt habe, ſondern das, daß ihr keine Neigung habt, den Willen Gottes zu thun. Dieſe Verkehrtheit eures Willens gebt ihr gerade in Beziehung auf mich deutlich zu erkennen, indem ihr wegen eines einzigen guten Werks, das ich vor euch gethan habe, mich tödten wolltet.

Eben ſo wenig, wie in jenen Aeußerungen eine Behauptung der anfänglichen Verborgenheit Jeſu zu erkennen iſt, kann in der Unterredung ſelbſt die von Baur hineingelegte „Selbſtauflöſung der Dialektik des Unglaubens" gefunden

werden. Von V. 27. wird (S. 106.) geſagt: „dieſes Argument hebt ſich nur in ſich ſelbſt auf. Denn wenn ſie auch wiſſen, wer er iſt und woher er iſt, ſo wiſſen ſie auch wieder nicht, woher er iſt, weil er ja nicht von ſich ſelbſt gekommen, ſondern in Wahrheit von Einem geſandt iſt, welchen ſie nicht kennen.“ Dieſes Nichtwiſſen ſagen aber nicht ſie ſelbſt von ſich aus, ſondern Jeſus; die Ausſage geht eben darum nicht von demſelben Princip aus, wie die erſte; die Aufhebung der erſten Ausſage durch die zweite iſt alſo auch nicht eine Selbſtaufhebung des Argumentes.

Dieſer Theil des Geſprächs (V. 21 ff.) gehört nach Baur in den zweiten Act, in dem er *παῤῥησίᾳ λαλεῖ* (V. 26.) mit der beſtimmten lauten Erklärung (V. 27.): *κἀμὲ οἴδατε καὶ οἴδατε, πόθεν εἰμί.* Aber wie wir oben fanden, daß in dem Ausdruck *ἐν κρυπτῷ* etwas Anderes hineingelegt ſey, als der Evangeliſt damit ſagen will, ſo können wir auch in den eben angeführten Ausdrücken (V. 26. 28.) nicht dieſen Gegenſatz gegen das Vorangegangene finden, daß damit ein neuer Act bezeichnet ſeyn ſollte. Nicht daß der, der vorher *ἐν κρυπτῷ* geweſen, nun als der Bekannte daſtehe, ſondern daß der, den die Obern zu tödten ſuchen, doch frei und offen rede, iſt den Leuten auffallend. Und die Worte: *κἀμὲ οἴδατε καὶ οἴδατε, πόθεν εἰμί*, ſollen nicht eine neu hervortretende Kundmachung ſeiner Perſon bezeichnen, ſondern in völliger Uebereinſtimmung mit V. 16. von den äußern Verhältniſſen der menſchlichen Perſönlichkeit Jeſu auf ſein Lehren und Wirken und ſein ganzes Seyn und Weſen als ein göttliches hinweiſen.

„Im dritten Act, am letzten großen Tage des Feſtes, gibt er ſich in der ganzen abſoluten Bedeutung ſeiner Perſon kund, als denjenigen, in welchem der meſſianiſche Geiſt auf abſolute Weiſe wohnt und von welchem aus in Jedem, der an ihn glaubt, Ströme lebendigen Waſſers entſpringen.“ Möge immerhin dieſe Auffaſſung dem Sinn des Evange=

liums im Weſentlichen entſprechen, ſo iſt doch in dieſen Worten Jeſu nicht ein dialektiſcher Fortſchritt, nicht eine Beweisführung, ſondern vielmehr der Ernſt einer letzten dringenden Aufforderung zu erkennen. Um deßwillen zeigt ſich auch in der Gegenrede (V. 40.) kein neuer, über das Frühere hinausgehender Gegengrund von Seiten des Unglaubens.

Darum können wir mit allem Recht die Worte Baur's über dieſe letzte Einrede auf dieſes ganze Kapitel anwenden: „es ſoll durch Argumente dieſer Art, die ſich an rein äußerliche Beſtimmungen halten und immer wieder in Widerſpruch mit ſich ſelbſt kommen, die Dialektik des Unglaubens in ihrer ganzen Nichtigkeit dargelegt werden"; nur mit dem Unterſchied, daß wir im Ganzen keinen vom Evangeliſten angelegten Plan, nicht die planmäßige Rechtfertigung eines neuen geiſtvollen Syſtems gegen abweichende oder hartnäckig widerſprechende Secten finden können, ſondern eine aus dem Leben gegriffene Schilderung.

Allerdings offenbart ſich hier, weil die menſchliche Natur überall dieſelbe iſt, auch die gleiche Richtung des ungöttlichen Sinns, wie ſie ſich oft auch in wiſſenſchaftlichen Angriffen auf die evangeliſche Wahrheit, ja ſelbſt auch in mancher rechtgläubigen, aber freilich nur äußerlich und ſomit nur vorgeblich rechtgläubigen Auffaſſung der Heilslehre wieder erkennen läßt. Aber das iſt eben die Größe und Tiefe der heil. Schrift, beſonders der evangeliſchen Geſchichte, daß ſie ſich auf die verſchiedenſten Verhältniſſe des Lebens anwenden läßt. Je zwangloſer ſie in ihrem urſprünglichen Sinn aufgefaßt und gelaſſen wird, deſto natürlicher wird ſich eine ſolche Anwendung geben.

Aber iſt nicht dieſe Anwendbarkeit der ſprechendſte Beweis der geſchichtlichen Wahrheit ſolcher Darſtellung und des urſprünglich geſchichtlichen Zwecks des Evangeliums, d. h. eines Zwecks, der nicht die Geſchichte ſich auf Koſten

der geſchichtlichen Wahrheit unterordnet, ſondern die Geſchichte ſo, wie ſie dem Verfaſſer vorliegt, wie ſie ihm bekannt iſt und von ihm aufgefaßt wird, nach freier Auswahl benutzt? Anders iſt es bei Baur: um in dieſem Kapitel eine Verfolgung des Zwecks, den er dem Evangeliſten leiht, zu finden, muß er durch Zwang, dem die Worte widerſtreben, die Perſon Jeſu doketiſch verflüchtigen und den ganzen Fortſchritt des Geſprächs in einem entſchiedeneren, offeneren Hervortreten Jeſu ſuchen — und nicht finden.

Recenſionen.

S ch r i f t e n

von

D. Heinrich W. J. Thierſch.

I. Verſuch zur Herſtellung des hiſtoriſchen Standpuncts für die Kritik der neuteſtamentlichen Schriften. Eine Streitſchrift gegen die Kritiker unſerer Tage von Heinrich W. J. Thierſch. Erlangen, Verlag von Karl Heyder. 1845. XXVIII. 443.

II. Vorleſungen über Katholicismus und Proteſtantismus von Heinrich W. J. Thierſch, Doctor der Philoſophie und Theologie, ordentl. Prof. der Theologie an der Univerſität Marburg. Erlangen, Verlag von Karl Heyder. 1846. Erſte Abtheilung. XX. 353. Zweite Abtheilung. IV. [illegible]

Der Verfaſſer iſt unter den jüngeren theologiſchen Univerſitätslehrern unſtreitig einer der begabteſten und durch claſſiſche Bildung nach väterlichem Vorbild, durch eine reiche und eindringende patriſtiſche Gelehrſamkeit, durch vertraute Bekanntſchaft mit der Litteratur der Reformationszeit und mit den neueren in ſeine Studien einſchlagenden Schriften und durch eine aus dieſem Schatze von Kenntniſſen, aus inniger chriſtlicher Lebenserfahrung und aus einer von [illegible] ſpeculativ-chriſtlichen Weltanſicht hervorgehende ſelbſtän-

Digitized by Google

Schriften

von

D. Heinrich W. J. Thierſch.

I. Verſuch zur Herſtellung des hiſtoriſchen Standpuncts für die Kritik der neuteſtamentlichen Schriften. Eine Streitſchrift gegen die Kritiker unſerer Tage von Heinrich W. J. Thierſch. Erlangen, Verlag von Karl Heyder. 1845. XXVIII. 443.

II. Vorleſungen über Katholicismus und Proteſtantismus von Heinrich W. J. Thierſch, Doctor der Philoſophie und Theologie, ordentl. Prof. der Theologie an der Univerſität Marburg. Erlangen, Verlag von Karl Heyder. 1846. Erſte Abtheilung. XX. 353. Zweite Abtheilung. IV. 372.

Der Verfaſſer iſt unter den jüngeren theologiſchen Univerſitätslehrern unſtreitig einer der begabteſten und durch claſſiſche Bildung nach väterlichem Vorbild, durch eine reiche und eindringende patriſtiſche Gelehrſamkeit, durch vertraute Bekanntſchaft mit der Litteratur der Reformationszeit und mit den neueren in ſeine Studien einſchlagenden Schriften und durch eine aus dieſem Schatze von Kenntniſſen, aus inniger chriſtlicher Lebenserfahrung und aus einer frei angeeigneten ſpeculativ-chriſtlichen Weltanſicht hervorgehende ſelbſtändige

Anſchauung des Chriſtenthums in ſeinem individuellen und geſchichtlichen Leben wohl ausgerüſtet zu ſolchen Werken, wie die hier vorliegenden. Aus der raſchen Aufeinanderfolge derſelben auf Uebereilung und Flüchtigkeit zu ſchließen, ſind wir ſchon darum nicht berechtigt, weil der Verfaſſer ſeit ſeiner ſchönen, mehr linguiſtiſchen Arbeit: de Pentateuchi versione Alexandrina libri tres, 1840, einem vortrefflichen specimen eruditionis des damals noch ſehr jungen Mannes, nur kleinere Abhandlungen zu Tage gefördert hat, ſomit zu Größerem ſich hinlänglich Zeit genommen haben kann. Die erſtere Schrift war auch ſchon im October 1844 im Manuſcript vollendet (Vorr. S. XI.), ſo daß zwiſchen beiden immerhin ein Zeitraum von ein paar Jahren liegt. Die nähere Einſicht in dieſe Schriften zeigt aber auch, daß beide, obwohl nicht Alles darin bis zur völligen Reife durchgearbeitet iſt, auf einer gründlichen und tüchtigen Durchforſchung ihres Gegenſtandes ruhen und bei mancherlei Blößen, welche ſie der Kritik darbieten mögen, eine nach Gehalt und nach Form vorzügliche litterariſche Erſcheinung ſind, wodurch der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß ein nicht unbedeutender Gewinn zuwächſt, ſo daß ſie die ſorgfältigſte Beachtung der Theologen verdienen. Beide Werke behandeln nun zwar einen verſchiedenartigen Stoff und gehören verſchiedenen Gebieten der Theologie an: das erſtere der ſogenannten Einleitungswiſſenſchaft oder der neuteſtamentlichen Litteraturgeſchichte, wie der Verfaſſer, an Hupfeld u. A. ſich anſchließend, dieſe Disciplin mit Recht benannt wiſſen will, das andere dem Gebiet der kirchen- und dogmengeſchichtlichen, zunächſt ſymboliſchen Theologie, und inſofern ſcheint ihre Zuſammenſtellung in dieſer Anzeige nicht gehörig motivirt zu ſeyn. Dieſelbe beruht aber doch nicht bloß in der Identität des Verfaſſers, ſondern in einer Verwandtſchaft des Inhalts, Zwecks und Fundaments der Schriften ſelbſt. Der Kern beider iſt kirchenhiſtoriſch; denn auch die erſtere Schrift beleuchtet einen wichtigen Theil der Kirchengeſchichte, das apo-

ſtoliſche und das darauf folgende Zeitalter. Was aber ihren Zweck betrifft, ſo zielt die erſtere dahin, für die Urgeſchichte des Chriſtenthums die rein hiſtoriſche Anſchauung der Zuſtände, Verhältniſſe und Entwickelungen im Gegenſatz gegen eine pſeudo-kritiſche Conſtruction wiederherzuſtellen, die andere aber dahin, die wahrhafte, von allem ungerechten Parteigeiſt freie und ungetrübte Darſtellung des großen kirchlichen Gegenſatzes, welcher ſeit dem 16. Jahrhundert ſich ausgebildet und befeſtigt hat, zu Tage zu fördern. Beide endlich gehen aus von derſelben Grundanſicht, daß die apoſtoliſche Kirche die weſentliche Verwirklichung der Idee der Kirche geweſen, und demnach wahrhaftes Muſterbild des kirchlichen Lebens in jeder Beziehung; freilich immer noch weit entfernt von der durchgängigen religiös-ſittlichen Vollendung, wie denn allerlei Mängel und ſündige Gebrechen in den chriſtlichen Gemeinden unleugbar vorhanden waren, aber doch alle Erforderniſſe zur Vollkommenheit des chriſtlich-kirchlichen Lebens in ſich tragend, ein wahrer und geſunder Organismus des Geiſtes Chriſti, als ſolche ſich erweiſend in der Kraft geiſterfüllter apoſtoliſcher Perſönlichkeiten, in dem Reichthum der einander ergänzenden mannichfaltigen Geiſtesgaben, in der reinen apoſtoliſchen Lehre und in der Energie einer alles entſchieden Verkehrte überwindenden und ausſtoßenden apoſtoliſchen Autorität und Disciplin.

I.

Von dieſer Anſicht aus wird in der erſteren Schrift die neuteſtamentliche Schriftenſammlung als der apoſtoliſchen Zeit ſicher und nothwendig angehörend nachgewieſen. Denn dieſe war das Zeitalter einer ganz einzigen, in ihrer Art außerordentlichen und eminenten Productivität, ſo daß kein anderes mit ihm in Vergleichung kommt; und jene Schriften, wie ſie ſchon durch den Charakter ihrer Sprache von allen ſpäteren, von der patriſtiſchen Litteratur der folgenden Jahrhunderte ſich beſtimmt unterſcheiden, ragen auch durch

ihre eigenthümliche Vortrefflichkeit über dieſe Litteratur unendlich hervor, und zwar zunächſt über die Schriften der apoſtoliſchen Väter. Zwiſchen dieſen und den neuteſtamentlichen apoſtoliſchen Schriften iſt hinſichtlich der Geiſteskraft und Fülle eine weite Kluft befeſtigt, was der Verfaſſer auf eine eigenthümliche Weiſe zu erklären ſucht: durch die Annahme eines von Gott gewollten und veranſtalteten Stillſtands der mächtigen Entwickelung des apoſtoliſch-chriſtlichen Geiſteslebens. Dieſe Siſtirung der Entwickelung im Bereiche des Göttlich-Guten aber geſchah zu dem Ende, daß die entſprechende gewaltige Entwickelung des dämoniſchen Gegenſatzes, welche ſchon zum göttlichen Entſcheidungsgericht heranreifte, gleichfalls herabgeſtimmt und ſo ein längerer Verlauf der Geſchichte der erlöſten und zu erlöſenden Menſchheit unter göttlicher Geduld, und eine weitere Ausbreitung des Heils im Menſchengeſchlechte möglich wurde (vergl. 2 Petr. 3, 9.). Jenem Verhältniſſe des Nachapoſtoliſchen zum Apoſtoliſchen, dem großen Abſtand zwiſchen beiden war es denn auch gemäß, daß die von frommer Geſinnung, von Liebe und Treue gegen die Offenbarung in Chriſto und deren urſprüngliche Bezeugung erfüllte Chriſtenheit mit gewiſſenhaftem Eifer darauf gerichtet war, das von den Apoſteln Ueberkommene zu bewahren, und zwar wie die mündliche Paradoſis in Lehren, Anordnungen, Gebräuchen, ſo auch den Schatz ſchriftlicher Ueberlieferungen, zuvörderſt diejenige Sammlung von Schriften, welche ſchon am Ende der apoſtoliſchen Zeit, ums Jahr 100, überall in den chriſtlichen Gemeinden aufgenommen war und die Geltung eines dem altteſtamentlichen ſich anſchließenden heiligen Schriftkanons gewonnen hatte. Dieß fand aber nach dem Verfaſſer ſtatt bei denjenigen neuteſtamentlichen Schriften, welche der kritiſche Referent über dieſe Angelegenheit, Euſebius, als Homologumenen bezeichnet. Sie bildeten den „Urkanon.“ Daß die bis zu jenem Zeitpunct hin zu ſolcher Geltung noch nicht gelangten und wohl aus irgend welchen,

zum Theil nicht mehr mit Sicherheit zu ermittelnden Gründen in den chriſtlichen Gemeinden nicht ſo zu allgemeiner Kunde gekommenen Schriften, die ſogenannten Antilegomenen des Euſebius, im Verlaufe der nächſtfolgenden Jahrhunderte nicht dieſelbe allgemeine Anerkennung als heilige apoſtoliſche Schriften, als Beſtandtheile des apoſtoliſchen Kanons gefunden, wie die Homologumenen, das erklärt der Verfaſſer eben aus dem ſtreng conſervativen Charakter dieſes Zeitalters der Chriſtenheit, welches ſich genau und ausſchließlich an das von der Urzeit her als apoſtoliſch Ueberlieferte und allgemein Geltende hielt, und daher auch die am Schluſſe des erſten Jahrhunderts als apoſtoliſch in den Gemeindeverſammlungen vorgeleſene Schriftenſammlung nicht erweitern mochte. Da jedoch auch dieſe Schriften in immer weiteren Kreiſen ſich verbreiteten und durch äußere Bezeugung wie durch das innere Zeugniß des heiligen Geiſtes — die geiſtliche Erfahrung ihrer belebenden und heiligenden Wirkſamkeit — ſich als gleichfalls apoſtoliſch auswieſen, ſo konnte in der folgenden Periode, als der nunmehr zur Reichskirche gewordene chriſtliche Gemeindenverein aus ſeiner rein conſervativen Haltung heraustrat und wieder zu conſtitutivem Verfahren vorſchritt, die Aufnahme derſelben in den Kanon nicht ausbleiben, wie denn im Laufe des vierten Jahrhunderts zuerſt in der orientaliſchen Kirche (Synode von Laodicea) und bald auch in der occidentaliſchen (karthagiſche Synoden) der neuteſtamentliche Kanon dergeſtalt fixirt wurde, daß man auch die Antilegomenen als den Homologumenen weſentlich coordinirte apoſtoliſche Schriften bezeichnete.

Dieß ſind ungefähr die Grundzüge der Geſchichte des Kanons, welche das letzte Kapitel des „Verſuchs" enthält. Der Verfaſſer geht noch in ausführliche nähere Erörterungen über einzelne ſchwierige Puncte ein, welche ſeiner Geſammtanſicht im Wege zu ſtehen ſcheinen, oder räthſelhaft und nicht leicht zu begreifen ſind, wie namentlich das

ſpäte Hervortreten des zweiten Briefs Petri, wovon er ſagt, daß es ſey, als ob dieſer Punct ebenſo in der äußern Geſchichte der neuteſtamentlichen Litteratur als der ſchwierigſte bezeichnet werden müßte, wie die Beſchaffenheit des Evangeliums Matthäi für die auf das Innere der Bücher eingehenden Unterſuchungen das größte Räthſel darbiete. Als approximativen Verſuch zur Erklärung dieſes Phänomens ſtellt der Verfaſſer folgende Vermuthung auf (S. 364 ff.): „Der ganze Brief iſt von dem Apoſtel geſchrieben in der Ahnung des vollen Ausbruchs jener ſchrecklichen *ἀποστασία* in der Kirche, des Gräuels an heiliger Stätte, von dem Paulus als einem im Verborgenen ſich vorbereitenden geſprochen hatte. Die Ahnungen und Befürchtungen Beider waren in der zweiten Periode des apoſtoliſchen Zeitalters in hohem Grade zur Wirklichkeit geworden. Aber ob das, was Petrus vorausſagt, damals ſchon in abſolute Erfüllung gegangen? An einzelnen Puncten mag ſich das Myſterium der Bosheit bereits vollkommen enthüllt haben, aber ſeinem allgemeinen Hervorbrechen ſtand noch das *κατέχον* (2 Theſſ. 2.) entgegen. Viele Gemeinden blieben noch verſchont von der furchtbaren Gefahr, mit welcher jene letzte Entfeſſelung der geiſtigen Bosheit verbunden iſt, in der ſich der Abfall als titaniſch-ſataniſcher vollendet. — Sollte in allen dieſen der Brief, welcher als Heilmittel und Waffe gegen die alleräußerſte Gefahr der Zukunft beſtimmt iſt, damals ſchon veröffentlicht und unter die Gegenſtände regelmäßiger Anagnoſis aufgenommen werden? Konnte nicht eine zu frühe Enthüllung der ganzen Geſtalt des Uebels, wie ſie in ſeinen Donnerworten gegeben wird, in jener bis in alle Tiefen der Geiſterwelt erſchütterten Zeit auf das Uebel und ſein Hervorbrechen ſelbſt einen ſollicitirenden Einfluß ausüben? — Iſt dem ſo, ſo lag es in der Weisheit derjenigen, welchen der Brief zuerſt anvertraut wurde, ihn nur da bekannt zu machen, wo die Gefahr, welche er bekämpft, bereits im Eintreten begriffen war, ihn aber der

unumſchränkten Oeffentlichkeit und Verbreitung zu entziehen und als ein depositum, als ein apocryphum im höheren Sinne, für eine zukünftige Mittheilung vorzubehalten. Sie handelten, wenn ſie hierin gewiſſermaßen eine disciplina arcani befolgten, im Sinne des Paulus, der, wenn er von den Schrecken und Gräueln der letzten Zeiten ſpricht, ebenfalls eine ſcheuvolle Zurückhaltung beobachtet, eine Weisheit, die ſelbſt in den Briefen des Petrus und Judä die unerläßliche beſtimmtere Bezeichnung der Frevel, vor denen ſie warnen, temperirt und gerade zu den ſicherſten Kennzeichen apoſtoliſchen Geiſtes gehört." — Dieſe Hypotheſe, welcher man das Scharfſinnige und zur Löſung des Problems Hinführende ſchwerlich wird abſprechen können, hängt freilich zu genau mit der ganzen Anſicht des Verfaſſers zuſammen, als daß nicht ihre ſiegreiche Behauptung durch das Seltenbwerden jener wenigſtens mitbedingt ſeyn ſollte.

Den Schluß dieſes Kapitels bildet die Erklärung eines Phänomens, welches die gewonnenen Reſultate in Betreff der Geſchichte des Kanons und die Zuverläſſigkeit des kirchlichen Zeugniſſes und Gebrauchs in Bezug auf denſelben über den Haufen zu werfen ſcheint: die theilweiſe Anerkennung und der theilweiſe Gebrauch, zu welchem in der Kirche des zweiten, dritten und vierten Jahrhunderts auch außerkanoniſche Schriften, wie der Brief des Clemens von Rom und mehrere jener νόθα des Euſebius, namentlich Hermas und die Apokalypſe des Petrus, gelangt ſind. — Der Verfaſſer weiſt zunächſt hin auf die ſcharfe Grenzlinie, welche die ganze Kirche des vierten Jahrhunderts zwiſchen den echten Supplementen des Kanons und des νόθοις zu ziehen weiß, und erklärt dann die ganze Erſcheinung aus den Verhältniſſen und Bedürfniſſen jener Jahrhunderte auf eine Weiſe, daß ſie jenen Reſultaten vielmehr zur Beſtätigung dient.

Der Verfaſſer lebt der feſten Zuverſicht, daß mit ſeiner Geſammtanſicht über die Kirchengeſchichte des erſten und

zweiten Jahrhunderts, deren Stärke in ihrem Zuſammenhang und in ihrer Conſequenz liege, für die Unterſuchungen über den Kanon und für die Beſtimmung des Gewichts der Zeugniſſe kirchlicher Schriftſteller eine ſichere Baſis gelegt ſey, von der aus allein die Einigkeit und Feſtigkeit der Kirche, mit der ſie im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts, für Jeden ſichtbar, auftrete, *verſtanden* werden könne. — Er faßt aber die Sache auch noch von einer andern Seite an, von welcher her die moderne Kritik beſonders ſtarke und unüberwindliche Angriffe auf den neuteſtamentlichen Schriftbeſtand geführt zu haben ſich rühmt, nämlich von Seiten der in den neuteſtamentlichen Schriften charakteriſirten *Häreſien*. Seine Geſammtanſchauung der innern Kirchengeſchichte der erſten Jahrhunderte läßt ihn gerade hierin eine neue Beſtätigung der Annahme des apoſtoliſchen Urſprungs auch der angefochtenſten Schriften des neuen Teſtaments, oder ihrer Hineingehörigkeit in dieſe Zeit, finden. So ſtellt er denn im *fünften Kapitel* eine *geſchichtliche Unterſuchung der Häreſien der apoſtoliſchen und der ſpäteren Zeit* an. In jenen erkennt er, als correſpondirend dem Charakter des apoſtoliſchen Lebenskreiſes, ein eigenthümliches Gepräge, wodurch ſie ſich von denen des zweiten Jahrhunderts, den Gnoſtikern, aufs beſtimmteſte unterſcheiden. Der außerordentlichen göttlichen Geiſteswirkung in den apoſtoliſchen Männern entſpricht eine ungeheure Kräftigkeit der dämoniſchen Wirkung, welche in goetiſchem Treiben und enormer Ruchloſigkeit und Unſittlichkeit ſich darlegt, namentlich in einem frevelhaften Mißbrauch der pauliniſchen Lehren von der Rechtfertigung, Gnade, Erwählung u. ſ. w.; eine greuliche Verkehrtheit, auf welche insbeſondere die Sendſchreiben der Apokalypſe, ſo wie der zweite Brief Petri und der Brief Judä hinweiſen und worauf auch ſchon die Paſtoralbriefe hindeuten. Zwar führe auch der Gnoſticismus des zweiten Jahrhunderts in ſeiner wirklichen geſchichtlichen Erſcheinung, wie Irenäus,

Tertullian u. A. ſie ſchildern (ganz anders als die idealiſirende, die Greuel verhüllende Darſtellung neuerer Kirchengeſchichte), viel Unheimliches und arge Unſittlichkeit und Zügelloſigkeit mit ſich; aber dieß ſey doch immer nur ein mattes Nachtbild der Argheit und der dämoniſchen Energie der Irrlehrer der zweiten Periode des apoſtoliſchen Zeitalters, gleichwie die apoſtoliſchen Väter und deren Nachfolger als ein gar ſchwacher Abglanz der apoſtoliſchen Lichtfülle und Lebenskraft ſich darſtellen. „So erweiſen ſich denn auch von hier aus jene Schriften als der Urzeit des Chriſtenthums angehörige; und es iſt eine durchaus unhiſtoriſche Anſicht, welche die meiſten derſelben, und gerade diejenigen, in welchen jene häretiſchen Tendenzen gerügt werden, ins zweite Jahrhundert hinabrücken will.“ — Daß dieſe (moderne) Kritik, obwohl ſie in einer durch ſcharfſinnige Combinationen gewonnenen Totalanſchauung der Geſchichte der erſten Jahrhunderte ſich begründet haben will, dennoch eine ſolche ſey, welche die wohlbeglaubigte und recht angeſchaute Geſchichte jener Zeit ins Angeſicht ſchlägt, das wird um ſo mehr einleuchten, je vielſeitiger und gründlicher jenes Zeitalter durchforſcht wird; und es wird bald dahin kommen, daß aller Aufwand von Scharfſinn, mit welchem man von jener Seite her die urſprüngliche apoſtoliſche Bezeugung der Offenbarung in Chriſto und der Geiſtesausgießung mit ihrem Reſultate, dem Organismus einer geiſterfüllten, in Chriſto als ihrem Haupte von Anfang an ſich zuſammenfaſſenden Gemeinde, aufzulöſen und das Chriſtenthum durch einen Proceß, in welchem Paulus ein bedeutenderes Moment bildet, als Chriſtus ſelbſt, aus particulärem Ebionitismus zur Univerſalreligion der Menſchheit ſich entwickeln zu laſſen bemüht iſt, als ein in ſich eitles Streben ſich darſtellt, als ein Streben, welches nur inſofern einen Werth hatte, als es zu einer neuen Durchforſchung jener chriſtlichen Urzeit und ihrer Urkunden und zu einer befriedigenderen hiſtoriſchen Geſammtanſchauung derſelben den Anſtoß gegeben. — Hierzu einen bedeutenden Beitrag gege-

ben zu haben, dieſes Verdienſt wird jedenfalls, wie man auch über dieſe und jene Hypotheſe urtheilen, wie unſicher oder problematiſch man auch die eine und andere Behauptung finden mag, unſerem Verfaſſer zuerkannt werden müſſen, welcher mit einer ſeltenen Hingebung, mit einer innigen Liebe und Treue in dieſes Zeitalter ſich hineingelebt und, wenn er auch mitunter die Pietät gegen die Kirchenväter übertreiben ſollte, doch damit nur ein Gegengewicht bildet gegen eine ungerechte Herabſetzung, welche ſie von einer gewiſſen Seite her vielfach erleiden müſſen.

Den Unterſuchungen über die Geſchichte, den Kanon und über die im neuen Teſtament bekämpften Häreſien, in welchen der Verfaſſer die Ergebniſſe ſeiner patriſtiſchen Quellenſtudien und ſeine ganze Anſchauung der innern Kirchengeſchichte der erſten Jahrhunderte niedergelegt hat und welche er ſelbſt als den eigentlichen Kern ſeines Buchs bezeichnet, gehen aber noch andere werthvolle Abſchnitte voran. Vor Allem ein Kapitel über Sprache und Styl der neuteſtamentlichen Schriften, welche, wie der Verfaſſer bemerkt, ſo eigenthümlich und durch und durch originell ſind, daß der wahre Erforſcher der Sprachengeſchichte und Beobachter verſchiedener Geſtaltung des Styls die bedeutſamſten Kriterien der Echtheit dieſer Werke im Ganzen darin zu entdecken vermag. Es fragt ſich aber hier, wie es ſich mit der Ausbreitung und Qualität der griechiſchen Sprache im Vaterlande der heiligen Autoren verhalten und auf welchem Wege dieſelben zu einer ſolchen Macht über dieſe Sprache und Sicherheit in ihrer Handhabung gelangten, vorausgeſetzt, daß ſie eine erſt nachträglich angeeignete war. Mit der Beantwortung dieſer Frage iſt dann zugleich die Geneſis des neuteſtamentlichen Sprachidioms in ihren Hauptzügen feſtzuſtellen (S. 45.). Der Verfaſſer führt dieſe Unterſuchung als ein Kenner, der auch in dunklere Regionen Licht zu bringen weiß. Die Verdrängung des Althebräiſchen als Volksſprache rückt er mit hoher Wahrſcheinlichkeit bis in die Zeiten des Exils

hinauf, ſo jedoch, daß die Kenntniß deſſelben auch bei Nichtgelehrten keineswegs aufgehört habe, was denn auch einen unmittelbaren Einfluß auf die Gräcität unſerer Schriftſteller gehabt. — Bei Chriſto ſelbſt gilt ihm als ausgemacht, daß er gewöhnlich der aramäiſchen Landesſprache ſich bedient, in einzelnen Fällen aber auch griechiſch geſprochen habe. Was aber die Verfaſſer der neuteſtamentlichen Schriften betrifft, ſo bieten Paulus und Lukas keine Schwierigkeit dar; die galiläiſchen Männer dagegen, Petrus, Johannes, Matthäus, Jakobus, Judas und Markus — woher hatten ſie jene vollkommene Herrſchaft über das damalige griechiſche Sprachgebiet? Der Aufſchluß hierüber liegt theils darin, daß in der galiläiſchen Landſchaft für Jedermann Möglichkeit, Veranlaſſung und Aufforderung, wo nicht die Nothwendigkeit gegeben war, ſich im Verkehr des täglichen Lebens und für denſelben Kunde des Griechiſchen anzueignen, wozu noch kommt, daß das Griechiſche überhaupt nie ſo tiefe Wurzeln geſchlagen und dem Nationalen ſo viel Territorium abgewonnen hat, als im erſten Jahrhundert der römiſchen Kaiſerzeit; theils darin, daß der Unterſchied zwiſchen Bildung und Rohheit damals nicht ſo wie jetzt exiſtirte, alſo auch in der Sprache nicht ſo hervortreten konnte, und daß die griechiſche Umgangsſprache des Orients, die *κοινὴ γλῶσσα*, aus dem gebildetſten griechiſchen Dialekte, der attiſchen Litteraturſprache, gefloſſen war und dieſe zu ihrer Grundlage hatte. Die Apoſtel mögen aber ihre griechiſche Ausdrucksweiſe durch den Verkehr mit Helleniſten, im Hinblick auf ihren Beruf, auch den Hellenen zu predigen, und während der Erfüllung dieſes Berufs noch mehr vervollkommnet haben.

Dieſes echt griechiſche *ὑποκείμενον* der Diction des neuen Teſtaments wurde aber modificirt unter der Einwirkung der provinziellen Verhältniſſe Paläſtina's, der eigenthümlichen religiöſen Bildungselemente der Verfaſſer und der Ideen des Chriſtenthums. Die Hebraismen ſind

dem Verfaſſer nach den vorliegenden geſchichtlichen Verhältniſſen Reminiscenzen und Angewöhnungen aus der Septuaginta. Der alterthümliche hebraiſirende heilige Styl hatte ſich aber für zwei Arten der Darſtellung, für die hiſtoriſche und die prophetiſche, feſtgeſtellt; daher finden wir das hebraiſirende Gepräge im neuen Teſtament in den hiſtoriſchen Büchern — namentlich den drei erſten Evangelien — und in der Apokalypſe bei weitem vorwaltend, wogegen es in den Briefen, für deren didaktiſches Element das alte Teſtament kein Analogon darbietet, einer weit freieren griechiſchen Bewegung der Rede und der eigenthümlichen, neugeſchaffenen Phraſeologie des chriſtlichen Gedankenkreiſes Raum macht. Von jenen zwei Arten der Darſtellung konnte aber am eheſten die hiſtoriſche vom altteſtamentlichen Vorbild ſich emancipiren und in das Gräciſirende ausweichen, wie wir das bei Lukas in der zweiten Hälfte der Apoſtelgeſchichte, wo er ſelbſtändig als Augenzeuge erzählt, und bei Johannes finden, welcher für „ſeine geſchichtliche und ſeine didaktiſche Schrift, in denen ſich theils die klarſte Erinnerung, theils die ruhigſte Contemplation ſpiegelt, ſich jene eigenthümliche Schlichtheit und Einfachheit des Styls ausgebildet hat, in deren Weiſe nichts Größeres als dieſe beiden Werke je geſchrieben worden iſt, während in den erſchütternden Geſichten der Apokalypſe, dem Ergreifendſten, was je ein menſchliches Auge geſchaut und eine menſchliche Zunge auszuſprechen verſucht hat, in den kühnſten Formen des Hebraismus, alle die kraftvollen Töne alter Weiſſagungen wiederklingen, deren erhabenſte und gewaltigſte Elemente hier in wunderbarer Concentration ſich vereinigen."

Die weiteren Unterſuchungen des Verfaſſers haben zum Gegenſtand die Entſtehung und Beſtimmung der Evangelien (Kap. 2—4.). Vor Allem ſucht er das Verhältniß derſelben zu den Briefen ins Licht zu ſetzen. Es gilt hier die Löſung eines ſchwierigen Problems, indem der Mangel an Beziehungen auf die Evangelien in

den Briefen und die ſo geringe Bezugnahme darin auf das Einzelne des Inhaltes derſelben den gewichtigſten Angriff auf die Evangelien zu begründen ſcheint. Der Verfaſſer, auf Löſung dieſes Problems bedacht, zeigt vor Allem, daß die epiſtoliſchen Gelegenheitsſchriften die früheren ſeyn müſſen. So lange die apoſtoliſche Verkündigung der evangeliſchen Thatſachen in den Gemeinden der verſchiedenen Gegenden ungehinderten Fortgang hatte, war ein Bedürfniß ſchriftlicher Aufzeichnung der Reden und Thaten des Herrn für den öffentlichen Gebrauch derſelben nicht vorhanden. Die Abfaſſung apoſtoliſcher Sendſchreiben aber konnte und mußte bald durch beſondere Gemeindeverhältniſſe und Zuſtände herbeigeführt werden. So erklärt es ſich denn von ſelbſt, daß in den apoſtoliſchen Briefen gar keine Bezugnahme auf Evangelienſchriften ſich findet. Vom Inhalt der Evangelien aber iſt ſo Vieles, auch Specielles, in den Briefen angedeutet und vorausgeſetzt, daß wir hierin ſogar reiche Belege für die Glaubwürdigkeit dieſes Inhalts haben. Hierher gehört namentlich das Eſchatologiſche; wie denn der Verfaſſer die ganze pauliniſche Eſchatologie auf die ſynoptiſchen Reden Chriſti dieſes Inhalts zurückführen zu können ſich getraut. — Dieſe Hinweiſungen auf den Inhalt der Evangelien in den Briefen führen nebſt andern Spuren und Gründen auf eine anfängliche mündliche Ueberlieferung deſſelben, deren dreifach modificirter ſchriftlicher Abdruck unſere ſynoptiſchen Evangelien ſind. — Die Abfaſſungszeit derſelben ſetzt der Verfaſſer in die Uebergangszeit zwiſchen der erſten (30—60.) und dritten 70—100.) Periode des apoſtoliſchen Zeitalters, zwiſchen 60 und 70, wo den paläſtiniſchen Gemeinden die apoſtoliſche Predigt und Unterweiſung ſich entzog, in den heidenchriſtlichen aber Anſichten, z. B. doketiſcher Art, auftauchten, welche die geſchichtliche Wirklichkeit des Lebens Chriſti in lebendigem Bilde vorzuführen dringend mahnten. — Aus dem Geſagten erhellt bereits, daß in Betreff der Entſtehung der Evan-

gelien der Verfaſſer der Traditionshypotheſe ſich zuneigt. Freilich nicht ausſchließlicher Weiſe, wie er denn keine der Haupthypotheſen in ihrer Excluſivität für richtig hält, alſo weder frühere ſchriftliche Aufzeichnungen, welche in unſern Evangelien benutzt worden, noch die Benutzung der einen von Seiten der andern ausgeſchloſſen wiſſen will. Für das älteſte unter unſern Evangelien hält er, der Tradition ſich anſchließend, das Matthäus-Evangelium, welches der Apoſtel niedergeſchrieben nach der Entfernung der übrigen Apoſtel aus dem Bereiche der paläſtiniſchen Gemeinden, um ihnen, bevor auch er ſelbſt von ihnen ſchiede, etwas zu hinterlaſſen, was jene mündliche Verkündigung der Apoſtel erſetzen könnte und was daher nicht ſowohl als ſein eigenthümliches Erzeugniß, ſondern vielmehr als ein ſchriftliches Abbild ihrer gemeinſamen mündlichen Mittheilungen über das Leben des Herrn zu betrachten wäre. — Gegen Hug, dem er ſonſt gern beitritt, behauptet er nun, der alten Tradition ſich anſchließend, eine urſprünglich aramäiſche Abfaſſung, wofür auch die nächſte Beſtimmung dieſer Schrift ſpreche. Da aber auch der griechiſche Text jederzeit die Autorität eines Originals in der Kirche gehabt, ſo ſchreibt der Verfaſſer die Abfaſſung in griechiſcher Sprache gleichfalls dem Matthäus zu, welcher durch das Bedürfniß der helleniſtiſchen Gemeinden hierzu beſtimmt worden ſey, verwirft alſo wie die ſchleiermacher'ſche, auch von Wieſeler, mit dem Thierſch im Ganzen ſehr einverſtanden iſt, aufgenommene Hypotheſe, ſo jede Anſicht, welche unſern griechiſchen Matthäus für eine Ueberarbeitung der Originalſchrift des Apoſtels durch einen Andern erklärt. Wenn er übrigens hier auf die Ausſage des Papias in Betreff unſeres Evangeliums zurückgeht, ſo verfällt er in Deutung derſelben einer Willkür, welche Bleek (Beiträge zur Evangelienkritik, S. 169 f.) mit Recht gerügt hat, obwohl wir der poſitiven Anſicht Bleek's, wornach dieſes Evangelium urſprünglich griechiſch abgefaßt war und nur durch einen Irr-

thum der bei den Nazarenern vorgefundene aramäiſche Text für den urſprünglichen gehalten wurde, bis jetzt uns nicht entſchließen können beizupflichten.

Den Unterſuchungen des Verfaſſers über die Urſprache des Matthäus-Evangeliums ſchließen ſich kritiſche Bemerkungen über das Hebräer-Evangelium und deſſen Modificationen, Verſtümmelungen und Verfälſchungen an; Bemerkungen, welche von gründlichen Studien und klarer Einſicht zeugen und jedenfalls lehrreich und anregend ſind.

Das zweite der Zeit der Entſtehung nach iſt dem Verfaſſer das Lukas-Evangelium, welches, für Heidenchriſten beſtimmt, ein pauliniſches Gepräge an ſich trägt. Für dieſe chronologiſche Stellung ſpricht der Schluß der Apoſtelgeſchichte, welche auf die Abfaſſung dieſer zuſammengehörigen Bücher während der Gefangenſchaft des Apoſtels Paulus in Rom hinführt. Die Materialien für das Evangelium, wie für den erſten Theil der Apoſtelgeſchichte mag ſich Lukas vornehmlich während der Gefangenſchaft des Apoſtels in Cäſarea geſammelt haben. Die Widmung aber an den angeſehenen italiſchen (römiſchen) Chriſten Theophilus ſchließt eine weiter gehende Beſtimmung nicht aus, da nach der Sitte des Alterthums ſolche Dedicationen darauf abzweckten, angeſehene Männer für die Verbreitung und Geltendmachung einer Schrift in weiteren Kreiſen zu gewinnen, oder auch die Geneigtheit derſelben hierzu vorausſetzten.

Das Markus-Evangelium, entſtanden aus den Vorträgen des Petrus und zunächſt für die römiſche Gemeinde beſtimmt, als fixirter Abdruck des Gehörten, ſchließt ſich der Zeit nach nahe an das Lukas-Evangelium an, indem es in die Zeit fällt, da Petrus mit Paulus in Rom aufgetreten, was dem Verfaſſer trotz der Anfechtungen der neuern Kritik feſtſteht, und wofür er auch auf 1 Petr. 5. ſich beruft, wo er *Βαβυλών* für eine myſtiſche Benennung Roms hält.

Alle drei ſynoptiſchen Evangelien aber haben nach Thierſch einen eiſagogiſchen Zweck, zunächſt für das Bedürf-

niß der Katechumenen: ſie ſollten einen dauernden Erſatz darbieten für die zur Einführung ins Chriſtenthum dienende Verkündigung und Unterweiſung. Anders das johanneiſche Evangelium, deſſen Inhalt ſich daher auch zu dem der ſynoptiſchen wie das πνευματικὸν zum σωματικὸν verhält. — Die Zeit der Abfaſſung deſſelben fällt ungefähr in die Mitte der dritten Periode des apoſtoliſchen Zeitalters (zwiſchen 80 und 90). Seine Eigenthümlichkeit: das beſtimmte und durchgängige Hervortreten der perſönlichen Würde des Herrn, erklärt er eben daraus, daß dieß, wie es gerade dem Jünger, den der Herr lieb hatte, ſich am tiefſten eingeprägt, ſo gegenüber der ſchon hervorgetretenen Irrlehre in Bezug auf die Perſon Chriſti hervorgehoben werden mußte. — Der neueſte Angriff auf die apoſtoliſche Abfaſſung dieſes Evangeliums konnte im Buche ſelbſt noch nicht berückſichtigt werden, es iſt dieß aber nachträglich in der Vorrede (S. XII—XXV.) geſchehen.

Referent hat es hier verſucht, einen kurzen Umriß des Buchs zu geben, geſteht aber gerne zu, daß derſelbe ſehr mangelhaft ſey, und ſteht nicht an zu bemerken, daß die Leſer, wenn ſie, wie billig, dieſem Werke ſelbſtändiger und neue Bahnen brechender Forſchung ſorgfältig nachgehen, weit mehr darin finden werden, als dieſe Andeutungen errathen laſſen.

Schon aus dem bisher Mitgetheilten erhellt, daß der Verfaſſer in einem Maße, wie jetzt wenige in dieſem Gebiete ſich bewegende Forſcher, eine conſervative Haltung behauptet. Er ſagt es ſelbſt in der Einleitung, daß ihm das ganze neue Teſtament in allen ſeinen Theilen ein echtes Erbtheil der Kirche aus der apoſtoliſchen Zeit, ein reines und unverfälſchtes Document der erſten Wirkungen des Geiſtes Chriſti ſey. Hiervon nimmt er, wie wir geſehen, auch 2 Petr. nicht aus, und mit voller Zuverſicht hält er auch die Paſtoralbriefe als pauliniſche feſt, ſey es nun, daß ſie in eine Zeit gehören, worüber die Apoſtelgeſchichte ſchnell

Digitized by Google

hinweggeht, oder in eine von ihr nicht mehr beſchriebene. Mit großem ſittlichen Ernſte tritt er der Annahme einer fraus pia oder vielmehr impia entgegen, als durchaus ſtreitend mit der die Chriſtenheit jener Zeit charakteriſirenden Wahrhaftigkeit und Treue gegen die wahre apoſtoliſche Ueberlieferung. Aber auch da, wo dieſes ſittliche Moment nicht in Betracht kommt, wo kein Verfaſſer genannt iſt, neigt er ſich der alten Ueberlieferung zu, wie er denn den Brief an die Hebräer für pauliniſch zu halten kein Bedenken trägt. — Man würde jedoch ſehr irren, wenn man dieß für Befangenheit im Hergebrachten, für Hyperorthodoxie halten wollte. *Thierſch* iſt, wie ſeine Schriften zeigen, ein Mann, der von Aengſtlichkeit und Peinlichkeit in Bezug auf kirchlich Geltendes nichts weiß, ein gerader und freiſinniger Charakter; ſeine feſte Zuverſicht in Bezug auf die Göttlichkeit des Chriſtenthums und die Apoſtolicität ſeiner heiligen Urkunden beruht einerſeits in religiöſer Erfahrung, andererſeits in einer eindringenden hiſtoriſchen Forſchung, bei welcher er auch die Schwierigkeiten, wie ſich ſelber nicht verbirgt, ſo ehrlich und unumwunden vor aller Welt hinſtellt, aber, überzeugt, daß ein noch mehr auf den Grund Gehen, eine noch ſchärfere und gediegenere Unterſuchung der Wahrheit näher bringe, mit denſelben ringt, bis er ſie mehr oder weniger oder auch ganz bewältigt hat. Er ſcheut ſich nicht, Freunden wie Gegnern die Wahrheit zu ſagen, ob ſie auch wehe thut; er lebt ſo ganz und gar in der Sache, von der es ſich handelt, daß er die gewöhnlichen Klugheitsrückſichten wohl auch einmal hintanſetzt und dadurch Ungunſt ſich zuzieht. Eine ſolche hat ihm denn auch ſeine ernſte, nachdrückliche und freimüthige Erklärung gegen die tübinger kritiſche Schule (Vorrede und Einleitung) in hohem Grade zugezogen. Das Haupt dieſer Schule, D. *Baur*, ſelbſt erhob ſich gegen ihn in einer Schrift, deren Charakter ſchon im Titel ſich kundgibt. „*Der Kritiker und Fanatiker in der Perſon des Herrn Thierſch.*" Auf

Digitized by Google

dieſen Angriff hat Thierſch in einer gründlichen Schrift geantwortet; und zwar ſo, daß er nach angemeſſener Erledigung des Perſönlichen die Sache ſelbſt auf eine dankenswerthe Weiſe gefördert hat. Wenn der Mann der Begeiſterung, der aber doch mit klarem Verſtand die aus dem gegenwärtigen Stande der theologiſchen Wiſſenſchaft, insbeſondere der hiſtoriſchen Kritik, in Betreff der neuteſtamentlichen Schriften ſich ergebenden Probleme erkennt und mit allen Mitteln philologiſcher und hiſtoriſcher Gelehrſamkeit und Kunſt ſie zu löſen ſucht, wenn der von Eifer für die Rettung der hiſtoriſchen Wahrheit und Würde des apoſtoliſchen Chriſtenthums glühende und mit inniger Liebe dem chriſtlichen Alterthum zugewandte Forſcher, der aber doch alle vorliegenden Schwierigkeiten ehrlich und muthig ins Auge faßt, wenn der die neuteſtamentliche Eſchatologie mit vorbehaltloſer Zuverſicht umfaſſende und geltend machende Theologe, der aber doch dieſelbe in ihrer genetiſchen Entfaltung mit ernſter Sorgfalt verfolgt — wenn ein Solcher ein Fanatiker iſt, ſo mag immerhin Herr Thierſch ſich ſo nennen laſſen; es iſt aber dann eine Ehre, ſo zu heißen. Ob aber etwa das jugendlich Raſche und Feurige, das Kühne und Durchgreifende in der Beurtheilung der Anſichten und in der Auffaſſung hiſtoriſcher Gegenſtände jenen Schmähnamen verdient? Wir denken, kein Billiger und Unparteiiſcher wird dieß bejahen; und wie Vieles im Einzelnen auch in Anſpruch genommen werden mag als jugendlich kühne Behauptung, als überſpannt und excentriſch u. dergl., der Verfaſſer iſt ſich mit gutem Rechte deſſen bewußt, daß er etwas unternommen hat, was unſerer Zeit noth thut, und daß es ihm ebenſo an der zu ſolchem Unternehmen befähigenden Wahrheitsliebe nicht fehlt, wie es ihm um das höchſtmögliche Maß der hier erforderlichen Gelehrſamkeit ernſtlich zu thun geweſen. Er hat auf eine einleuchtende Weiſe in der Einleitung auseinandergeſetzt und in der Unterſuchung ſelbſt bewieſen, daß die innigſte Ueberzeugung von der Göttlichkeit

Digitized by Google

der heiligen Schrift, das volle Vertrauen zu dem, was man die Inſpiration derſelben nennt, wohl vereinbar iſt mit wiſſenſchaftlicher Methode und Forſchung, ja den kräftigſten Impuls zu gründlichem Forſchen gibt. Auch iſt er weit entfernt von eitler Einbildung der Löſung aller hiſtoriſch-kritiſchen Räthſel und von dem Wahne, als ließen ſich in dieſem Gebiete zwingende Beweiſe liefern. Seine Liebe zum kirchlichen Alterthum aber iſt keineswegs eine blinde, und geſetzt auch, daß er mitunter auf patriſtiſche Zeugniſſe und Anſichten ein zu großes Gewicht legte, ſo iſt er darin jedenfalls nicht unfrei, nicht knechtiſch befangen, und ſeine geſunde, tüchtige Forſchung, welche ſchon durch ihre anregende Kraft die kritiſche Arbeit zu fördern geeignet iſt und durch eine ſchöne und klare, von claſſiſcher Bildung zeugende Darſtellung eine nicht geringe Anziehungskraft ausüben muß, wird ihm einen guten Namen in weiten Kreiſen ſichern.

Ein Bedenken könnte freilich zurückbleiben, und zwar ein nicht geringfügiges: ob nicht ſeine Pietät gegen das chriſtliche Alterthum von der Art ſey, daß die proteſtantiſche Geſinnung dadurch beeinträchtigt werde, ob nicht eine Art Puſeyismus und damit ein ungeſundes Element ſich bei ihm finde. Darauf ſcheint auch wirklich die Aeußerung hinzuführen, daß die wahre apoſtoliſch-katholiſche Kirche der proteſtantiſchen noch weit weniger, als der griechiſchen und römiſchen congruent ſey (S. 281.). Der Zuſammenhang iſt aber der, daß er erzählt, wie es ihm, dem ſtreng proteſtantiſch Gebildeten, anfangs ſonderbar erſchienen ſey, bei den Kirchenvätern nichts von jenen Wahrheiten zu finden, welche die Quelle ſeines ganzen religiöſen Lebens bildeten (der ſubjectiven Heilslehre), und daß ſtatt deſſen alles Gewicht gelegt wurde auf die Menſchwerdung des göttlichen Logos u. ſ. f. Aber es ſey ihm nicht allzu ſchwer geworden, ſich in dieſe ganze Denkweiſe hineinzuleben und mit Feſthaltung des Wahren und Unveräußerlichen am proteſtantiſchen, namentlich am lutheriſch-proteſtantiſchen Bewußtſeyn, deſſen Ein-

ſeitigkeit durch lebendige Aneignung der Theologie der K
zu überwinden. Er habe bald erkannt, daß den Irrl
der Gegenwart, ihrem Pantheismus und Determinis
ihrem Spiritualismus und ihrer Verkennung der Bedeu
der Leiblichkeit gegenüber die chriſtliche Kirche einer ent
denen Wiederaufnahme des Wahren im Gedankengehalt
patriſtiſchen Theologie bedürfe, und einer Aſſimilation
ganzen Exiſtenz an die Eigenthümlichkeit der alten K
zunächſt auf ideellem Wege, da die Umgeſtaltung der
ren Verhältniſſe nicht in menſchlicher Macht ſtehe.
alte urchriſtliche Kirche ſey ihm immer mehr in ihrem v
Glanze erſchienen, in ihrer erhabenen Schönheit, von der
fragmentariſche Lineamente in den Kirchen, Confeſſionen
Secten der Gegenwart wieder zu erkennen ſeyen. Die
kenntniß aber dieſer wahren apoſtoliſch-katholiſchen Kirche
es, die ihn von aller zelotiſch-polemiſchen confeſſionellen
ſeitigkeit ſucceſſiv befreit und ihm das Glück einer ge
das Nichtchriſtliche und Antichriſtliche in der Gegenwart ebe
entſchiedenen und unerſchütterlichen, als gegen das W
und Chriſtliche in den verſchiedenen Confeſſionen irenisc
Stimmung verliehen habe.

II.

Dieß führt uns nun von ſelbſt zum ande
Werke des Verfaſſers hinüber, welches die Entwickelung
hier Angedeuteten enthalten und in welchem es ſich zeig
muß, ob an der proteſtantiſchen Geſinnung des Verfaſſe
wirklich etwas auszuſetzen ſey, ob ſeine ireniſche Stimmu
ihn etwa über die rechten Grenzen hinausgeführt, und
der Wahrheit des proteſtantiſchen Bewußtſeyns etwas ve
geben habe oder nicht.

Sein Standpunct, wie er in dieſem Werke noch be
ſtimmter als im erſteren ſich zu erkennen gibt, iſt ein
bibliſch-ſpeculativer. Ein der neuſchelling'ſchen Denkweiſe in
gewiſſer Hinſicht verwandtes, aber eigenthümlich durchgebil

Digitized by Google

detes, durch eine kühne, conſequent durchgeführte Freiheitslehre in Bezug auf Gott und den Menſchen ſich auszeichnendes und den herrſchenden pantheiſtiſch-deterministiſchen Philoſophemen ſich entgegenſtellendes Syſtem, als deſſen Urheber Thierſch mit inniger Liebe und Verehrung A. v. Schaden, Profeſſor in Erlangen, bezeichnet, welchem er auch ſeine erſtere Schrift gewidmet hat, und insbeſondere die Schrift dieſes eben ſo geiſtvollen wie kenntnißreichen und viel umfaſſenden Mannes „über die Kirche" kann als die ſpeculative Grundlage unſeres Werkes angeſehen werden, wobei jedoch zu bemerken iſt, daß Thierſch, wie auch v. Schaden ſelbſt, dieſes Syſtem als ein in den Grundgedanken des göttlichen Wortes gewurzeltes, ſomit als eigentlich chriſtliche Philoſophie betrachtet wiſſen will, wie ja auch der ſel. Oetinger dieß als ſeine Lebensaufgabe anſah und verfolgte, das allen einzelnen Ausſprüchen der heil. Schrift zum Grunde liegende große Syſtem göttlicher Wahrheiten in ſeinen weſentlichſten Grundzügen aufzufinden, um dann im Lichte der eigentlichen Urbegriffe der Bibel alle Beſonderheiten derſelben als integrirende Theile des großen Ganzen, welches ſie darſtellen, zu erkennen (vgl. Oetinger's Selbſtbiographie, herausgegeben von D. J. Hamberger. Vorwort, S. XII f. Selbſtbiographie, S. 33 ff. S. 50 f. u. a.).

Das vorliegende Werk iſt noch mehr als das frühere von der Art, daß es die Bedeutung des Verfaſſers als theologiſchen Forſchers und Schriftſtellers in weiterern Kreiſen zur Geltung bringen mag. Es wird aber freilich gleich jenem durch gute und böſe Gerüchte hindurchgehen, und nicht alle Kritiker werden mit entſchiedener Gegenrede eine ſo milde und freundliche Haltung verbinden, wie Neander in den berliner Jahrbüchern und eine Abhandlung in der harleß'ſchen Zeitſchrift. Um aber nicht ein ungerechtes Urtheil zu fällen, muß man, wo möglich, das Buch ganz und genau leſen. Wer nur obenhin lieſt, oder nur da und dort hineinſieht, der findet leicht Anſtöße. Und da ein ſolches Leſen nichts

Seltenes iſt, ſo würden wir uns nicht eben wundern, wenn dem Verfaſſer Neigung zum Katholicismus, Synkretismus und was nicht Alles zugeſchrieben würde. Wir unſeres Theils haben, indem wir das Ganze nach einander durchgeleſen, nichts der Art darin gefunden; und wenn auch hier und dort eine ſolche Neigung ſich zu zeigen ſchien, ſo verlor ſich dieſer Schein immer wieder bei weiterem Einblick in die Geſammtanſchauung des Verfaſſers und in ſeine Expoſition der kirchlichen Differenzpuncte. Das Buch wird immerhin auch von einer gewiſſen Klaſſe von Katholiken, die nach proteſtantiſchen Zeugniſſen gegen den Proteſtantismus und für den Katholicismus mit einer Begierde haſcht, welche Mangel an reiner Zuverſicht zur inneren Wahrheit und Güte der eigenen Sache nur zu ſehr verräth, zu Gunſten ihrer Parteibeſtrebungen benutzt werden, indem ſie nach ihrer Weiſe aus dem Zuſammenhang des Ganzen Einzelnes herausreißen und mit abgeriſſenen und verſtümmelten Aeußerungen ſich waffnen werden. Die Offenherzigkeit, mit der Thierſch Gebrechen des proteſtantiſchen Kirchenlebens rügt, wird in ſolchen Kreiſen Beifall finden, und man wird es an Excerpten zur Begründung eines mißgünſtigen Urtheils nicht fehlen laſſen und etwa auch, um der Sache mehr Gewicht zu geben, die Wahrheitsliebe des Verfaſſers rühmend anerkennen. Ebenſo wird man nicht ermangeln, jedes freundliche, milde und lobende Urtheil über Katholicismus, katholiſche Lehre, Cultuseinrichtungen und Disciplin hervorzuſuchen und theils der proteſtantiſchen Polemik entgegenzuhalten, theils zur Gewinnung proteſtantiſcher Gemüther vorzuführen. Dergleichen kluge Benutzung kann denn auch leicht dem Verfaſſer bei evangeliſchen Glaubensgenoſſen den Verdacht zuziehen, daß er der Sache des evangeliſchen Chriſtenthums etwas vergebe, der Kirche, der er angehört, zu nahe trete, ſie verleugne und preisgebe. Dem iſt aber in der That nicht ſo. Wenn auch Thierſch eine in dieſer Weiſe ſeltene Unbefangenheit nach jener Seite hin zeigt und der römiſchen Kirche, welche er

Digitized by Google

auch insgemein ſchlechthin als die katholiſche bezeichnet, ein überaus mildes Urtheil entgegenträgt, wenn er auch Alles, was nur immer zu ihren Gunſten zu ſprechen ſcheint, ſorgfältig hervorkehrt und da, wo er nicht umhin kann Tadel auszuſprechen oder Ungünſtiges vorauszuſetzen oder zu folgern, in der ſchonendſten Weiſe ſich ausdrückt, zuweilen auch mit einem „Vielleicht" und ähnlichen Formeln ſich begnügt, wo eine mehr apodiktiſche Redeweiſe ihr gutes Recht haben dürfte: ſo iſt er doch weit davon entfernt, in fleiſchlicher Gelindigkeit und falſcher Friedfertigkeit Unrichtiges, Unwahres, Verkehrtes auf jener Seite zu vertuſchen oder zu bemänteln. Vielmehr, wie er der evangeliſchen Kirche, welcher er als wirkſames Glied von Herzen zugethan iſt, aus Liebe, auch wo es wehe thut, die Wahrheit ſagt, und unbeſchadet der Pietät ihre Gebrechen nicht verbirgt, was er auch um ſo weniger nöthig hat, da er ihren köſtlichen Schmuck und ihre ewige Schönheit, ihr Stehen in der lauteren Gnade, ihre reine Lehre von der Rechtfertigung in Chriſto durch den Glauben, erkennt, verkündigt und gegen jeglichen Angriff tapfer vertheidigt: ſo hält er auch der römiſch-katholiſchen mit männlicher Offenheit den Spiegel der Wahrheit vor, reißt alle verhüllenden Masken von ihrem Angeſicht und wiſcht die falſche Schminke ab, womit ſie ihre Kränklichkeit und Unſchönheit zu verdecken ſucht. Wir finden demnach hier, wie die liebevolle Anerkennung alles Wahren und Guten in dieſer Kirche, ſo die ſchärfſte Kritik ihrer Abirrung und Verunreinigung in Lehre, Disciplin und Cultus — eine Kritik, welche aber ſo durch und durch das Gepräge der trauernden Liebe, des Mitgefühls mit der Noth, Krankheit und Schuld einer verbrüderten, in dem großen Ganzen der Kirche Chriſti mitbegriffenen, durch ſchmerzliche Geſchicke von uns getrennten Gemeinſchaft an ſich trägt, daß ein redlicher Katholik dadurch mehr als durch tauſend ſonſtige Angriffe und Zurechtweiſungen proteſtantiſcher oder anderer Gegner zur Beſinnung über den wahren Stand der Sache gebracht und

zu aufrichtiger Trauer und, ſo viel möglich, thätigem Ei
um Beſſerung und Reinigung ſeiner Kirche erweckt werd
ſollte, oder aber zu ſchmerzlicher Abkehr von einer Gemei
ſchaft, in welcher er die ihm weſentliche Förderung des gei
lichen Lebens nicht mehr findet, und zum Eintritt in die
nige, in welcher, trotz aller Schwachheit und Unvollkomme
heit, woran ſie mit und ohne ihre Schuld leidet, doch die rei
Heilslehre, die lautere evangeliſche Unterweiſung über den W
zur Seligkeit gefunden wird, und dagegen ſo Vieles entfer
und abgethan iſt, was für den tieferen und feineren religiöſ
Sinn anſtößig bleibt und immer neues Aergerniß n
ſich führt.

Der Grundcharakter dieſer Vorleſungen iſt, wie geſa
und wie auch die Aeußerung des Verfaſſers über ſich ſelb
(ſ. oben) errathen läßt, ein ireniſcher. Aber es iſt kei
unwahre, die Differenzen verſchleiernde, die Gegenſätze al
ſtumpfende, durch willkürliche Conceſſionen Annäherung un
Verſchmelzung anſtrebende Irenik, ſondern vielmehr eine un
parteiiſche, die Wahrheit über Alles liebende Friedfertigkei
welche dahin zielt, daß jeder Theil dazu gebracht werde, ſei
eigenthümlichen Fehler und Schwächen, wie ſie theils ſein
natürlichen Richtung anhaften, theils durch hiſtoriſche Ve
hältniſſe und Verwickelungen und mannichfache Verſchuldun
ſich angeſetzt und ausgebildet haben, anzuerkennen, dagege
anzukämpfen und die rechte Heilung und Hülfe zu ſuchen
andererſeits aber das Wahre und Gute, die göttliche Gab
und Wirkung im andern Theile zu achten und zu ehren
und demſelben alle Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen.
Demnach iſt der Verfaſſer, wie er es offen ausſpricht, wo
die eigene Kirche Tadel zu treffen ſcheint, ſo zur Hervorhe
bung des Löblichen in der römiſchen von Herzen geneigt,
und er ſucht auch aus allerlei Verunſtaltung und Schutt die
Reſte und Keime des Wahren und Guten heraus. Dieſe
Irenik aber hat zur Vorausſetzung die Ueberzeugung, daß ge-
wiſſe Lineamente der wahren urſprünglichen

Kirche auf beiden Seiten noch vorhanden ſeyen, und demnach in beiden, und zwar auf eine gegenſeitig ergänzende Weiſe, die Anlage zur Wiederherſtellung derſelben in der Zukunft, zur Erneuerung jener übernatürlichen Herrlichkeit der wahrhaft Einen allgemeinen, heiligen und apoſtoliſchen Kirche, und eben damit zur Vollendung des Leibs Chriſti auf Erden. Zwiſchen dieſen beiden Endpuncten liegt nach der Anſchauung des Verfaſſers der ordentliche natürliche Verlauf der Kirchengeſchichte, ein proviſoriſcher Zuſtand unter göttlicher Geduld, deſſen langſame, allmähliche Entwickelung im Guten und Böſen einen Gegenſatz bildet zur anfänglichen, wie zukünftigen, außerordentlich raſchen Entfaltung des Göttlichen wie des Dämoniſchen. Dieſer natürliche Verlauf aber hat verſchiedene Epochen und Perioden, innerhalb deren die altkatholiſche, die griechiſch-katholiſche, die römiſch-katholiſche und die proteſtantiſche Kirche zur Geſtaltung gekommen ſind. Den Uebergang aus der apoſtoliſchen in die altkatholiſche bezeichnet das Abtreten des letzten Apoſtels, des Johannes, ums J. 100, welches von einem bedeutenden Nachlaſſen des Geiſtes, in Folge jener göttlichen Siſtirung oder Zurückziehung der urſprünglichen Geiſtesherrlichkeit, begleitet war. Daher das geiſtig Unbedeutende der apoſtoliſchen Väter, welche auch um ſo mehr in den Schatten treten, da ſie ſowohl der apoſtoliſchen Geiſtesfülle und Macht, wie der Gelehrſamkeit und Wiſſenſchaft der nachfolgenden Lehrer ermangeln, welche aber durch fromme Treue in Bewahrung der apoſtoliſchen Lehre und Ordnung und durch hingebende und aufopfernde Liebe ſich auszeichnen und hierin das Vorbild ſind der Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts überhaupt, oder der altkatholiſchen Kirche, welche ja vorzugsweiſe auf Bewahrung des Ueberkommenen gerichtet war — ein ſtrenger Conſervatismus, woraus ſich wie ihre Tugenden, ſo auch ihre Fehler begreifen, namentlich das Aufkommen einer geſetzlichen Richtung, eine jüdiſch-artige Haltung, ein Nichtmehrverſtehen

der reinen pauliniſchen Lehre vom Glauben und von der Rechtfertigung. — Eine tief gehende Veränderung führte herbei und war daher epochemachend die Verbindung des Chriſtenthums mit dem römiſchen Reiche, woraus die byzantiniſch- oder *griechiſch-katholiſche* Kirche hervorgeht. Wohlberechtigt war in dieſer die begriffliche Ausbildung und kirchliche Feſtſtellung der Lehre, und auch die Ausbildung der hierarchiſchen Stufen war ein aus den Verhältniſſen natürlicherweiſe ſich Ergebendes. Aber die reine, ſtrenge Disciplin der vorangehenden Periode konnte nicht mehr behauptet werden, das kirchliche Regiment artete durch weltliche Einflüſſe aus, und in den Cultus drängten ſich heidniſch-artige Elemente ein. Während der Ausartung der an die despotiſche Staatsgewalt mehr und mehr hingegebenen und in Stagnation gerathenden orientaliſchen Kirche retten ſich aber die beſſern Elemente des kirchlichen Lebens in den Occident. Hier wird die auf den Trümmern des weſtlichen Römerreichs ſich aufbauende *germaniſche Völkerwelt die Baſis* der *römiſch-mittelalterlichen* Kirche, welche ihren Culminationspunct hat im *Papſtthum*, dieſem durch einen langen und vielfach verſchlungenen Entwickelungsproceß zu Stande gekommenen großartigſten geſchichtlichen Phänomen, welches eben ſo wenig als ein ſchlechthin Widerchriſtliches, wie als ein chriſtlich Wahres und Gutes anzuſehen iſt und mit ſeinen ungeheueren, Geiſtliches und Weltliches, Dieſſeitiges und Jenſeitiges umfaſſenden Anſprüchen in der *grundirrthümlichen Poſition des Katholicismus* beruht, der ſich als die *wahre und reine Entwickelung der apoſtoliſchen* Kirche, als *Inhaber der apoſtoliſchen Vollmacht*, ja als die *Fortſetzung des Prieſterthums Chriſti* und als die *Anticipation ſeines vollkommenen Reiches* betrachtet wiſſen will. Dieſer Verirrung, einer Diſſimulation des wahren Sachverhalts und einer nach allen Seiten hin ſich verbreitenden Entſtellung des wahren Chriſtenthums in theoretiſcher und

Digitized by Google

praktiſcher Hinſicht, iſt der Proteſtantismus entgegengetreten. Da aber das auf Reinigung des Ganzen und Wiederherſtellung der urchriſtlichen apoſtoliſchen Kirche gerichtete Bemühen durch beiderſeitige Verſchuldungen nicht gelang und bei dem Nichtvorhandenſeyn wahrhaft apoſtoliſcher und prophetiſcher Männer auch nicht gelingen konnte, ſo kam es zu einem Schisma. Proteſtantiſcherſeits errang man nun zwar die Wiederherſtellung der reinen Lehre von der Aneignung des Heils, aber man ließ auch manches Altüberlieferte fallen, riß manche heilſame Schranke nieder und gab die Selbſtändigkeit der Kirche an die Staatsgewalt preis. Ein neuer politiſcher und theologiſcher Druck wurde eingeführt, und endlich gerieth der Proteſtantismus in eine Zerriſſenheit, in eine Löſung vom alten apoſtoliſchen Glauben und in eine Zuchtloſigkeit in Lehre und Leben, welche den römiſchen Verirrungen nach einer andern Seite hin wohl das Gleichgewicht halten. Die Trennung ſelbſt aber von der römiſchen Kirche war ein Act der Selbſthülfe, welcher ſeine Rechtfertigung weder in Luther's amtlicher Verpflichtung als doctor biblicus, noch in der Analogie des altteſtamentlichen Prophetenthums — denn Propheten gab es nicht mehr, und Luther ſelbſt behauptete keineswegs, ein ſolcher zu ſeyn, — ſondern allein im Recht und in der Pflicht des allgemeinen Prieſterthums, in der Gleichheit der Chriſten hatte. Hierin lag, vorausgeſetzt, daß die Größe der Uebel eine ſolche Reformation forderte, das Recht der Auflehnung gegen die beſtehende hierarchiſche Autorität. Wie nichtig aber der Vorwurf ſey, der kirchliche Reformation und politiſche Revolution zuſammenſtellt, das erhellt ſchon aus der reformatoriſchen Trennung des Geiſtlichen und Weltlichen, und derſelbe kann um ſo weniger Gewicht haben, da das revolutionäre Element vorzugsweiſe in katholiſch gebliebenen Staaten ſich ausgebildet hat und als Gegenwirkung gegen kirchlichen und politiſchen Despotismus ſich erklärt.

Digitized by Google

In dieſer Expoſition und Beurtheilung der mit der Reformation anhebenden geſchichtlichen Bewegung, welche wir ihren Grundzügen nach richtig wiedergegeben zu haben hoffen, erkennen wir die unparteiiſche und freimüthige Weiſe des Verfaſſers. So wohlbegründet wir aber die Ablehnung der von Bosheit und Verblendung immer wieder aufs Neue erhobenen Anklage des Zuſammenhangs der politiſchen Revolutionen neuerer Zeit mit der kirchlichen Reformation finden, ſo treu hier der Verfaſſer zu ſeiner ungerecht angeklagten Kirche ſteht, ſo wenig ſcheint er uns in dem Zugeſtändniß und Bekenntniß des Fehlerhaften in ihr und ihrer Verſchuldung die rechte Grenze eingehalten zu haben. Was erſtlich den Vorgang der Trennung von der hierarchiſchen Kirche betrifft, ſo wollen wir nicht behaupten, daß unſere Reformatoren ſchuld- und ſündlos daſtehen; wir ſagen nicht, daß in Wort und That das rechte Maß der Liebe und Weisheit, der Gelindigkeit und Geduld ſtets eingehalten worden ſey; aber Aufwallungen der Leidenſchaft in einem ſo gewaltigen Kampf der Geiſter und daraus fließende harte und übereilte Reden kommen bei den Beſten auf beiden Seiten vor, und ſo, daß dieß ſich gegenſeitig ausgleichen und aufheben mag, und das, worauf es in der Beſtimmung der Schuld, ſo weit dieſe überhaupt menſchlichem Urtheil unterliegt, hauptſächlich ankommt, iſt die Stellung und das Verhalten der Parteien im Großen. — Machen wir uns die Sache in einigen Fragen klar: Wofür kämpfte Luther vom Anfang, da er dem Ablaßunfug entgegentrat? — Für die wahre Ehre der römiſchen Kirche und des Papſtes, dem er noch eifrig zugethan war. — Wer hat ihn dazu gedrängt, dem Grund des Glaubens an die göttliche Einſetzung des Papſtthums nachzugehen? — War es nicht der übermüthige Verfechter des Papſtthums, D. Eck? — Und den erſten großen Riß, der nicht wieder geheilt worden, machte ihn nicht die durch Intriguen, dergleichen in jener Region zu allen Zeiten viel Unheil geſtiftet, dem Papſte entlockte Bannbulle?

Digitized by Google

— Und wer hat ſie unterdrückt und vereitelt, die Eindrücke der Wahrheit und des Bewußtſeyns der guten Sache, welche Luther zu Worms, welche das vorgeleſene evangeliſche Bekenntniß zu Augsburg hervorbrachte? — Wer hat ſie ſophiſtiſch beſeitigt, jene friedliche, ihre Uebereinſtimmung mit der alten Kirche ſo klar und bündig nachweiſende, mit ſo großer Mäßigung die offenbaren Uebelſtände und Mißbräuche, die mit der gemeinſam erkannten Wahrheit in ſchreiendem Widerſpruche ſtanden, zur Sprache bringende und rügende Confeſſion? — Woran ſcheiterten alle Friedensbemühungen, bei welchen die Beſtgeſinnten und Einſichtsvollſten auf beiden Seiten einander ſo nahe kamen? — War es nicht vorzugsweiſe die römiſche Hartnäckigkeit, das Nichtsaufgebenwollen von den herkömmlichen hierarchiſchen Anſprüchen und deren Stützen in Lehre und Praxis? Und was man von jener Seite anbot, auch durch die tridentiniſche Synode, war es nicht ſo zweideutig, ſo ungenügend, ſo wenig durchgreifende und wahrhafte Abhülfe gewährend, ſo ſehr die böſen Schäden hegend und haltend, daß mit gutem Gewiſſen nicht darauf einzugehen war? — Kann der Verfaſſer nach Allem, was er über die tridentiniſchen Beſtimmungen mit aller möglichen Milde und Anerkennung hat ſagen müſſen, weil ſein hiſtoriſches Gewiſſen ihn dazu drängte, dieß in Abrede ſtellen? — Und wenn nach Jahrhunderte langen Vorbereitungen, und hinlänglicher Erprobung der Untauglichkeit der hierarchiſchen Autoritäten zur Beſſerung der Kirche, frei und offen von chriſtgläubigen, frommen Männern Zeugniß abgelegt wird gegen die Verunſtaltung der Kirche Chriſti, und bei ſich kundgebender Verhärtung der Inhaber der hierarchiſchen Autorität die Zeugen, in klarer Erkenntniß des Angemaßten dieſer Autorität als einer göttlichen, um das göttliche Wort und das alte, in neues Licht geſtellte und von den verdunkelnden Verhüllungen befreite Bekenntniß der chriſtlichen Kirche Gemeinden ſammeln und bei jeder Gelegenheit die Hand zum Frieden, zur Verſtändigung, zur Einigung bieten: wo iſt da auch nur

ein Schatten und Schein von (willkürlicher) Selbſthülfe Man muß vielmehr ſagen: die römiſche Kirche hat, der Reformation und ihrer wahren, gerechten, im Evangelium unleugbar begründeten Anforderungen ſich erwehrend, und troz einer gewiſſen Ehrbarkeit in Beſeitigung der ärgſten Auswüchſe doch die Quellen und Wurzeln der mancherlei Mißbräuche feſthaltend und ſanctionirend, willkürlicher Selbſthülf ſich ſchuldig gemacht und, an ihren großen Grundirrthum den der Verfaſſer ſelbſt treffend bezeichnet, ſich anklammernd von der in ihrem reinen Bekenntniß von den Evangeliſchen hingeſtellten alten Kirche ſich getrennt und, die Reinigung der Tradition verſchmähend, den wahren Faden apoſtoliſcher Ueberlieferung, ſo viel an ihr war, zerriſſen. Nun, eine willkürliche Selbſthülfe auf Seiten der Evangeliſchen nimmt auch Thierſch nicht an; er gründet ja die Berechtigung dazu auf Recht und Pflicht des chriſtlichen allgemeinen Prieſterthums, und darin ſtimmen wir ihm ganz bei, daß hierin die Reformation und das reformatoriſche Wirken begründet war; aber wir möchten nicht ſagen, die ganze Trennung von der römiſchen Kirche ſey ein Act der Selbſthülfe geweſen. Die Unſrigen haben die Trennung nicht gemacht, ſondern erduldet; ſie haben nur die über ſie verhängte Ausſcheidung der Verleugnung der weſentlichen chriſtlichen Wahrheit und des weſentlichen evangeliſchen Rechts vorgezogen.

Auch die Preisgebung der Kirche an die Staatsgewalt iſt zu ſchroff und einſeitig gerügt. Daß die evangeliſchen Fürſten nach der Löſung des alten Bandes, nach der Trennung von der Hierarchie die Träger der Kirchengewalt wurden, war nicht nur unvermeidlich oder ein Nothdienſt, wofür die evangeliſche Kirche ihre vornehmſten Glieder, die Inhaber der politiſchen Macht, in Anſpruch nehmen mußte (Nothbiſchöfe), und außerdem ein heilſames Gegengewicht gegen eine in der orthodoxen Theologie ſich neu erhebende Hierarchie, ein Schutzmittel für die proteſtantiſche

Freiheit gegen die äußerſte Beengung, ſondern es war auch eine in der Entwickelung der Idee des Reichs Gottes begründete Inſtitution. — Hier iſt nun der Punct, wo Referent mit dem Verfaſſer ſich im entſchiedenſten Gegenſatz zu befinden ſcheint. Thierſch iſt der Meinung, der hierarchiſchen, in der biſchöflichen Succeſſion beſtehenden Kirchengewalt könne der Proteſtantismus nur die demokratiſche, d. h. die in der Gemeinde ruhende, entgegenſtellen, welche als Gegenſatz jener berechtigt ſey, bis apoſtoliſche Männer auftreten und der urſprüngliche normale Zuſtand hergeſtellt werde. — Referent iſt hiermit inſofern einverſtanden, als nach evangeliſcher Grundanſchauung die ganze Chriſtenheit die königliche Prieſterſchaft iſt. Hieraus folgt, daß an der königlich-prieſterlichen Vollmacht, welche von Chriſto ausgeht, der ganze Organismus bis in ſeine kleinſten Gliederungen hinein participirt, keineswegs aber das, daß dieſe Gewalt eine unterſchiedlos ſich vertheilende ſey, oder von der Geſammtmaſſe als ſolcher aus in die partiellen Sammlungen quantitativ ſich ausbreite, was etwa zu independentiſchen Berechtigungen oder bei äußerſter Conſequenz zur abſtracten Selbſtmacht der iſolirten Individuen im religiöſen Leben und damit zur Auflöſung des in Gemeinſchaft beruhenden Religionsbeſtands führen würde. Dieſe quantitativ-mechaniſche Anſicht iſt aber dem geiſtvollen Verfaſſer gewiß ganz und gar fremd. Seine Richtung geht auf Autonomie, auf Selbſtändigkeit der Kirche. Hierin weiß ſich Referent inſofern mit ihm einverſtanden, als er die im Territorialismus verlangte und in vielfacher leidiger Praxis vollzogene Verſchmelzung des Kirchlichen und Politiſchen, das Regiertwerden der Kirche durch ſtaatliche Collegien und Beamten und in politiſcher und polizeilicher Weiſe dieſe mitunter jämmerlich knechtiſche Abhängigkeit der kirchlichen Angelegenheiten für einen beklagenswerthen Zuſtand hält, auf deſſen Entfernung und damit auf Unabhängigkeit, auf Freiheit der Kirche hinzuſtreben, unſer heiligſtes Anliegen ſeyn ſollte, was

aber freilich nicht auf dem Wege einer äußerlichen kirchlichen Demagogie, ſondern durch Stärkung und Belebung des kirchlichen Bewußtſeyns vom innerſten Grunde aus und durch alle von Gott dargebotenen, durch die Zeitumſtände an die Hand gegebenen gerechten Mittel geſchehen ſoll. — Die Sache ſtellt ſich unſers Dafürhaltens alſo: Die evangeliſche Chriſtenheit, als Ein Ganzes betrachtet, hat zu ihrem abſoluten Haupte Chriſtum, der durch ſeinen Geiſt ſie regiert. Dieſes einheitliche Regiment bethätigt ſich in der großen Bekenntnißeinheit und in der weſentlich identiſchen Geltung des göttlichen Worts und der heiligen Sacramente, und regt an zu allerlei Erweiſung, Bewährung und Stärkung der Einheit des Geiſtes bei allen Unterſchieden der Verfaſſungen, Ordnungen, Gebräuche, Sinnesarten, Nationalitäten u. ſ. f. Dieſes Ganze ſchließt aber unterſchiedene Gebiete der evangeliſchen Chriſtenheit als relative Einheiten in ſich, und hier machen ſich die geſchichtlichen Verhältniſſe geltend, und die Verbindung der Kirche mit andern Lebensſphären, insbeſondere mit der organiſirten nationalen Rechtsgemeinſchaft oder dem Staate. Inwiefern nun dieſer nach evangeliſcher Grundanſicht nicht außerhalb des Reichs Gottes ſteht, ſondern mit der Kirche, nur in anderer Beziehung und mit andern Ordnungen das Reich Gottes bildet, ſo liegt es nahe, daß die nationale Kirchengewalt in demſelben Puncte wie die Staatsgewalt ihren Mittel- und Gipfelpunct habe, daß, was in einer geſonderten Organiſation gemäß dem unterſchiedenen Zwecke von unten herauf durch alle Stufen der Geſetzgebung und Verwaltung hindurch neben einander ſich bewegt, in dieſem Einen ſich zuſammenſchließt, welcher die göttliche Reichsgewalt Chriſti wie im ſtaatlichen, ſo im kirchlichen Organismus des nationalen Lebens repräſentirt. Es iſt dieß keine Vermengung des Staats- und Kirchenweſens, ſondern eine Einigung, welche freilich, um vollkommen zu ſeyn, ebenſo ein evangeliſches Volk, wie einen evangeliſchen Fürſten, das membrum praecipuum dieſes Volks, voraus-

Digitized by Google

ſetzt und der Natur der Sache gemäß nicht fürſtliche Willkür in Anordung kirchlicher Dinge zuläßt, wodurch der alte territorialiſtiſche Despotismus, von dem wir uns losgerungen haben und losringen und welcher von den edelſten evangeliſchen Fürſten ſelbſt verworfen iſt, zurückgeführt würde; ſondern wie in ſtaatlichen Angelegenheiten chriſtlich-ſittliche, national-geſchichtliche Normen und Grundſätze alles Regiment bedingen und beſtimmen ſollen, ſo hat jede kirchliche Anordnung ihre feſte Norm an der magna charta der evangeliſchen Kirche, an dem evangeliſch ausgelegten göttlichen Worte, an der Subſtanz des Bekenntniſſes, worin die Kirche ihren Beſtand hat, und wodurch die nationale Kirchengemeinſchaft mit dem großen Ganzen der evangeliſchen Kirche weſentlich zuſammenhängt. So ſehen wir alſo, unbeſchadet der kirchlichen Autonomie oder Freiheit, die Kirchengewalt im evangeliſchen Fürſten ſich culminiren, was eben ihre organiſche Entfaltung im übrigen Ganzen der evangeliſchen National- oder Landeskirche in Synoden und Presbyterien keineswegs aus-, ſondern einſchließt und in dieſer Entfaltung ebenſo ſeine Gewähr und ſtets neu belebende Kraft findet, wie es ſeinerſeits derſelben einen feſten Halt und eine ſichere Bürgſchaft geſunden Gedeihens darbietet, wogegen eine bloße Synodal- und Presbyterialkirche, zu welcher ſich der Landesfürſt bloß als negativer Schirmherr verhält, welche bloß neben dem Staatsorganismus beſteht, ebenſo wie eine iſolirte Geiſtlichkeitskirche nimmermehr ſicher iſt vor demokratiſcher oder ariſtokratiſcher oder auch hierarchiſcher Ausartung und, abgeſehen hiervon, nicht als primitives Element des national gewordenen und das nationale Menſchenleben in allen ſeinen Sphären in Beſitz nehmenden Gottesreiches ſich darſtellen kann.

Wenn wir hierin dem Verfaſſer entgegentreten müſſen, inwiefern er, wie er da und dort zu verſtehen gibt, eine abſtracte kirchliche Autonomie nach ſchottiſchem oder americaniſchem Vorbild poſtulirt, ſo müſſen wir ihm dagegen beiſtim-

men in ſeinen ernſten Klagen über die Auflöſung und Zerrüttung im Bereiche des Proteſtantismus. Aber wir können doch nicht ſo weit mit ihm gehen, daß wir denſelben hierin dem römiſchen Katholicismus mit deſſen anderweitigen Verirrungen gleichzuſtellen uns für befugt hielten. Denn es findet hier ein großer und hochwichtiger Unterſchied ſtatt: Während auf römiſcher Seite nur einmal, in Folge der durch die Reformation dem Ganzen mitgetheilten Bewegung und dadurch herbeigefügten Nöthigung, Verirrungen und Mißbräuchen Einhalt gethan wurde, jedoch ohne deren Quellen zu verſtopfen, bloß mit Beſeitigung des Auffallendſten und Bedenklichſten, den Beſtand der römiſchen Kirche ſelbſt unter den aufgewachten Nationen Gefährdenden, hernach aber die theoretiſchen und praktiſchen Ausartungen, zumal die letzteren und mit dieſen auch die erſteren, wieder freien Lauf hatten und kein ernſtes, durchgreifendes Einſchreiten dagegen ſtattfand, ja das einzige Mittel, dergleichen ordnungsmäßig aufzudecken und zu corrigiren, die von der tridentiniſchen Kirchenverſammlung ſo beſtimmt angeordnete Abhaltung von Synoden, vernachläſſigt und verſagt wurde: ſo zogen dagegen auf evangeliſcher Seite die reformatoriſchen Kräfte, ſtets neu genährt durch Zurückgehen in das göttliche Schriftwort und in die reinſten und gediegenſten Erzeugniſſe des kirchlichen chriſtlichen Geiſtes aller Jahrhunderte, das hier eingedrungene Verkehrte und Irrthümliche immer wieder ans Licht und ruhten nicht, bis eine gründliche Beſſerung zu Stande kam. Als die gerechte Sorge für den Beſtand der reinen Lehre und der hierdurch getragenen Kirche ſelbſt in einen erſtarrenden Orthodoxismus mit Vernachläſſigung des praktiſchen Chriſtenthums ausartete, da weckten Spener und Andere vor, mit und nach ihm die urſprünglichen Kräfte der evangeliſchen Wahrheit wieder auf und arbeiteten mit großem Erfolge dafür, daß die chriſtliche Heiligung als Frucht des wahren rechtfertigenden Glaubens angeſtrebt und errungen würde. Der Ausartung dieſes wohlberechtigten

Strebens in einen mechaniſchen Pietismus trat der evangeliſche Freiheitsſinn kräftig entgegen. Und als die gleichfalls zum Weſen des evangeliſchen Chriſtenthums gehörige Richtung auf die hellen und klaren Gründe aller Lehre, auf die Verwandlung der abſtract äußerlichen Autorität in das Anſehen des die chriſtliche Wahrheit innerlich bezeugenden und auch in das Denken einführenden, die freie Ueberzeugung hervorbringenden und mehr und mehr befeſtigenden chriſtlichen Geiſtes im Worte — als dieſe Richtung in einen deiſtiſchen, pantheiſtiſchen und atheiſtiſchen Rationalismus ausartete und an die Stelle der wahrhaft freien perſönlichen Ueberzeugung, welche eine Individualiſirung, eine das Leben und Denken der Individuen ſich aneignende Entwickelung der objectiven Wahrheit iſt, ein willkürlicher, vom Geiſt und Leben des Evangeliums ſich löſender, falſch-liberaler und die kirchliche Gemeinſchaft untergrabender Subjectivismus trat, da erwachte der Geiſt der Reformation aufs Neue als der nach Gemeinſchaft ringende und durch Hinabdringen zu den tiefſten Wurzeln des chriſtlichen Lebens, durch eben ſo freie, wie lebendige und innige Erforſchung der heil. Schrift und durch eben ſo verſtändiges und beſonnenes, wie liebevolles Eingehen in die ganze chriſtliche Tradition und in das Leben und Denken ihrer hauptſächlichſten Träger auf die Gewinnung einer großen, wahrhaften und feſten Gemeinſchaft, auf die Herſtellung eines umfaſſenden und wohlbegründeten chriſtlichen Organismus hinarbeitende. Dieſe Arbeit, in der wir noch begriffen ſind, ſchreitet immer fort, theils mehr verborgen, theils mehr offenbar, und gewinnt immer mehr Raum gegenüber den auflöſenden Tendenzen, welche, je mehr ſie als ſolche ſich offenbaren, je gewaltthätiger ſie dem kirchlichen Wahrheits- und Rechtsbeſtand gegenüber auftreten, deſto mehr ſich ſelbſt vernichten und dieſem zum Siege helfen müſſen. Dieß geſchieht aber, indem ſie, den Schlummer der Gleichgültigkeit und das ſchlaffe Weſen verſcheuchend, aller Umnebelung und Verhüllung ſich entäußernd und ihre wi-

derchriſtliche Art unverkennbar an den Tag legend, alle Kräfte der Chriſtenheit zu entſchiedenem Widerſtand, zu mächtigem geiſtlichen Kampfe aufregen, in welchem es ſich ja endlich herausſtellen muß, daß, der in uns iſt, größer iſt, als der in der Welt iſt, und in welchem Mancher, der, durch falſchen Schein getäuſcht, wider uns ſtand, nunmehr enttäuſcht, dem göttlichen Zuge zu Chriſto folgt, und ſeinem Heere freudig ſich anſchließt. — In dieſem Kampfe iſt es nun freilich, wenn er recht und rein geführt werden ſoll, von hoher Wichtigkeit, daß die gläubige Chriſtenheit nur der Geiſteswaffen ſich bediene und nicht mit Hülfe der Staatsgewalt ſcheinbare Siege, welche im Grunde Niederlagen ſind, gewinne, daß alſo die Kirche frei auf eigenen Füßen ſtehe; und wir geben auch hierin dem Verfaſſer Recht. Aber es iſt auch wichtig, daß der chriſtliche Staat und der evangeliſche Fürſt in dieſem Kampfe mit der Kirche verbunden iſt, weil hierdurch die Grenzen des Kampfrechts ſicherer gewahrt und eine eben ſo weitherzige und freiſinnige, wie feſt und entſchieden auf der Baſis der Kirche ſtehende und ihre Wahrheit vertheidigende Geſinnung und Handlungsweiſe eher behauptet und durchgeführt wird, als wenn die Kirche mit ihren Gegenſätzen allein den Kampf führt, was ja gar leicht zu Anarchie und zu despotiſchem Druck von Seiten der gerade obſiegenden, oder auch zu perſönlichen Gehäſſigkeiten führt, wogegen der Streit unter den Augen und unter der Obhut chriſtlicher Staaten und evangeliſcher Fürſten eine ruhigere objectivere Haltung gewinnen und behaupten kann. Wir wünſchen daher, zunächſt für unſere deutſchen Kirchenzuſtände, keineswegs eine radicale Veränderung, ein geſondertes Kirchenthum, ſondern wollen des durch göttliche Vorſehung ſo gewordenen Beſtands, unter der Vorausſetzung einer immer reineren Herausbildung einer wahrhaft kirchlichen Organiſation unter Obhut und Pflege der Fürſten, uns dankbar freuen.

Digitized by Google

Nach dieſer Auseinanderſetzung, welche wir der Prüfung des Verfaſſers vorlegen, wenden wir uns zu weiterem Bericht über die Vorleſungen. Die bisher beſprochene hiſtoriſche Expoſition beruht in einer dogmatiſchen über die Kirche. Das Dogma von der Kirche erſcheint dem Verfaſſer als der Hauptpunct der ganzen Controverſe, zu deren Reviſion, wie die einleitende Vorleſung zeigt, unſere Zeit ebenſo verpflichtet iſt, wie ſie die Bedingungen einer befriedigenden Löſung dieſer Aufgabe in ſich trägt. Ueber die Kirche aber und deren weſentliche Attribute, wie ſie das nicäniſche Symbol aufſtellt: Einheit, Allgemeinheit, Heiligkeit, Apoſtolicität, iſt nach Thierſch inſofern kein Streit, als der Proteſtantismus wie der Katholicismus jene Attribute anerkennt. Beide aber deuten dieſelben nun in verſchiedener Weiſe gemäß ihrem ganzen Standpuncte. Der Katholicismus verflüchtigt und verringert ihren wahren Sinn, um den Widerſpruch ſeiner Erſcheinung mit der darin ausgeſprochenen Idee der Kirche zu verhüllen; der Proteſtantismus, des Widerſpruchs zwiſchen Erſcheinung und Idee ſich bewußt, wendet ſich zur Unterſcheidung der ſichtbaren und unſichtbaren Kirche und bezieht jene Prädicate auf die letztere, wobei er gleichfalls vom urſprünglichen Sinne abgeht, da die alte Kirche von dieſem Unterſchiede nichts weiß, ſondern bei jenen Attributen an den wirklichen kirchlichen Organismus denkt, an das *σῶμα Χριστοῦ*, gemäß der apoſtoliſchen Lehrweiſe, welche die Kirche nur als lebendige Wirklichkeit kennt, nicht aber eine unſichtbare ideelle Kirche im Sinne des Proteſtantismus.

An dieſem Puncte hat ſchon Neander Widerſpruch eingelegt zu Gunſten der Idee der unſichtbaren Kirche, als des in apoſtoliſchen Ausſagen begründeten, unveräußerlichen Kleinods des echten Proteſtantismus, und weſentlichen Grundes eines echten Katholicismus, und hat mit Abweiſung der Vorſtellung einer bloß unſichtbaren Kirche, welche ein Unding wäre, als den eigentlichen Sinn jener Unterſcheidung bezeichnet: die nothwendige Auseinanderhaltung von Weſen

und Form, und das Bewußtſeyn, daß die Kirche ſich nicht von außen her gebildet hat und nicht an gewiſſe äußerliche Formen nothwendig gebunden iſt, ſondern von wahrhaft realen Thatſachen des Geiſtes ausgeht, welche ſtets dieſelben bleiben, und von denen die neue Schöpfung des Chriſtenthums immerfort ausgeht. Einer ſolchen, der Geiſtesausgießung, verdanke ja die Kirche ihr Daſeyn. Mit dem Aufgeben jenes Begriffs kehre immer wieder die Gefahr der Veräußerlichung. Der Gegenſatz zwiſchen Idee und Erſcheinung, woraus derſelbe hervorgegangen, beruhe nicht in einem Abfall vom apoſtoliſchen Urbild, ſondern gehöre zum irdiſchen Entwickelungsproceß des Chriſtenthums, und nur mit der vollen Verwirklichung des Reichs Gottes auf Erden höre jener Gegenſatz und damit die Berechtigung jener Idee auf u. ſ. w.

Hiermit dürfte noch zu vergleichen ſeyn die treffliche, in den Grundgedanken mit der neander'ſchen zuſammengehende Darſtellung der Sache in einem Werke, welches unſer Verfaſſer wohl hätte zu Rathe ziehen dürfen: in Peterſen's Schrift von der Kirche, wo im 1. Th. S. 177—202, im 2. S. 80 ff. dieſe ſo wichtige, aber vielfach, neuerdings auch von Proteſtanten angefochtene Unterſcheidung erörtert und vertheidigt wird, und zwar ſo, daß im zweiten Theile dem mißverſtändlichen negativen Ausdruck „unſichtbare Kirche" der poſitive der „Geiſtigkeit" der Kirche ſubſtituirt wird. „Die Kirche entſtand mit der Ausgießung des heil. Geiſtes und bewies ſich ſo zuerſt als eine unſichtbare, geiſtige, weil göttlich gewirkte; und überall, wo die wahre Kirche ins Leben tritt, beweiſt ſie ſich zuerſt als die unſichtbare, geiſtige. Die ganze Wahrheit und Energie der Kirche beſteht in dieſer Eigenſchaft. Darum war gerade auch dieſer Begriff der wahrhaft reformatoriſche, welcher die evangeliſche Kirche mit Gotteskraft über die römiſche Hierarchie erhob. Mit ihm ging ja die Kirche auf ihr wahres

Princip zurück und konnte daher auch durch ihn ſich wirklich reformiren" (S. 83.).

Peterſen zeigt dann weiter, wie ſie, die wahrhaft unſichtbare Kirche, weſentlich auch die ſichtbare ſey, ihr Inneres zur Aeußerung bringe und darin erhalte, ſo jedoch, daß dieß nicht zur Veräußerlichung werden ſoll, ſondern das Innere ſeine Aeußerung mit ſich ſelbſt in beſtändiger Einheit erhalte und ſtets ſich ſelbſt auch in ſeinem Aeußern wiederfinde, womit er den Begriff der Heiligkeit oder Geiſtlichkeit der Kirche gewinnt (S. 84—87.).

Wenn wir dem Verfaſſer in dieſem Puncte entgegentreten mußten, ſo können wir ihm dagegen wieder beiſtimmen, wenn er das für eine unwahre Prätenſion erklärt, daß die katholiſche Kirche, als wäre ſie noch wahrhaft apoſtoliſch, in ihrer Hierarchie und deren Culminationspuncte die reine Trägerin des apoſtoliſchen Geiſtes zu ſeyn behauptet und ſich Unfehlbarkeit zuſchreibt. Zwar habe es, bemerkt Thierſch, einen ſtarken Schein für ſich, wenn man die Nothwendigkeit einer ſolchen als Bedingung der Erhaltung der wahren Religion hinſtelle, ſo daß ihr Nichtvorhandenſeyn zur Erſchütterung und Zerſtörung der Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums führen würde. Aber eine ſolche aprioriſche Beweisführung ſey etwas höchſt Mißliches, wo es ſich um das Verſtändniß höherer göttlicher Fügungen in der Geſchichte handle. Die Fehlbarkeit der chriſtlichen Kirche nach der apoſtoliſchen Zeit entſpreche der der iſraelitiſchen in der Zwiſchenzeit zwiſchen der prophetiſchen Thätigkeit und dem Auftreten Chriſti. Mit der verheißenen Unvertilgbarkeit (Matth. 16, 18.) der Kirche ſey keineswegs die an einen beſtimmten Ort und an eine beſtimmte Succeſſion gebundene Unverirrlichkeit geſetzt. Auch eine etwa poſtulirte Unfehlbarkeit in Betreff der fundamentalen Lehren, welche aber freilich nach der Weiſe der alten Väter auf die den Glaubenskanon bildenden unangreifbaren Lehren der Ueberlieferung ſich beſchränken müßte, ſey der

und [illegible] gewiß. Dieſe, welche Erleuchtung und [illegible]
von [illegible] ſo nenne, garantire auch nicht die Feſthal[illegible]
Form [illegible] zur Seligkeit nothwendigen Lehre durch
real[illegible] Aber die Sache geſchichtlich betrachtet,
bleib[illegible] die Kirche vor Antaſtung des Fundaments
thun [illegible] Glaubens und Lebens in ihren geſetzlichen [illegible]
gieß[illegible] werden. Unter aller Verſchuldung und
gebe[illegible] Geiſtes ſie vor tödtlicher Verletzung des
Ver[illegible] Glaubens bewahrt, und die alten Concilien h[illegible]
ſchei[illegible] das Richtige getroffen, auch die ſpä[illegible]
eine[illegible] angetaſtet. Die eine Anordnung [illegible]
irdiſ[illegible] Leichentziehung möge, ſo bedenklich ſie
mit [illegible] Änderung zulaſſende, disciplinariſche Verfü[illegible]
höre [illegible] werden.
auf u[illegible] Verfaſſer wendet ſich von dem Hauptcontro[illegible]
[illegible] Lehre von der Kirche, wo er nach beiden [illegible]
in de[illegible] ſich angelegen ſeyn läßt, wiewohl un[illegible]
hende [illegible] nicht durchaus in der rechten Weiſe, zu
Verfaſ[illegible] Unterſuchungen, vor Allem zu dem, was die Grund[illegible]
ſen's [illegible] den Erkenntnißquellen der [illegible]
im 2. [illegible] und Schrift (Vorl. 18—20.). In [illegible]
auch v[illegible] klaren genetiſchen Darſtellung des Tra[illegible]
und ver[illegible] wird gezeigt, wie auch hier ein urſprü[illegible]
dem miß[illegible] wohlbegründeter Grundſatz eine ſchiefe [illegible]
Kirche" [illegible] habe, wie man die echt apoſtoliſche Parado[illegible]
tuirt wir[illegible] Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts vor[illegible]
heil. Geiſt[illegible] im Gegenſatz gegen allerlei Abweichun[illegible]
ſtige, weil [illegible] ſondern auch Zuſätze machte, die in kein[illegible]
ins Leben [illegible] Zuſammenhang mit dem Urchriſtenthum ſtan[illegible]
geiſtige. D[illegible] kam, die Anordnungen der Hierarchie u[illegible]
ſteht in dieſ[illegible] als der geiſterfüllten untrüglichen Succeſſ[illegible]
Begriff d[illegible] apoſtoliſchen gleichzuſtellen, wodurch d[illegible]
die evangeliſ[illegible] Verunſtaltung der urſprünglichen Tradit[illegible]
Hierarchie erho[illegible] Dagegen nun mußte der Proteſtantismus [illegible]
[illegible] hinſtellen: die Schrift als Maßſtab un[illegible]

ten, den from-
Kirche und für
n Zuſtand, vor
en Emiſſäre ſich
er der Chriſten-
nd es iſt darum
heorie von dem
irche und ihrer
es, vielmehr pe-

ck des Chriſten-
und Verſöhnung
t iſt ein darüber
tes als gerichtet
chen Werkzeuges
keit an und in
; ihr Weſen er-
iſt ihm ein In-
Alles auf das
die ſorgfältigſte,
heilchen jemals
ung aller Theile
eſen, Plan und
wirkt, was ſie
lles, das Er-
und dem Men-
daß dem Ir-
in den Hinter-
eal planvoller
Dingen und
e berückt und
und des reli-
ls das eigen-
lernt haben.
deren Entſte-

Schrift nicht gemäß. Dieſe, welche Erleuchtung und Heiligung nicht ſo trenne, garantire auch nicht die Feſthaltung der reinen, zur Seligkeit nothwendigen Lehre durch eine Majorität. Aber die Sache geſchichtlich betrachtet, ſey allerdings die Kirche vor Antaſtung des Fundaments des chriſtlichen Glaubens und Lebens in ihren geſetzlichen Organen bewahrt worden. Unter aller Verſchuldung und Untreue habe Chriſtus ſie vor tödtlicher Verletzung des heilbringenden Glaubens bewahrt, und die alten Concilien haben wenigſtens negativ das Richtige getroffen, auch die ſpäteren es nicht geradezu angetaſtet. Die eine Anordnung Chriſti ſelbſt alterirende Kelchentziehung möge, ſo bedenklich ſie ſey, als eine, Aenderung zulaſſende, disciplinariſche Verfügung angeſehen werden.

Der Verfaſſer wendet ſich von dem Hauptcontroverspuncte, der Lehre von der Kirche, wo er nach beiden Seiten hin gerecht zu ſeyn ſich angelegen ſeyn läßt, wiewohl unſeres Dafürhaltens nicht durchaus in der rechten Weiſe, zu den übrigen Streitfragen, vor Allem zu dem, was die Grundlage der Syſteme bildet, den *Erkenntnißquellen* der Lehre: *Tradition* und *Schrift* (Vorl. 18—20.). In einer ſorgfältigen und klaren genetiſchen Darſtellung des *Traditionsbegriffs* wird gezeigt, wie auch hier ein urſprünglich wahrer und wohlbegründeter Grundſatz eine ſchiefe Richtung erhalten habe, wie man die echt apoſtoliſche Paradoſis, welche die Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts vortragen, nicht nur im Gegenſatz gegen allerlei Abweichungen näher beſtimmte, ſondern auch Zuſätze machte, die in keinem erweislichen Zuſammenhang mit dem Urchriſtenthum ſtanden, und endlich dahin kam, die Anordnungen der Hierarchie und des Papſtthums, als der geiſterfüllten untrüglichen Succeſſion der Apoſtel, den apoſtoliſchen gleichzuſtellen, wodurch denn eine tief gehende Verunſtaltung der urſprünglichen Tradition entſtand. — Hiergegen nun mußte der Proteſtantismus das *Schriftprincip* hinſtellen: die Schrift als Maßſtab und

Digitized by Google

Richtſchnur alles chriſtlichen Glaubens und Lebens. Man ging freilich noch weiter: man iſolirte die Schrift von der Tradition — das abſtracte formale Schriftprincip —, man wollte nur das in der Schrift Enthaltene oder daraus Abgeleitete gelten laſſen.

Freilich Luther noch nicht, der ja bei der Kindertaufe und beim Abendmahl noch auf die Tradition zurückging; aber die Conſequenz trieb dazu, und es ging dieß auch an in Bezug auf die Lehre, nicht ebenſo in Bezug auf Cultus und Gemeindeordnung. Die in der Theopneuſtie beruhende Sufficienz der Schrift erforderte aber auch ihre Perſpicuität. Hier blieb man nicht ſtehen bei dem im apoſtoliſchen Symbolum, dem Unſer Vater und den 10 Geboten Enthaltenen, als dem zur Seligkeit Nothwendigen, in Bezug worauf ſie klar ſey. Man dehnte das Fundamentale mehr aus, und nun erhoben ſich Schwierigkeiten. — Es fragt ſich aber ferner, nach welcher Regel die Schrift auszulegen ſey. Der consensus patrum, auf den die katholiſche Kirche hinweiſt, iſt nicht zu ermitteln; man kommt auf eine analogia fidei. Dieſe aber behaupten auch die Proteſtanten, und ſie fällt weſentlich zuſammen mit der analogia scripturae; Auslegung der Schrift durch Schrift, fortſchreitendes Verſtändniß an der Hand der Schrift ſelbſt. Legt man aber bei der analogia fidei eine Glaubensſumme zu Grunde, ſo eignet ſich dazu das apoſtoliſche Symbolum nicht, da es nur gewiſſe fundamentale Sätze des Schriftinhalts in Schriftworten hervorhebt. Die ſymboliſchen Bücher nach ihrem ganzen Umfang dazu zu machen, iſt Ueberſpannung. Man muß auf die Grundlehren der Heilsaneignung und die Grundlehren der Tradition (Dreieinigkeit ꝛc.) zurückgehen. — Was endlich den Streit über den Kanon betrifft, ſo ſind die altteſtamentlichen Apokryphen für die Lehre von untergeordneter Wichtigkeit, die Proteſtanten hier in ihrem guten Rechte. Die Erklärung der Vulgata als authentica iſt nur als discipli-

nariſche Maßregel zu betrachten, welche, wie die Erfahrung zeigt, der Kritik und Exegeſe des Grundtextes nicht hinderlich iſt. — Hier iſt denn eine Baſis zukünftiger Annäherung, indem man beiderſeits in den gemeinſam anerkannten Kanon ſich immer mehr vertieft, das Schriftwort ſich lebendig aneignet u. ſ. w.

Von den Erkenntnißquellen ſchreitet der Verfaſſer zu demjenigen Dogmenkreiſe fort, in welchem die Differenz ſich beſtimmt ausſpricht: zu den Lehren von der Aneignung des Heils. Die gemeinſame Vorausſetzung iſt die objective Heilslehre von Chriſti Perſon und Verdienſt (nach Anſelm); der andere Ausgangspunct der Evangeliſchen die auguſtiniſche Anthropologie. — Nach einer Hinweiſung auf die praktiſch-religiöſen Grundgedanken der Reformation, welche ſchon in Luther's Theſen hervortraten und in welchen die Reformation einer ſchlechten pelagianiſirenden Theorie der ſpätern Scholaſtik und einer entſprechenden kirchlichen Praxis entgegentrat, einem Pelagianismus, womit der ſpätere tridentiniſche Katholicismus vermöge der Rückwirkung der Reformation und der ihm von da aus entſtandenen Beſinnung nicht mehr zuſammenfalle, faßt Thierſch die ſeit der tridentiniſchen Synode entſtandene wiſſenſchaftliche Controverſe ins Auge und zieht, dem Gange der möhler'ſchen Symbolik ſich anſchließend, vor Allem die Lehre vom Urzuſtand und vom Sündenfall in Betracht. Hier macht er denn zuerſt bemerklich den gemeinſamen Gegenſatz gegen naturaliſtiſche und pantheiſtiſche Anſichten, welche ja im ſchleiermacher'ſchen Syſtem auch uns nahe genug getreten; ſodann weiſt er auf eine gemeinſame Abirrung hin: daß nämlich die traditionelle (proteſtantiſche und katholiſche) Dogmatik das Menſchengeſchlecht augenblicklich in die ganze Tiefe der Gottverlaſſenheit verſinken laſſe, als hätte von Adam bis Chriſtus kein Fortſchritt in Anſehung des Böſen ſtattgefunden und als hätte die Art und Weiſe der Erlöſung durch Chriſtum nur den Sündenfall zur Vorausſetzung, und nicht die ganze Ent-

Digitized by Google

wickelung des Heidenthums und die ganze Geſchichte Iſraels. Der Verfaſſer denkt ſich den Logos in fortwährenden Verſuchen der Wiederanknüpfung der Gemeinſchaft der Menſchheit mit Gott begriffen. Die Menſchwerdung und die Verſöhnung durch den Tod des Gottmenſchen war die Folge der Vergeblichkeit aller früheren Verſuche; die Weiſſagung in ihren mancherlei Modificationen war bedingt durch die früheren Arten und Weiſen, wie der Logos die Erlöſung vollbracht haben würde, wenn nicht durch die Gegenwirkung der Sünde ſein Bemühen immer wieder vereitelt worden wäre. Die Weiſſagung mußte nämlich den kommenden Erlöſer immer in der Geſtalt darſtellen, in welcher er dem Menſchengeſchlechte zu nahen im Begriffe war.

Dieſe Anſicht gehört, wie der Verfaſſer bemerkt, dem conſequenten Freiheitsſyſteme v. Schaden's an. Die Annahme eines Fortſchritts in der Entwickelung der Sünde findet ſich übrigens ſchon zu Auguſtin's Zeiten bei Johannes Caſſianus, ſo wie auch in der pelagianiſchen Conſtruction der Geſchichte der Sünde und der Gnadenanſtalten. Ja, der Apoſtel Paulus ſelbſt ſcheint darauf hinzuweiſen, daß die Sendung und Menſchwerdung des Sohnes Gottes die ganze Sündenentwickelung vorausſetze (Gal. 4, 4. τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου; vgl. Eph. 1, 10. Mark. 1, 15.). — Auch ſteht dem Referenten das ſchon lange feſt, daß der Logos in einer fortgehenden pädagogiſchen Wirkſamkeit in der Menſchheit begriffen iſt, das Menſchengeſchlecht aber in einer fortgehenden Reaction dagegen, wodurch ſeine ſündige Verkehrheit mehr und mehr an den Tag kommt und ſich verſchlimmert, daß alſo ein freies Wechſelverhältniß zwiſchen der durch den Logos vermittelten Providenz und der Menſchheit ſtattfindet. Wenn aber der Verfaſſer, wie nicht zu bezweifeln, das Geſammtzeugniß des neuen Teſtaments unbedingt gelten läßt, wie kann er einen göttlichen Vorſatz ſich denken, vermöge deſſen von Zeit zu Zeit die Wiederherſtellung auch auf andere Art und Weiſe verſucht worden ſey, da doch 1 Petr.

1, 20. und beſonders Offenb. 13, 8. die Erlöſung durch den Tod des Herrn als etwas Vorweltliches, d. h. in ewiger göttlicher Beſtimmung Geſetztes bezeichnet wird? Wir können da nur ſagen, durch jene fortgehende pädagogiſche Wirkſamkeit ſey die Unentſchuldbarkeit der Menſchen in Bezug auf ihr Sündenleben ins Licht geſtellt worden, ſo wie der ganze Verlauf der heidniſchen und der iſraelitiſchen Entwickelung dadurch bedingt war, als ein ſolcher, in welchem die Sünde immer auch wieder die göttliche Reaction erfuhr, dadurch aber noch weiter vorwärts zur Offenbarung ihrer allſeitigen Verkehrtheit gedrängt, in dem Kreiſe der Empfänglichen aber, dem heiligen Samen, den zerſtreuten Gotteskindern, die Sehnſucht nach dem Heile bis zur erforderlichen Höhe geſteigert wurde. Zu dieſer Wirkſamkeit des Logos gehört nun alle Verheißung, deren Schlußpunct immer die meſſianiſche Weiſſagung iſt, wie alle geſetzliche Zucht und Züchtigung, welche, durch die Propheten immer mehr ins Licht geſetzt und eingeſchärft, zur Pädagogie auf Chriſtus wird. Die Weiſſagung aber geſtaltete ſich in der Subjectivität der Propheten nach den Zuſtänden und Bedürfniſſen ihrer Zeit und ihres Volks. Die ihrer weſentlichen Richtung und ihren ſubſtantiellen Gedanken nach wahre und zutreffende Anſchauung der Zukunft des Heils erſcheint daher in zeitlichen und örtlichen Hüllen, die ewige Wahrheit des in göttlicher Offenbarung beruhenden Einblicks in die Geſetze, den Gang, das Ziel der Entwickelung des Gottesreichs ſtellt ſich in menſchlichen Formen der Nationalität und der Zeitverhältniſſe dar. — Die Art aber, wie der Verfaſſer die Sache vorſtellt, iſt, wie es ſcheint, wenigſtens leicht ſo zu verſtehen, als ob Gott, wenn auch im beſten Sinne, experimentirt hätte und durch den Nichterfolg der vorangehenden Verſuche zu dieſem letzten gedrängt worden wäre. — Dieß wäre eine phantaſtiſche, die Idee des auch im Bereiche der Freiheit allwiſſenden und allmächtigen Gottes alterirende Anſicht. Sey es auch, daß der Verfaſſer das Richtige im

Sinne habe, er hat — wie auch bei der Annahme einer göttlichen Siſtirung des raſchen Verlaufs der Entwickelung am Schluß der apoſtoliſchen Zeit, wo es ſcheint, als hätte Gott, da die gewaltige Entwickelung auf Seiten des Böſen zum Endgericht hindrängte, ſich eines Andern beſonnen — der Mißdeutung nicht gehörig vorgebeugt. Unſeres Erachtens muß man, um nicht mißverſtanden zu werden, einerſeits die alle Zeiten und alles freie Verhalten der Menſchen in denſelben durchſchauende Allwiſſenheit und den in dieſem Durchſchauen von Ewigkeit den ganzen Verlauf beſtimmenden Gotteswillen feſthalten, andererſeits anerkennen, daß in den zeitlichen Manifeſtationen des göttlichen Rathſchluſſes, welche in der Anſchauung der Träger der Sache Gottes — der Propheten — ſich reflectirten, das freie Wechſelverhältniß göttlicher und menſchlicher Thätigkeit ſich ſo darſtelle, daß Gott nicht nur als in Langmuth Tragender und Zurückhaltender, ſondern auch als Bereuender erſcheint. Dieſe Herablaſſungsökonomie hat ihre Wahrheit eben darin, daß ſie iſt die Erweiſung der abſoluten Liebe als der creatürliche (menſchliche) Freiheit ſetzenden und bewahrenden, oder ſich zu ihr als freier verhaltenden. Hierin beruht eine gewiſſe Veränderlichkeit in der dem menſchlichen Bewußtſeyn ſich kundgebenden Verfahrungsweiſe, welche aber nicht aus-, ſondern einſchließt ein ewiges Durchſchauen aller Momente und ein ewiges Wollen des ganzes Verlaufs, ſomit einen ewigen, Alles begreifenden göttlichen Rathſchluß.

Doch kehren wir von der ſpeculativen Epiſode zum hiſtoriſchen Thema zurück.

Der Verfaſſer zeigt, wie die Leugnung des Verluſts des göttlichen Ebenbilds in der weſentlich ſcotiſtiſchen katholiſchen Lehrform dem bibliſchen Sinn und Gebrauch jenes Ausdruckes nicht entſpreche, als von welchem die höchſte ethiſche Vollendung nicht zu trennen ſey. Eine viel tiefere Einſicht, als in der katholiſchen Lehre von donum superadditum, findet er — mit Recht — in der proteſtan-

tiſchen Lehrweiſe, gemäß der tieferen Erkenntniß des We und der Wirkungen der Erlöſung auf dieſer Seite. — M könnte ſagen, der Katholicismus habe ſich hier im G biete trennender Reflexion fixirt, während der Proteſtan mus in ſeiner Lehre die Anlage zur höchſten ſpeculativ Auffaſſung der wahren Einheit trage, da derſelben die tief ein inneres Verhältniß zwiſchen Gott und ſeinem Geſchö ſetzende, religiöſe Weltanſicht zu Grunde liegt; ja, ind dieſelbe ein urſprüngliches göttliches Leben im Menſchen ſe ſo ſey auch hier allein die gottmenſchliche Perſönlichkeit und i ganze Wirkſamkeit verſtändlich. — Die katholiſche Lehre n verſetzt, nach dem Verfaſſer, das Verdienen ſchon ins Parad (inwiefern das donum superadditum eine Art Belohnung iſt Abgeſehen davon aber, verpflanzt ſie nicht bloß den Supernaturalismus, ſondern einen Antagonismus des Niedern un Höhern in die urſprüngliche Schöpfung und lehrt ein Hervorbrechen der Reaction des Niedern in Folge der Entziehung des ſie niederhaltenden „donum“, eine Reaction, dere Grund nach *Bellarmin* die „Materie“ ſeyn ſoll, na *Möhler* die „nackte Endlichkeit“ — eine Neigung zu manichäiſcher Anſicht, vor welcher der Manichäismus ſelbſt de Vorzug der Conſequenz behauptet. Hiergegen iſt feſtzuhalten daß der Menſch urſprünglich auf volle Gottähnlichkeit, alſo Unendlichkeit, angelegt war, ſomit durch Entfaltung ſeiner Natur dazu gelangen ſollte. — Auf proteſtantiſcher Seite erſcheint nun freilich der Verluſt viel tödtlicher; daher große Schwierigkeiten.

Vor der Betrachtung der Erbſündenlehre faßt der Verfaſſer die *möhler*'ſche, neuerdings von *Staudenmaier* zur Erweiſung der Verwerflichkeit des Proteſtantismus wieder aufgenommene Anklage der *Zurückführung des Böſen auf Gott* ins Auge. Zuvörderſt erinnert er daran, daß alle evangeliſchen Bekenntnißſchriften die göttliche Urheberſchaft des Böſen zurückweiſen, und rügt das — „aus dem

Streben nach einer geiſtreichen Conſtruction des Proteſtantismus erklärliche" — Zurückgehen Möhler's bloß auf Privatſchriften. Er bezeichnet die Quellen jenes Vorwurfs (Luth. de servo arbitrio u. a.) und weiſt die rudelbach'ſche Reinigung der lutheriſchen Seite ab, proteſtirt aber insbeſondere gegen D. Baur's Benutzung jener Quellen zur Darſtellung der hegel'ſchen Lehre vom Böſen als der wahren Conſequenz des Proteſtantismus — ein Verfahren, wodurch allerdings das ſonſtige Verdienſt dieſes Theologen um die Ehrenrettung des Proteſtantismus gar ſehr verdunkelt iſt, wie er denn hiermit den Anfang der Verkehrung der proteſtantiſchen Wahrheit und der Vorführung eines Zerrbilds der Geſchichte gemacht hat.

Mit Recht verbittet ſich ſodann Thierſch die Parallele mit dem Gnoſticismus. Damals habe es ſich um ganz Anderes gehandelt: um Erklärung des Urſprungs des Böſen und Fernhalten deſſelben vom höchſten Gott. Die Reformatoren dagegen, weit entfernt, die kirchliche Lehre von der Entſtehung der Sünde zu leugnen, oder das Schuldgefühl anzutaſten, welches ſie vielmehr nachdrücklich hervorhoben, waren nur auf völlige Anerkennung des menſchlichen Unvermögens zum Göttlichgutwerden gerichtet. Indem ſie nun hierzu die Annahme der Bewirkung der Neugeburt durch göttliche Allmacht für nöthig hielten, hatten ſie den Anfang der Sätze, welche zum decretum absolutum und Determinismus führten. Dieſen Schritt hatte aber ſchon Auguſtin gethan mit ſeiner „gratia irresistibilis." Die Reformatoren ſprachen, ihre Sätze philoſophiſch begründend, in der großen antipelagianiſchen Aufregung auch das aus, was Auguſtin noch verſchwieg — wiewohl auch er ein verſtockendes göttliches Wirken in dem Gottloſen behauptet —: die abſolute Abhängigkeit alles Geſchehenden von der Allmacht; und Calvin bezog dieß ausdrücklich auch auf den Sündenfall. Sie hielten dieſe Theorie für vereinbar mit dem Schuldgefühl, welches ſie im höchſten Grade

damit verbanden. Was in Spinoza, dem Vollender jenes Determinismus im Denken, ſich ausſpricht, daß das Böſe verſchwindendes Moment, das Gewiſſen Schein, die Reue Thorheit ſey, das ahnen ſie noch nicht. Während die Deterministen die Freiheit des Geſchöpfs und damit die Perſönlichkeit des Menſchen und Gottes als undenkbar verwerfen, halten ſie die Freiheit für ganz vereinbar mit der Vernunft, die man gefangen nehmen müſſe, um derſelben los zu werden. Fatalismus und Schuldbewußtſeyn vereinigt ſich in ihnen. Jetzt aber, wo der Determinismus mit Pantheismus verbündet iſt, ſteht die Sache ganz anders, und deterministiſche Lehren als chriſtlich vortragen, iſt ein unentſchuldbares Verfahren (Schleiermacher, Alex. Schweizer). Hier iſt eine Gefahr für das Chriſtenthum, der mit aller Energie begegnet werden muß. Luther und Melanchthon aber waren argloſe Deterministen. Solche Lehren waren damals noch in der Kirche, und ihre Unverträglichkeit mit dem Chriſtenthume war noch nicht offenbar geworden. Luther's Schrift de servo arbitrio hat eine treffliche praktiſche Seite, ſo daß ſich von hier aus der ſo ausgezeichnete Lehrtypus der Concordienformel gar wohl bilden konnte. Man zog ſich lutheriſcherſeits aus dem philoſophiſchen Labyrinthe heraus, eliminirte die mit dem Specifiſchen des Calvinismus übereinſtimmenden Puncte, und ſetzte die Theologie in Beziehung zu den rein praktiſchen Anliegen, indem man den offenbaren Willen hervor-, den verborgenen zurücktreten ließ und auf die Prädeſtination als Troſt in der Anfechtung hinwies.

Ungünſtiger war die Entwickelung reformirterſeits, die abſolute Prädeſtination kam aber glücklicherweiſe nicht in die deutſchen Symbole, die Nothwendigkeit des Falls nicht einmal in die dortrechter Artikel.

Wir haben dieſe Bemerkungen des Verfaſſers ausführlicher mitgetheilt wegen ihrer Bedeutung für die Gegenwart und in Bezug auf eine, trotz gründlicher Zurechtweiſung

Möhler's, von ungerechter und perfider Polemik aufs Neue erhobene Anklage. In Betreff der weiteren reichhaltigen und zum Theil vortrefflichen Auseinanderſetzungen des Verfaſſers müſſen wir uns aber mit kürzeren Andeutungen begnügen.

Bei der Lehre von der Erbſünde zeigt er, wie der tridentiniſche Beſchluß im 5. Kanon die auguſtiniſche Lehre treffe, und wie es dort fehle an dem Ernſtnehmen des Kampfes zwiſchen Geiſt und Fleiſch auch in den Getauften, dieſer Bedingung des Wachsthums der Wiedergeburt, wie man in Leugnung der Sündigkeit der Luſt, um manichäiſchen Irrthum abzuweiſen, in eine folgenreiche Abweichung von der bibliſchen Lehre gerathe, in eine den Ernſt des Kampfes mit der Sünde vernichtende pelagianiſche Stimmung, wenigſtens in ein Freigeben pelagianiſchen Irrthums. Tiefer als Andere gehe zwar Möhler, ſtelle aber keinen ſcharfen und erſchöpfenden Begriff auf, um ſich nicht in Janſenismus und Proteſtantismus zu verlieren, und gehe über Auguſtin hinweg, in deſſen Darſtellung alle Einwürfe Möhler's gegen die, übrigens umfaſſendere und pſychologiſch erſchöpfendere, Expoſition der Reformatoren ihre Erledigung finden. — Die Richtigkeit dieſer Einwürfe wird nun auf einleuchtende Weiſe dargethan. Der Vorwurf der Annahme des „Verluſts der religiöſen Anlage" beruht in einer mechaniſchen quantitativen Deutung der Integrität; der auguſtiniſche Begriff der corruptio, welcher den Verluſt als quantitative Veränderung bezeichnet, wird (von Möhler) bei Seite gelaſſen; die spiritualia, welche doch im Sinne des Paulus erſt mit den Wirkungen des Evangeliums im eigentlichen Sinne beginnen, werden verwechſelt mit dem allgemeinen Religiöſen, und es wird ganz vergeſſen, daß die Lutheraner eine notitia Dei innata gegen die Socinianer vertheidigten. — Der Vorwurf manichäiſcher Verirrung iſt unſtatthaft, nachdem in Folge des flacianiſchen Streites alles Mißverſtändliche bei Luther berichtigt iſt. — Uebrigens ergänzt ſich die Lehre vom Verluſt des Ebenbilds

Digitized by Google

durch die Beſtimmung, daß wenigſtens eine paſſive aptitudo geblieben iſt. Obwohl aber die ſtarken Schilderungen der Verderbniß wahr und erfahrungsmäßig ſind, ſo bleibt doch immer der Unterſchied des menſchlichen und des dämoniſchen Böſen. „Der Menſch iſt nur ein κένωμα, welches mit göttlichem Inhalt erfüllt werden ſoll. Seine Subſtanz iſt an ſich gut und auch jetzt noch darauf angelegt, Gott in ſich aufzunehmen, zu einer über den Glanz der Engelnatur erhabenen Verklärung."

Als das Schwierigſte aber bezeichnet der Verfaſſer das Verhältniß der natürlichen Kräfte zum wahrhaft Guten. Hier ſey eine zweifache Aufgabe zu löſen: einerſeits das natürlich-ethiſche und das geiſtliche Leben klar und ſtreng auseinander zu halten, zur Sicherung der ſpecifiſchen Würde des durch das Chriſtenthum hervorzurufenden göttlichen Lebens, andererſeits innerhalb der erſteren Sphäre mannichfaltige Abſtufungen und Fortſchritte, ein Unterſchied des Guten und Böſen, ja auch Annäherungen an die höhere Sphäre anzuerkennen. Der erſtere Geſichtspunct werde vorzugsweiſe im Proteſtantismus, der andere im Katholicismus verfolgt. Während dort auf das geſchichtliche Verſtändniß des natürlichen Lebens verzichtet werde, ſey hier, beſonders vor der Reformation, die Grenze nicht genug beobachtet (meritum congrui, opera supererogativa). Eine Annäherung an den Gnadenſtand im Bereiche des natürlichen Lebens leugnen übrigens auch die Reformatoren nicht (pädagogiſche Wirkung des Geſetzes). Es muß aber ſtreng unterſchieden werden das Geſetzliche und Evangeliſche: „dort waltet das ſtrenge Recht eigner Leiſtungen; hier wird göttliche Liebe über alle Ahnung natürlicher Religioſität hinaus erkannt und kindliche Geſinnung geweckt."

Indem der Verfaſſer hierauf die confeſſionellen Beſtimmungen näher ins Auge faßt, findet er in der lutheriſchen Lehrweiſe, welche nach der Schrift Widerſtehlichkeit der Gnade und Begründetſeyn der Verwerfung im Wider-

Digitized by Google

ſtehen behauptet, den Raum zum Feſthalten menſchlicher Freiheit ohne Verdienſt, oder zum Nichtrühmen des Menſchen ohne Aufhebung der Zurechnungsfähigkeit. Die bloß paſſive Receptivität paſſe nur für die conversio der Concordienformel, welche mit der (Kinder-) Taufe zuſammenfalle, nicht für die im Sinne Spener's. Bei Erwachſenen ſey das Nichtreagiren gegen die Gnade Reagiren gegen die natürliche Neigung, alſo Activität. Wenn je, ſo ſey der Menſch in dieſem höchſten religiöſen Momente frei. Die Freiheit des Geſchöpfs aber ſey bedingt durch die unbedingte Freiheit Gottes, welche er auch gegen ſich ſelbſt und ſeine Eigenſchaften wenden könne, mit der Möglichkeit, ſtets zu ihrer vollen Entfaltung zurückzukehren. Nur Selbſtentäußerung Gottes der Schöpfung gegenüber mache das Werden der Welt, die Entſtehung des Böſen, die Geſchichte der Menſchheit, die Menſchwerdung, dieſe Höhe der Selbſtentäußerung, begreiflich. Der Menſch könne aber auch als nach Gottes Bild geſchaffen wie ein in ſich ſelbſt wurzelndes Weſen Gott gegenüberſtehen und rein aus ſich ſelbſt heraus handeln, wie ein den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt Habender (Poſtulat Spinoza's für die Anerkennung der Freiheit). Gott verhalte ſich demnach zum Menſchen als Perſönlichkeit zu Perſönlichkeit, und behandle ihn in der Erlöſung als ebenbürtig, um ihn werbend, nicht ihn zwingend; behandelte er ihn als massa perditionis, was er nach Röm. 9, 20 f. könnte, aber darum nicht will, ſo würde das religiöſe Leben ein Naturproceß (wie bei Calvin und Schleiermacher). — Daraus, daß der Menſch in ſich ſelbſt nicht die Kraft habe, wahre Gottesfurcht u. ſ. w. zu produciren und ohne innere befreiende Geiſteseinwirkung dem Evangelium zu glauben, folge keineswegs, daß er in jenem entſcheidenden Momente des religiöſen Lebens von Gott als paſſives Object behandelt werde, ſo wie hinwiederum das perſönliche Verhalten des Menſchen hierin keinen eigenen Ruhm in ſich ſchließe. Gott wirke mannichfaltig

auf den Willen, durch Erkenntniß und Gefühl, auch auf geheimnißvolle und wunderbare Weiſe, ſo daß das Vernehmen derſelben Wahrheit ꝛc. verſchiedene Eindrücke mache. Alles aber ziele dahin, es dem Menſchen unendlich nahe zu legen, daß er die Gnade annehme, daß er glaube. So aber ſey das Verdienſt des Glaubens ein unendlich kleines, ſomit gar keines; denn das Nichtannehmen wäre unnatürlich, da ja die menſchliche Natur keineswegs, wie das auguſtiniſche Syſtem vorausſetze, eine diaboliſche ſey. Aber nicht allein im Entſcheidungsmomente, auch in den vorbereitenden Zuſtänden iſt nach dem Verfaſſer ein freies Verhalten des Menſchen anzuerkennen. Das, was der Bekehrung vorarbeitet, iſt aber nicht nur das Gewiſſen, eine auf der Urverwandtſchaft beruhende Sympathie mit Gott, an welche der heilige Geiſt anknüpft, ſondern auch eine übernatürliche Wirkſamkeit des Logos (Joh. 1, 5. 9.), eine Einwirkung, deren Erfolg durch der Menſchen freies Verhalten bedingt iſt. Darum iſt jedoch nichts Verdienſtliches in der Empfänglichkeit. Das Verfahren Gottes iſt als ein erziehendes zu betrachten; das Gelingen einer mit unendlicher Liebe und Weisheit durchgeführten Erziehung aber begründet kein Rühmen deſſen, bei dem ſie gelungen. Auch bleibt immer Unerforſchliches im Einzelnen, da das Reſultat nicht immer gerade der Treue, dem redlichen Verhalten entſpricht. Der Verfaſſer bezeichnet dieſe Theorie, wie wir glauben, mit Recht als eine Fortbildung des proteſtantiſchen Dogma und ſchließt dieſe Auseinanderſetzung mit treffenden dogmengeſchichtlichen Bemerkungen und Parallelen.

Wir treten nun mit ihm zum Mittelpunct der Controverſe hinan, zur Lehre von der Rechtfertigung (25. Vorl.), und wie wir mit ihm einſtimmig ſind darin, daß die Wiederherſtellung des reinen bibliſchen Lehrtypus das Hauptverdienſt der Reformatoren, die Verirrung der katholiſchen Kirche hierin der Hauptgrund der Trennung von ihr ſey, ſo finden wir auch durch ſeine exegetiſchen, hiſtoriſchen, po=

Digitized by Google

lemiſchen und dogmatiſch-ethiſchen Auseinanderſetzungen über dieſe Lehre und Alles, was damit zuſammenhängt, uns ganz vorzüglich befriedigt. Während er in der Frage von der Kirche uns von dem Pfade evangeliſch-proteſtantiſcher Wahrheit, Klarheit und Nüchternheit da und dort in etwas abzuirren ſcheint, ein Urtheil, worin wir uns noch beſtärkt finden durch eine zweite Abhandlung in der Harleß'ſchen Zeitſchrift (Nov. 1846.), ſo finden wir dagegen hier, im Centrum evangeliſchen Glaubens und Lebens, nicht leicht etwas Tadelnswerthes. Auch nicht in dem, was er tadelt, und wie er es thut. Denn wenn er z. B. die zu ausſchließlich rechtliche Faſſung des Rechtfertigungsvorgangs bei unſern älteren Theologen rügt, ſo thut er das mit großer hiſtoriſcher Gerechtigkeit, mit Hervorhebung der mittelalterlichen Vorausſetzungen derſelben und mit Feſthaltung der auch dem ſtärkſten Ausdruck: „der Zurechnung des Verdienſtes Chriſti" zu Grunde liegenden Wahrheit, daß der Glaubende in die Vaterliebe Gottes aufgenommen werde, welche auf dem Sohne ruht (Gal. 3, 26.). Und wenn er andererſeits der römiſchen Lehrweiſe auch alle mögliche Schonung angedeihen läßt, ſo verhehlt er es doch nicht, daß ſie in der Beſtimmung ſowohl des Begriffs des Glaubens als der Rechtfertigung in großem, weitgreifenden Irrthum ſich befinde, welcher durch den Zuſammenhang dieſer Lehre mit andern und durch die kirchliche Praxis noch verſchlimmert werde, und daß alle Verbeſſerungen, wie bei Möhler, der proteſtantiſchen Lehrweiſe zuführen.

Als ganz unbegründet erklärt und erweiſt er den Vorwurf der Aeußerlichkeit unſerer Rechtfertigungslehre und findet in der Unterſcheidung (nicht Trennung) der Rechtfertigung und Heiligung gerade ihren Vorzug. — Auf eine ſchlagende Weiſe zeigt er ferner, wie ſelbſt in dem noch gemeinſamen Begriff der Adoption die katholiſche Lehre mit der unſrigen nicht vereinbar ſey, weil jene die weſentliche Gleichheit der Gläubigen in dieſer Hinſicht nicht anerkenne,

weil ihr die Adoption nicht vollendet und nicht gewiß ſey, weil nach ihr eigentlich nicht der Glaube gottgefällig mache und Chriſti Verdienſt und Vertretung nicht ſo wirkſam ſey, daß uns der Vater anſchaue im Sohne, ſondern nur ſo, daß in Kraft ſeines Verdienſtes uns Liebe und Heiligkeit eingeflößt werde, deren Maß das des göttlichen Wohlgefallens bedinge. — Wie grundlos die Anklage ſey, daß der gerechtmachende Glaube etwas Müßiges, die Rechtfertigung etwas Sündenfreiheit Gewährendes ſey, wird nachdrücklich erwieſen, in Betreff des Mißverſtändlichen der Vorgang der pauliniſchen Lehre angeführt, übrigens factiſche Abirrung zugeſtanden. — Das Ganze aber wird in fünf Abſchnitte geſondert: Zuerſt werden die Begriffe des Glaubens und der Rechtfertigung auf beiden Seiten *beſtimmt*, und *an* der Schrift geprüft (26. Vorl.). Sodann wird der Zuſtand des Gerechtfertigten unterſucht in Rückſicht darauf, inwiefern in ihm noch Sünde ſtattfinden könne, und inwiefern er der empfangenen Rechtfertigung gewiß werden könne (27. Vorl.). Der Verfaſſer behandelt die erſtere Frage mit großem ſittlichen Ernſte; er hält mit den Reformatoren feſt die Sündlichkeit der Concupiscenz, erklärt *aber* die Nichtunterſcheidung derſelben und die Einwilligung für eine bloße Conſequenz, welche die Gegner gezogen; andererſeits findet er die Aufſtellung des Satzes von der Unmöglichkeit der Erfüllung der Gebote in öffentlicher Predigt bedenklich und achtet es der apoſtoliſchen Lehre entſprechend, wenn der Chriſt ſeinen Lauf ſelbſt von Neuem mit dem Verlangen und mit der Hoffnung auf eine wahre, durch den heiligen Geiſt ihm möglich gemachte Vollkommenheit anhebt. — *Den* Abſchnitt Röm. 7, 14 ff., wie auch Gal. 5, 17. erklärt er, gewiß mit Recht, von einem Zuſtand der Geſetzlichkeit, *in* welchen freilich auch der Wiedergeborne zurückſinken könne. — Hinſichtlich der andern Frage gibt der Verfaſſer der tridentiniſchen Beſtimmung Recht gegenüber dem Calvinismus, Unrecht aber gegenüber einer richtigen und vollſtändigen

Digitized by Google

Auffaſſung der bibliſchen Lehre vom Zeugniß des Geiſtes, wie ſie der lutheriſche Lehrbegriff ſich angeeignet. Er ſchließt mit der gewiß treffenden Bemerkung: „Die Kirche, welche jene Zweifel (an der Gnade) zum Geſetz macht, veranlaßt uns dadurch zu der Vermuthung, ſie wolle in ihren Gläubigen eine gewiſſe Scheu vor der Annahme des Zeugniſſes des heiligen Geiſtes erhalten, damit nicht durch das Aufhören des Zweifels eine zu große innere Freiheit und Selbſtändigkeit erwache; es ſoll, ſo ſcheint es faſt, der Chriſt nie zu der Mündigkeit gelangen, in welcher er ſich etwa der mannichfaltigen und ſtets wiederholten Hülfsmittel der Kirche nicht mehr bedürftig und allzu unabhängig fühlen möchte.“

Die zwei noch übrigen Puncte betreffen die Lehre von den guten Werken und ihrer Verdienſtlichkeit und das Purgatorium (28. Vorl.). — Der Verfaſſer beſteht darauf, daß gerade unſere Lehre vom Glauben erſt zeige, was wahrhaft gute Werke ſind und wie ſie geſchehen können, verkennt aber nicht, daß die Lehre von der Verdienſtlichkeit der Werke von jeher ein mächtiger Hebel für die katholiſche Kirche geweſen. Der geſetzliche Standpunct, dem dieſelbe angehöre, ſey nun immerhin ein beſſerer, als der der falſchen Freiheit. Aber der Katholicismus habe denſelben nicht eingehalten, ſondern ſey in einen Phariſäismus gerathen, dem die Reformation entgegentreten mußte. Ob er davon ſich ganz losgemacht? Das ſey die Frage. — Der Verfaſſer ſpricht die ſchwere Anklage aus, daß, während wir das Geſetz erheben, um den Menſchen zu erniedrigen und zu demüthigen, die katholiſche Lehre das Geſetz erniedrige und ſeine Forderung abſtumpfe, um den Menſchen zu erheben. Dieß gehe zum Ueberfluß aus der von Möhler wieder vertheidigten Lehre von den über das Geſetz hinausreichenden Werken hervor. Die Kritik dieſer Lehre (S. 166—172.) läßt nichts zu wünſchen übrig. — Schwieriger iſt aber nun die Frage, ob überhaupt von einem Verdienſt der Werke die Rede ſeyn könne. Der Verfaſſer

kommt nach Anleitung der Schrift zu dem Reſultat, daß als Folge der guten Werke, d. h. eines in Chriſto gelebten Lebens das ewige Leben eintrete, und daß in der Zutheilung ewiger Güter eine Analogie mit dem Maße der hienieden bewieſenen Treue ſtattfinde, beſteht aber darauf, daß der Lohn, der dem Gerechten wird, ihm nicht zukomme vermöge eines Rechtsanſpruchs, den er auf ſeine Werke gründen könnte, ſondern ein Gnadenlohn bleibe. Hier wäre denn, da Möhler nach Thomas von Aquin dieß im Grunde zugeſtehe, der Ort einer Ausgleichung; von hier müßte eine Läuterung und Regeneration des katholiſchen Lehrbegriffs ausgehen. Mit dem ſtreng feſtgehaltenen Ausdruck meritum aber hege derſelbe immer noch den Keim der Werkheiligkeit.

Hinſichtlich des Purgatoriums ſpricht ſich der Verfaſſer dahin aus, daß die katholiſche Lehre allerdings durch mechaniſche Operation die Heiligung vollendet werden laſſe, daß aber in der proteſtantiſchen Eſchatologie hier eine Lücke ſey, welche in echt bibliſchem Sinne ausgefüllt werden ſollte [a]). Die weiteren Andeutungen des Verfaſſers zeugen ebenſo von ſittlichem Ernſte, wie von chriſtlicher Nüchternheit.

Von der 29. Vorleſung an wendet ſich der Verfaſſer zu der „mehr concreten und praktiſchen Seite des Gegenſatzes, zu den Sacramenten und dem geſammten, insbeſondere durch die Sacramentlehre beſtimmten, kirchlichen Leben, den harten Steinen des Anſtoßes, welche ein Entſtehen und ein Fortbeſtehen des Proteſtantismus zur unvermeidlichen Nothwendigkeit machen, indem ſie die Gerechtigkeit unſerer Proteſtation und die Heilſamkeit ihrer Exiſtenz vollkommen begründen. Denn hier entfalten ſich die in der Theorie wahrgenommenen Keime des Irrthums zu mächtigen, Alles umſtrickenden Conſequenzen, und die Lehre von den Sacramenten, derjenige Theil des Dogma's, der am unmittelbarſten

---

a) Referent, hiermit ganz einverſtanden, hat einen Verſuch der Art angeſtellt in der bonner Monatsſchrift. 1846. Heft 8. S. 9.

Digitized by Google

in das kirchliche Leben eingreiſt, wird auch alsbald von dem Kirchenrath in Trient (Seſſ. 7 ff.) mit einer Schärfe, Offenheit und Ausſchließlichkeit und in vollſter Uebereinſtimmung mit der mittelalterlichen Lehrweiſe hingeſtellt, welche einen merkwürdigen Gegenſatz gegen die Vorſichtigkeit und theilweiſe Vieldeutigkeit der Beſtimmungen über Erbſünde und Rechtfertigung bildet." —

Was nun der Verfaſſer theils über die Sacramente im Allgemeinen, über die willkürliche und für den katholiſchen Standpunct unnöthige Behauptung der Einſetzung der ſieben Sacramente durch Chriſtus und die Annahme ihrer weſentlich gleichen Wirkung, über die Beeinträchtigung, ja Vereitelung der Sacramentlehre durch die calviniſche Prädeſtinationslehre — ein Punct, der, wie uns ſcheint, gewöhnlich nicht gehörig hervorgehoben wird, — über die nach Möhler's Auffaſſung des opus operatum mögliche Annäherung zwiſchen der katholiſchen und proteſtantiſchen Lehre von der die Wirkung bedingenden Empfänglichkeit, über die Bedeutung und das Bedenkliche der prieſterlichen Intention, theils über die einzelnen Sacramente — über die Rechtmäßigkeit und Wirkſamkeit der Kindertaufe (II, 307 ff.), über die Erneuerung der Taufe, ihre Kraft und ihren Troſt nach evangeliſcher Lehre, über die Confirmation in beiden Kirchen, ſodann über die Buße und Alles, was damit zuſammenhängt, wobei er unter Anderem die Abſchaffung der Privatbeichte bei uns beklagt (30. Vorl.), ferner über die Euchariſtie (31. und 32. Vorl.), die reale Gegenwart Chriſti, ſeinen verklärten Leib als Speiſe des neuen Menſchen in Bezug auf die dereinſtige Verklärung des Leibes, das minder Erhebliche der Differenz der Transſubſtantiationslehre und der lutheriſchen, die Zuläſſigkeit des Knieens auch im Moment der Conſecration als Anbetung des gegenwärtigen Chriſtus, obwohl dieß der urſprünglichen Beſtimmung nicht entſpreche, über die Kelchentziehung als eine Maßregel, deren Aufhebung möglich ſey und nicht außer aller Hoffnung liege, über

das Abendmahl als Opfer, aber nicht Sühn-, ſondern Lob- und Dankopfer, über den argen Mißbrauch der Meſſe, endlich (33. Vorl.) über die letzte Oelung, die Prieſterweihe und die Ehe — dabei über das Verhältniß des katholiſchen Prieſters und des proteſtantiſchen Geiſtlichen zur Gemeinde, über Cölibat und Unauflöslichkeit der Ehe rc., was er über dieſes Alles in milder und ſtrenger Weiſe ſagt, ſcheint uns in hohem Grade der Beachtung und Beherzigung werth, wenn wir auch nicht Alles vertreten möchten. Daſſelbe gilt vom Inhalt der drei letzten Vorleſungen (34.—36.), wo er über den Cultus, Heiligen-, Bilder-, Reliquiendienſt, Mönchthum, Miſſionen und zuletzt über den Geſammtzuſtand der Kirche und die Ausſichten für die Zukunft der beiden Kirchen ſich ausſpricht. Wir könnten hier noch über Dieſes und Jenes in Erörterungen eintreten, aber wir dürfen es uns nicht geſtatten, dieſe Anzeige noch weiter auszudehnen.

Schon aus dem hier Mitgetheilten wird aber klar geworden ſeyn, daß der Verfaſſer, wenn er auch nicht immer und überall das rechte Maß getroffen, doch ſeiner Kirche im Ganzen nichts vergeben und der römiſchen keine gerechte und unerläßliche Rüge geſchenkt hat. Er ſcheint uns aber in dem Maße ſicherer und klarer in ſeinem Urtheil zu ſeyn, als er darin nicht durch die Eigenthümlichkeit ſeiner, jedenfalls noch ſehr problematiſchen Theorie beſtimmt wird. Wir drücken ihm im Geiſte die Hand und wünſchen, daß Gott ihm ferner Muth und Kraft ſchenke zu ſolchen, und zwar immer reiferen und gediegenern, Arbeiten, welche gewiß zum Aufbau ſeiner Kirche dienen.

Kling.

Digitized by Google

Kirchliches.

Digitized by Google

1.

Der Irvingismus und ſein religiöſer Charakter,

von

Georg Reich,
Lehrer an der Realſchule zu Offenbach a. M.

Die ihrem Urſprung und Weſen nach engliſche Secte des Irvingismus hat in der neueſten Zeit durch ihr nicht ganz erfolgloſes Auftreten an mehreren Orten Deutſchlands, faſt mehr aber noch durch ihre eigenthümlichen, in die viel beſprochenen „Vorleſungen über Katholicismus und Proteſtantismus" übergegangenen Anſichten über die Kirche und ihre bisherige Entwickelung und jetzige Geſtalt die Aufmerkſamkeit des theologiſchen Publicums wenigſtens ſo weit auf ſich gezogen, daß es hoffentlich gerechtfertigt erſcheint, wenn ein proteſtantiſcher Theologe, der ungeſuchterweiſe die nähere Bekanntſchaft mit der Secte und ihrem Treiben, ſo wie mit einigen ihrer Emiſſäre und dem Inhalt ihrer Vorträge gemacht und dieſe Bekanntſchaft ſich einen Antrieb ſchon zu mehrfachen, ſie betreffenden Ausarbeitungen hat ſeyn laſſen, es auch in dieſen Blättern unternimmt, eine dem Zwecke der letzteren entſprechende kritiſche Darſtellung des Irvingismus zu verſuchen. Irrt er nicht, ſo iſt der Irvingismus ſeiner ganzen inneren und äußeren Geſtaltung nach eine Erſcheinung, die nach mehr als einer Seite hin etwas zu ler-

Digitized by Google

nen gibt und vor Abwegen warnt, die mir wenigſtens noch vor Kurzem gewiſſen Stimmungen nahe zu liegen ſchienen.

1.

Um den *Irvingismus* gründlich zu verſtehen, bedarf es zuerſt eines Blickes auf ſeine *Geſchichte*, wenn nämlich dieß Wort von dem, was *wir* von ſeiner bisherigen Entwickelung, ſeinen inneren und äußeren Schickſalen wiſſen, gebraucht werden darf. Denn es rühren dieſe Notizen meiſt von ſeinen Anhängern ſelbſt her und mögen darum weder ganz zuverläſſig, noch unparteiiſch genug ſeyn, um ein vollkommen treues Bild ſeiner Entſtehung und Fortbildung zu liefern. Eine Geheimgeſchichte des Irvingismus, wenigſtens eine von einem nüchternen und kritiſchen Beobachter ſeines anfänglichen, nachherigen und jetzigen Treibens, ſeiner hervorragenden Perſönlichkeiten, wie ſeiner Anhänger überhaupt entworfene Schilderung würde jedenfalls belehrender ſeyn und zu tieferen Aufſchlüſſen führen, als ſie unſere geſchichtliche Bekanntſchaft mit demſelben liefern kann. Dennoch iſt auch dieſe nicht unergiebig, ſondern lehrreich und wichtig genug, um ſie in kurzen Zügen einer kritiſchen Beſprechung des Irvingismus als nothwendige Einleitung zu ſeinem vollen Verſtändniß vorauszuſchicken.

Der *Irvingismus* rührt, nach ſeiner eigenen ausdrücklichen Meinung, nicht von dem Manne, dem er ſeinen Namen verdankt, nicht von *Irving* her. Und dafür hat er in der That wenigſtens Einen beweiſenden Grund. Die in der Secte eine ſehr große Rolle ſpielenden ſogenannten *Geiſtesgaben* waren ſchon vorhanden, ehe noch *Irving* einen Kreis gläubiger Seelen um ſich verſammelt hatte. Ihr erſtes Auftreten müſſen wir daher kurz berichten.

Ein Mr. *Steward* hatte über ganz Großbritannien zu ſogenannte prayer meetings, Gebetsvereine, gegründet, die ſich zur beſonderen Aufgabe machen ſollten, eine neue [illegible]liche Ausgießung des heiligen Geiſtes zu erflehen.

Digitized by Google

In der Mitte dieſer Vereine nun war es, daß ſich, und zwar zuerſt im Weſten von Schottland, namentlich in Port Glasgow, ekſtatiſche Erſcheinungen zeigten, die von den zu ihrer Beobachtung abgeſchickten Mitgliedern einer in Albury (bei London) um dieſelbe Zeit zuſammengetretenen, mit der Auslegung der noch unerfüllten alt- und neuteſtamentlichen Prophezeihungen beſchäftigten Conferenz aufgefaßt und beſchrieben wurden als die Gabe des Zungenredens und der Weiſſagung, dieſelben Gaben, in deren Beſitz der Irvingismus noch heute zu ſeyn ſich rühmt, und deren Aeußerung, nach der Beſchreibung jener Commiſſion zu urtheilen, damals dieſelbe geweſen ſeyn mag, die ſie noch heute iſt. Und hiernach können wir über ihre Natur nicht einen Augenblick im Unklaren ſeyn. Es ſind Ausbrüche einer krankhaften Gemüths- und Nervenaufregung, wie ſie auch ſonſt ähnlich vorkommen und in ihrer näheren Analyſe dem Gebiet der höheren Heilkunde angehören, die aber hier ihre beſondere Geſtalt der eigenthümlichen religiöſen Stimmung und Vorbereitung verdanken, die in jenen Gebetsvereinen, in der genannten Conferenz und ſpäter und jetzt noch im Schooße des Irvingismus gepflegt wird. Dieſe Stimmung und die ihr entſprechende Betrachtungsweiſe iſt alſo für die Einſicht in das Weſen der Secte von Bedeutung, und wir müſſen daher einen kurzen Blick darauf werfen.

Wie der Irvingismus ſelbſt öfter bekennt, ſo war es die geſchichtliche Lage der politiſchen und religiöſen Dinge der neueren Zeit, namentlich die franzöſiſche Revolution von 1793 und ihre Folgen, die fortſchreitende Auflöſung der alten Ordnung, die Erſchütterung und Aufweichung aller Gewalt in Staat und Kirche, die zuerſt in einer kleineren Anzahl von Männern und ſodann, von dieſen, wie es ſcheint, angeregt, in weiteren Kreiſen Englands und beſonders Schottlands nicht etwa bloß unbeſtimmte Gedanken trüber Ahnung, ſondern, getränkt von prophetiſcher Lectüre und

Forſchung, ganz beſtimmte Divinationen einer nahen Erfüllung aller Dinge und des demnächſtigen Ablaufs des jetzigen Aeons erzeugten. Kurz, es war die, wie man ſie ihrem Grund und Ziel nach nennen mag, apokalyptiſche Stimmung, die wir auch ſonſt in der Kirchengeſchichte treffen und deren Entſtehung in unſerer Zeit man ſich bei ernſten Gemüthern von überwiegender Imagination und mangelnder Beſonnenheit und Umſicht des Denkens und der Beobachtung wohl erklären kann, und mit deren angelegentlicher Pflege ſich, im Zuſammenhang mit betreffenden Aeußerungen der Schrift, nothwendig auch die Erwartung und der Wunſch nach einer beſonderen Ausſtattung der Auserwählten mit höheren, als den gewöhnlichen Gaben verbinden mußte. Daß es ſich bei jenen ekſtatiſchen Erſcheinungen wirklich ſo verhielt, haben wir oben angedeutet.

Dieſen Erſcheinungen nun iſt Irving ſchon gleich nach ihrem Beginn nicht fremd geblieben. Er war Mitglied der erwähnten Conferenz in Albury und gehörte zu der Hälfte derſelben, die dem Berichte der von ihr ausgeſchickten Beobachtungscommiſſion ein gläubiges Ohr lieh. Wie er ſich aber näher dazu verhielt, und was für Schritte er etwa that, um ſich mit ſolchen ekſtatiſchen Perſonen in Verbindung zu ſetzen, darüber können wir leider nicht berichten. Nur ſo viel wiſſen wir aus der Erzählung ſeines Biographen M. Hohl [a]) gewiß, daß er um das Jahr 1830, alſo etwa drei Jahre nach den erſten Aeußerungen jener religiöſen Ekſtaſe, in ſeinem eigenen Hauſe zu London kleine auserleſene Zirkel verſammelte, in denen ſich mit der Ekſtaſe behaftete Perſonen, namentlich weiblichen Geſchlechts, in ihren

a) Bruchſtücke aus dem Leben und den Schriften Eduard Irving's, geweſenen Predigers an der ſchottiſchen Nationalkirche in London. Zuſammengeſtellt und herausgegeben von Michael Hohl, Inhaber einer Knabenerziehungsanſtalt zu Wolfhalden im Canton Appenzell. St. Gallen, bei Scheitlin, 1839. XIV u. 268S.

Anfällen vernehmen ließen. Es iſt intereſſant, den eben genannten Biographen, der öfters Augenzeuge dieſer „Erweiſungen des heiligen Geiſtes" war, ſelbſt darüber zu vernehmen.

„Während eines durch Irving angehobenen Gebetes", ſo erzählt Hohl, „war es, daß einer der Anweſenden plötzlich den Betenden unterbrach durch einige ganz fremdartige und an ſich unverſtändliche Laute, die aber mit einer Gewalt der Stimme und einer Schärfe der Betonung ausgeſtoßen wurden, daß mir alle Haare dabei zu Berge ſtanden und Schauder und Entſetzen mich ergriffen. So hatte mein Leben lang noch nichts mein Nervenſyſtem, das doch nicht ſchwach iſt, erſchüttert, und ich glaube auch nicht, daß es mir möglich wäre, trotz aller Anſtrengungen einer von Natur durchaus geſunden Kehle ſo gellende und ſchneidende Töne hervorzubringen. Auf dieſe Schriller, wie ich ſie nennen möchte, folgten einige Worte auf engliſch, und unter Anderm der Ausruf: „„Dieß iſt ein treuer Seelſorger, dieß iſt ein geiſtlich geſinnter Mann!"" ohne allen Zweifel auf Irving hinweiſend. Irving dankte Gott für dieſen Beweis ſeiner Gegenwart unter uns, für dieſe Manifeſtation. Mir war dabei nicht recht wohl zu Muthe." — — „Kaum hatten wir uns wieder auf unſere Stühle geſetzt und wollten uns anſchicken, einen anderen Pſalm zu ſingen, ſo brach plötzlich ein neben mir ſitzendes junges Frauenzimmer in ähnliche Laute aus, wie der eben erwähnte Mitbruder, die aber noch ſchärfer und ſchneidender waren, als die des letzteren. An die unverſtändlichen Töne jedoch knüpfte die begeiſterte Schweſter in engliſcher Sprache, obſchon nicht mit minderer Gewalt und Schärfe des Accents, eine dem Inhalt nach köſtliche Ermahnung zum Wachen und Beten, zu einem frommen und heiligen Lebenswandel ꝛc." „Was nun die umſtändlichere Art und Weiſe betrifft, wie ſich dieſes mit Zungen Reden gewöhnlich äußerte, ſo kann ich aus vielfach wiederholter eigener Anſchauung und Erfahrung folgende

Beſchreibung davon geben: Vor dem Ausbruch der Rede nahm man an der betreffenden Perſon ein in ſich Gekehrt- und gänzliches Verſunkenſeyn wahr, das ſich durch Verſchließen der Augen und Ueberſchatten derſelben mit der Hand zu erkennen gab. Auf einmal dann, gleich als von elektriſchem Schlage getroffen, verfiel dieſelbe in eine krampfhafte Zuckung, wobei der ganze Körper erſchüttert wurde; darauf ſtrömte ein feuriger Erguß von fremden, in meinen Ohren am meiſten denen der hebräiſchen Sprache ähnlichen, nachdrucksvollen Lauten aus dem zuckenden Munde, welche gewöhnlich dreimal wiederholt und, wie ſchon geſagt, mit unglaublicher Heftigkeit und Schärfe ausgeſtoßen wurden. Auf dieſen erſten Strom in fremden Lauten, welche hauptſächlich als ein Beweis von der Echtheit der Begeiſterung galten, folgte allemal und in nicht minder heftigem Tone eine kürzere oder längere Anſprache auf engliſch, welche ebenfalls theils wort-, theils ſatzweiſe wiederholt wurde und bald in ſehr ſtrengen und ernſten Ermahnungen, bald in ſchrecklichen Warnungen, aber auch in wahrhaft köſtlichen und ſalbungsvollen Troſtworten beſtand; der letztere Theil galt gewöhnlich als eine paraphraſirende Auslegung des erſteren, obſchon er von den Redenden ſelber nicht entſchieden als ſolche erklärt werden konnte. Nach dieſer Entäußerung (utterance) blieb die begeiſterte Perſon noch eine Zeit lang in tiefes Stillſchweigen verſunken und erholte ſich nur allmählich wieder von der entäußerten Kraftanſtrengung." Den inneren Zuſtand ſolcher Perſonen beſchrieb dem Erzähler ein Mädchen in folgender Aeußerung: „es überfiele ſie der Geiſt unverſehens und allerdings mit unwiderſtehlicher Macht; in dem Augenblick fühlte ſie ſich dann ganz von höherer Kraft geleitet und getragen, ohne welche ſie ſolcher Anſtrengungen ſchlechterdings unfähig ſeyn würde; von dem, was ſie zu äußern ſich gedrungen fühlte, hätte ſie durchaus kein klares Bewußtſeyn, und noch viel weniger verſtünde ſie etwas von dem, was ſie in fremder, ihr gänzlich unbekannter Zunge

ausſpreche, ſo daß ſie von dem Ganzen nachher nichts mit Beſtimmtheit wieder anzugeben wüßte. Uebrigens trete nach der Entäußerung allemal ein Zuſtand großer Mattigkeit und Erſchöpfung ein, von dem ſie ſich in kurzer Zeit wieder erhole."

In dieſen Erſcheinungen nun, wie ſie Hohl hier ſchildert und wie ſie ähnlich auch jetzt noch in dem Schooße des Irvingismus vorkommen, nicht das zu ſehen, was ſie ſind und als was wir ſie oben bezeichnet haben, Ausbrüche krankhafter Erregung, ſondern etwas Höheres und Heiliges, „eine Manifeſtation Gottes, die Stimme des heiligen Geiſtes", in denſelben zu erblicken, dazu war Irving nach ſeiner geiſtigen und ſonſtigen Eigenthümlichkeit ganz der Mann.

Schon in ſeiner frühen Jugend zeigte Irving etwas Abſonderliches. Er pflegt gern Umgang mit den älteſten und weiſeſten Männern ſeines Geburtsortes Annan (in der Grafſchaft Dumfries), während er ſich ſonſt durch Lernbegierde eben nicht auszeichnet. Wie dieß aber charakteriſtiſch für ihn iſt, beweiſt eine ſpätere Aeußerung in einer ſeiner Schriften. „O Himmel", ruft er hier aus, „wie unbändig und raſtlos iſt die Seele des Menſchen! Wie ſehnt ſie ſich nach Größe und Erhabenheit! Wie dreht ſie ſich immer um den Kreis des Vollkommenen herum, obſchon ſie nicht hineinzudringen im Stande iſt. — Es iſt daher die beſte Vorbedeutung an einem jungen Menſchen, wenn er ſich mit Gedanken beſchäftigt, die über ſeinen Kräften und über ſeiner gegenwärtigen Stellung hinaus liegen." Auch ein paar Umſtände anderer Art, daß er nämlich bei viel körperlicher Kraft zugleich durch Fertigkeit in körperlichen Uebungen ſich auszeichnete und daß ſein Lieblingsfach auf der Schule und der Univerſität die Mathematik war, halten wir für nicht ganz unbedeutend. In Beziehung auf das Letztere erinnern wir hier nur vorübergehend an die Aehnlichkeit mit Swedenborg

und behalten uns vor, ſeines Ortes auf Beides zurückzukommen. — Wichtiger iſt die Art und Weiſe ſeines Auftretens als Prediger an der kaledoniſchen Kirche in Hatton Garden zu London, wohin er im Jahre 1822 berufen wurde. Hier verſammelte er bald durch das Ungewöhnliche ſeiner Predigtweiſe einen ungeheuren Zuhörerkreis aus allen Ständen um ſich, und dieſer Beifall brachte ihn auf den Gedanken, er ſey ganz eigentlich zum Strafprediger der großen Welt berufen, weßhalb er denn nicht verfehlte, „nach rechts und links ſeine Bannſtrahlen auszuwerfen auf alle beſtehenden Gebräuche und Mißbräuche in Kirche, Staat und Schule." Das Herſtellungsmittel des geſunkenen Volkszuſtandes erwartete er aber nicht von menſchlichen Anſtrengungen und Verbeſſerungsplänen, ſondern „von den im Worte Gottes hiezu verordneten Mitteln, von einer Verfaſſung, wie ſie das Wort Gottes uns dictirt" (ſo ſagt er ſelbſt). Der Zuſtand der Welt ſcheint ihm ſo unheimlich, daß er (in der Vorrede zu ſeinen Vorleſungen über die Offenbarung Johannis) ſagt: „In dieſem Augenblick ſcheinen wir an der Schwelle einer großen Kriſis zu ſtehen, ſowohl in Beziehung auf die Kirche, als den Staat. — — Eine ſehr kurze Zeit wird nunmehr ſehr große Dinge zu Tage fördern, die Stunde iſt wirklich vorhanden." Schon früher aber hatte er von der ganz nahen ſchrecklichen Kataſtrophe geſprochen, die ähnlich wie die Sündfluth die ſorgloſe, im Unglauben verſunkene Welt überraſchen werde.

Daß nun einem Manne dieſer Art und von ſolchen Gedanken beherrſcht, der dazu noch mit einer glühenden Phantaſie ausgeſtattet und der bei aller ſonſtigen Begabtheit von gründlicher theologiſcher Einſicht verlaſſen war, die obigen ekſtatiſchen Erſcheinungen leicht imponiren und als etwas Außerordentliches und Uebernatürliches von geiſtlicher Bedeutung erſcheinen konnten, iſt begreiflich. Er ſelbſt erklärt darüber in einer Vertheidigungsrede, daß, „als es dem heiligen Geiſte nach ſeiner Gnade gefallen habe, auf die

Bitten ſeines Volkes gewiſſen Perſonen in dem Schooße ſeiner Kirche die Taufe mit dem heiligen Geiſte zu geben mit all' den ſie begleitenden Zeichen der Weiſſagung und des Redens in Zungen, er, als ſein Diener, nicht habe glauben dürfen, daß, wenn wir ihn um Brod bäten, er uns einen Stein geben würde." Und in dieſem Sinne handelte er auch. Durch Irving wurde auf Grund jener ekſtatiſchen Erſcheinungen hin die daran gläubige Menge zu einer ſelbſtändigen Gemeinde vereinigt, und inſofern iſt Irving dennoch der Stifter dieſer jetzt nach ihm alſo mit Recht benannten Secte.

Es war nämlich im October 1831, daß ſich zum erſtenmal öffentlich, während des von Irving abgehaltenen Vormittagsgottesdienſtes, ein mit der Ekſtaſe behaftetes Mädchen plötzlich erhob und in die gewöhnlichen Aeußerungen ausbrach. Irving, ſtatt den Scandal zu unterdrücken, machte ſich vielmehr ſogleich ein Geſchäft daraus, ſeine Zuhörer im Sinne ſeines Wahnglaubens über die ſtattgefundene Erſcheinung zu belehren und für die Zukunft dafür zu ſorgen, daß ähnlichen „Erweiſungen des heiligen Geiſtes" in dem Gottesdienſte ſeiner Gemeinde ordentlicherweiſe ihre Berückſichtigung würde. So ward die Sache eine öffentlich und feierlich zu Recht declarirte. Und dieß hatte zunächſt übele Folgen für Irving ſelbſt, Folgen, die aber nur zu größerer Befeſtigung der Schwärmerei ausſchlugen. Der an der ihm anvertrauten Gemeinde in einer ſo wichtigen, zumal auf Irrthum beruhenden Anordnung nach eigenem Gutdünken verfahrende Mann wurde von den Vorſtehern, nach vorausgegangener milder Ermahnung, bei dem Presbyterium der ſchottiſchen Kirchen in London verklagt und nach gepflogenen proceſſualiſchen Verhandlungen auf hartnäckiges Beharren in Irrthum und Willkür in aller Form ſeines Amtes entſetzt. Die Folge war, daß ſich die „Gläubigen" enger an den Märtyrer anſchloſſen und für ihren Gottesdienſt ein eigenes Local erwarben, in welchem nun

der Ausführung irving'ſcher Gedanken ein freier Spielra vergönnt war. Die neue Gemeinde und ihre geſamm Verhältniſſe, voran der Gottesdienſt, wurden von Irvi förmlich und von der bisherigen Ordnung abweichend or niſirt a), und zwar in allen Hauptzügen ſo vollendet, d was ſpäter hinzukam, nur als die weitere Ausführung erſten Einrichtung erſcheint. Geben wir davon einen all meinen Abriß.

Was der Natur der Sache nach zuerſt geordnet wur waren die Verhältniſſe der Einzelgemeinde. An Spitze einer ſolchen wurde ein Engel geſtellt, der in all Stücken, geiſtlichen wie weltlichen, die obere Leitung h Ihm zur Seite ſtehen ſechs Aelteſte und ſechs Helfe als Rathgeber und Unterſtützer, hauptſächlich in geiſtlich Dingen, ferner ein Hauptdiakon, ſechs Diakone ſammt Unterdiakonen und Diakoniſſen als dienend Beamte, vorzugsweiſe in zeitlichen Angelegenheiten. Die alle ſind dem Engel untergeben und zu gewiſſenhaftem Ge horſam verpflichtet.

Eigenthümlicher und ganz von aller kirchlichen Gewohn heit abweichend ſind die Aemter der Univerſalkirche An der Spitze derſelben ſteht nämlich als geiſtliche Grund lage und in Allem in letzter Inſtanz herrſchende und ent ſcheidende Behörde das Collegium der Apoſtel, „der Geſetzgeber und Regierer der Kirche, durch die der Herr ſein Amt, als der Prophet gleich Moſes, der vom Himmel redet, erfüllt." Als Haupt derſelben fungirt die Säule der Apoſtel, der unten in der Anmerkung genannte erſt-erwählte Apoſtel Cardale. Den Apoſteln zur Seite, aber ihnen untergeben, ſind die Propheten, die inſpirirten

a) So M. Hohl. Die Irvingiſten ſelbſt erzählen von einem Briefe, den der heilige Geiſt dem erſten Apoſtel Cardale dictirt und in dem er die ganze Ordnung einer Particularkirche in allen ihren Theilen dargeſtellt habe.

Digitized by Google

Verkündiger der Geheimniſſe Gottes, die ſie in die Hände der Apoſtel niederlegen, damit ſie nach deren Beſtimmung und geiſtlichen Entſcheidung an die Gemeinde gelangen. Auf dieſem Wege, durch den Propheten gewordene Eröffnungen des heiligen Geiſtes, ſind angeblich alle Anordnungen getroffen und alle eigenthümlichen Lehren feſtgeſtellt worden. — Ein weiteres Amt der Univerſalkirche iſt das der Evangeliſten, welche den Beruf haben, das Evangelium (des Irvingismus) zu verkünden, alſo für die Ausbreitung der Secte zu ſorgen, die eigentlichen Miſſionäre des Irvingismus. Endlich ein viertes Amt iſt das der Hirten und Lehrer, denen man aber offenbar die wenigſtbeſtimmte Stellung hat anweiſen können, weßhalb man ſie denn auch unter Anderem auch ebenſowohl der Univerſal-, als einer Particularkirche angehörig betrachtet. Ihren Beruf bezeichnet ihr Name.

Dieß die Hierarchie des Irvingismus, bei der auf unterordnende Gliederung ſehr ſtrenge gehalten iſt. Aber noch deutlicher als hierin zeigt ſich die Neigung des Stifters zu mathematiſcher Genauigkeit und ungeiſtlichem Formalismus in der Anordnung der kirchlichen Rathsverſammlungen, bei denen nicht nur die Plätze der Theilnehmer in dieſem Sinne genau beſtimmt und vertheilt, ſondern bei denen auch die Art und Weiſe der Verhandlungen ſtufenweiſe, nach den verſchiedenen daran theilnehmenden Aemtern, grund- und geiſtlos genug geordnet iſt.

Einen ähnlichen Charakter trägt die innere Einrichtung des Gottesdienſtes und des gottesdienſtlichen Locals, ſo wie anderer hierher gehörigen Dinge. Vorbild iſt hierin die Stiftshütte geweſen, deren ſämmtliche Stücke, von den größten bis zu den kleinſten, in der gottesdienſtlichen Feier des Irvingismus ſich wiederfinden ſollen. Auch die Zeit der täglichen und wöchentlichen Gottesdienſte und Gebete iſt genau beſtimmt, eine ſehr vollſtändige und weitläufige Liturgie eingeführt, die Kleidung der Prieſter noch mehr ins

Einzelne vorgeſchrieben, als ſelbſt in der römiſchen Kirche, ſogar den verſchiedenen Aemtern jedem ſeine eigene Farbe zugetheilt, und was dergleichen mehr iſt. Dieß Alles natürlich nicht, ohne daß man verſucht hat, Grund und eigenthümliche Bedeutung für jedes Einzelne nachzuweiſen. Aber weder dieß noch jenes können wir hier ausführlich darlegen, ohne zu weitläufig zu werden und die unſerem Aufſatz geſteckten Grenzen zu überſchreiten; auch möchte es kaum Intereſſe genug bieten. Kommen wir alſo wieder zu den noch übrigen geſchichtlichen Notizen.

Die eben erwähnten Anordnungen waren, wie ſchon bemerkt, nur nach und nach getroffen und hiebei, wie bei Anderem, angeblich nach „der Stimme des heiligen Geiſtes" verfahren, eigentlich aber nur der Grundgedanke Irving's vervollſtändigt und dabei hier und da auch in ſehr zweideutiger Anbequemung an die Noth der Umſtände gehandelt worden. Darüber ging aber doch die Sache im Anfang ziemlich raſch vorwärts. In London entſtanden ſieben Gemeinden, und an andern Orten Englands und Schottlands gleichfalls einige, auf dem Continent und ſonſt auswärts aber faſt keine, ſo ſehr befliſſen auch die Secte durch Ausſendung ihrer Apoſtel und Evangeliſten auf ihre weitere Verbreitung war. Zwiſtigkeiten in ihrem Inneren wurden glücklich beſeitigt, und ſelbſt in einem, wie man meinen ſollte, für ſie ſelbſt ſehr bedenklichen Falle war „die Stimme" um einen Ausweg nicht lange verlegen. Einer der zuletzt „berufenen" Apoſtel oder, wie man ſich irvingiſtiſch ausdrückt, einer derjenigen, auf welche der heilige Geiſt den Namen eines Apoſtels gelegt hatte, weigerte ſich, in die Verwaltung ſeines Amtes einzutreten, worüber man im Sinne der Secte billigerweiſe ſehr hätte ſtutzen müſſen. Allein „die Stimme" wußte Rath. Sie legte den hohen Namen auf einen Anderen. Aber leider trat derſelbe Fall zum zweitenmal ein, und zwar auf eine noch mißlichere Weiſe. Einer der ſchon wirklich beſtellten und in ſein Amt eingetretenen

Digitized by Google

Apoſtel erklärte plötzlich nicht länger fungiren zu können, wenn nicht zuvor eine neue Pfingſtausgießung ſtattgefunden habe, welche die Apoſtel befähige, in allen Fällen zu handeln als wirklich von dem heiligen Geiſt bewegt, während ſie jetzt nur handelten als durch ihn erleuchtete Menſchen von dem gewöhnlichen chriſtlichen Sinn und Verſtand. Ein nüchternes Geſtändniß, das aber dennoch die anderen nicht irre machte. Zwar konnten ſie den zwölften von ſeiner Ueberzeugung nicht zurückbringen, und waren ſomit weder mehr vollzählig, noch einſtimmig, Umſtände, auf die der Irvingismus ſonſt großes Gewicht legt; aber, mögen ſie nun an Judas gedacht haben, wie man ſagt, oder nicht, genug, ſie wußten die Gemeinden über dieſen Ausfall zu beruhigen und ſetzten unerſchüttert ihr angeblich heiliges Werk fort.

Berichten wir hierüber nur noch mit ein paar Worten. Der Fortgang der Sache hat keineswegs dem unleugbar raſchen Entſtehen der Secte und ihrer erſten Gemeinden entſprochen. Irving, der übrigens ſelbſt nur als Engel fungirt hat, ſtarb ſchon ſehr bald, im Jahre 1834. Mit ihm trat die bedeutendſte Perſönlichkeit vom Schauplatz ab, und dieß, ſammt Anderem, mag mitgewirkt haben, daß das Intereſſe, das ohnedieß kein nachhaltiges ſeyn konnte, ſich allmählich ganz verlor. Haben ſich ſpäter auch noch Einzelne von der Schwärmerei befangen laſſen, im Ganzen iſt die Verbreitung, beſonders außer England, gegenüber den fortwährenden eifrigen und gewandten Anſtrengungen, die für dieſelbe gemacht werden, kaum eine ſolche zu nennen. Außer den Verführungen, die der Secte im Jahre 1837 in der theologiſchen Schule zu Genf gelungen ſind, hat ſie nur erſt in ganz neuer Zeit auch in Deutſchland einige Geiſter bethört, darunter freilich Einen, deſſen Irrthum die evangeliſche Kirche, wie die theologiſche Wiſſenſchaft mit Recht beklagen muß.

2.

Denn, um an die letztere Bemerkung den zweiten Theil unſerer Darſtellung anzuknüpfen, faſt noch mehr als aus den bisher mitgetheilten geſchichtlichen Notizen wird aus der Lehre des Irvingismus erhellen, daß ſein Grundweſen ein durch und durch antievangeliſches iſt. Auch hiebei werden wir uns indeß auf eine möglichſt kurze und überſichtliche Darſtellung beſchränken.

Wie wir oben geſagt, kam die der Entſtehung des Irvingismus zu Grunde liegende Reflexion darauf hinaus, daß der Zuſtand der modernen Zeit ein verzweifelter, dieſe Welt ihrem Ende zuführender ſey. Was nun hier zuerſt von der Zeit im Allgemeinen gemeint war, das bildete ſich bald auch von der Kirche im Beſonderen aus. Aber man blieb bei der Kirche nach dieſem ihrem heutigen oder neueſten Beſtande nicht ſtehen. Indem man die geſammte chriſtliche Kirche als gänzlich verderbt ſich vorſtellte und weiter über die ihrem Weſen entſprechende vollkommene Geſtalt derſelben nachdachte, gerieth man auf den Gedanken, daß dieſe Geſtalt nur ſehr kurze Zeit, nur unter den Apoſteln exiſtirt habe, ſeitdem aber verſchwunden und ſomit die Kirche in ihrem Weſen gänzlich herabgekommen, eigentlich gar keine Kirche mehr ſey. Dieſer Gedanke nun bildet den Grund ſowohl der praktiſchen Geſtaltung des Irvingismus, als auch ſeiner eigenthümlichen Lehre, indem man in ſämmtlichen einzelnen Puncten der letzteren die gleiche Verkehrtheit nachweiſen kann, die ſeine Meinung über die Kirche, ihr eigentliches Weſen und ihre heutige Beſchaffenheit an ſich trägt. Wir wollen alſo auch ſo die Ueberſicht über die Lehre des Irvingismus beginnen, daß wir ſeine Meinung über die Kirche und ihr Weſen voranſtellen.

Die Kirche faßt der Irvingismus vorzugsweiſe oder allein als Anſtalt; die Seite ihres inneren Lebens, die Gemeinſchaft, wie ſie das evangeliſche Bekenntniß betont, kommt bei ihm nicht in gehörigen Betracht. In jener Be-

Digitized by Google

ziehung weiß er nur von einem letzten Zweck der Kirche, als dem, „Gott zu einem vollkommenen Organ zu dienen, durch das, gemäß ſeiner creatürlichen Beſchränktheit, die Eigenſchaften ſeines unendlichen Weſens der Schöpfung geoffenbart werden könnten"; ferner von einem Geſetz vollkommener Heiligkeit, durch welche die Vereinigung der Kirche mit ihrem Haupte Chriſtus erhalten bleibe; weiter von den Mitteln, mit denen ſie zur Erreichung jenes Zweckes ausgeſtattet werde, nämlich außer den Sacramenten mit den nöthigen (4) Aemtern und Gaben; endlich von einem Beſitz der Heiligkeit und Macht, der ihr durch den allmächtigen Willen ihres Urhebers zugedacht ſey. Eine ſolche, wie ſie hier beſchrieben, iſt aber die Kirche nach dem Willen und der Stiftung Gottes, und darum, wie dieſer, in ihrer geſammten Einrichtung, namentlich in den eben genannten Beſtandtheilen, in den ihr verliehenen Gaben und Aemtern, unveränderbar, oder genauer eine ſolche, die nichts von dem ihr urſprünglich Verliehenen verlieren kann, ohne ſich ſelbſt zu verlieren, oder ohne aufzuhören zu ſeyn, was ſie ſeyn ſoll, d. h. genau geſprochen, überhaupt zu ſeyn. In dieſer Kirche nun, die iſt, was ſie ſeyn ſoll, wohnt der heilige Geiſt, welcher durch Handauflegung der Apoſtel ſich den Gemeindegliedern mittheilt und ſo die Kirche in den Stand ſetzt, die Fülle ihres Hauptes Chriſti ſo weit zu offenbaren, als dieß der jetzige Zuſtand der Welt zweckmäßig und zuläſſig macht. Chriſtus nämlich, der Kirche Haupt im Himmel, wirkt hier alles das, was auf Erden durch dazu berufene Menſchen ſichtbar zum Vorſchein kommt. „Wie daher Chriſtus nur einen Weg hat, den Willen des Vaters auszuführen, ſo kann es auch nur eine wahre Verfaſſung, Regiment und Einrichtung des Gottesdienſtes in ſeiner Kirche geben." Ein vollkommenes und im Einzelnen ausgeführtes Vorbild deſſelben iſt die im alten Teſtament beſchriebene Stiftshütte.

Digitized by Google

Eine beſonders wichtige, die wichtigſte Stelle unter allen Aemtern der Kirche nimmt der Apoſtolat ein. In dem apoſtoliſchen Amte ſind urſprünglich alle anderen Aemter zuvor enthalten. Denn „während jedes Amt Leben ertheilt, hat das apoſtoliſche den lebendig machenden Geiſt unmittelbar von dem Herrn Jeſu ſelbſt zu ertheilen und wird ſo zur Quelle und Stärkung jedes anderen Amtes." Der Apoſtelberuf iſt mithin die nächſte und unmittelbare Darſtellung der im Himmel fortwährenden (Ur-) Thätigkeit Chriſti, der hienieden ſchon alle Aemter in ſich faßte und ihre Ausübung jetzt im Himmel fortſetzt a).

Dieſer von Gott gewollte und bei ihrem Beginn auch, wenn ſchon nicht vollkommen, vorhandene Zuſtand der Kirche iſt aber nicht mehr. „Die Einheit, der Grund alles Uebrigen, iſt gänzlich zerſtört. Die ſchöne Ordnung, welche Gott zu einem noch nicht erfüllten Zwecke geſtiftet hat, iſt ihrer edelſten Theile beraubt und in ihren lieblichſten Zügen entſtellt. Darum iſt nun der Mund des Herrn Jeſu auch verſiegelt; darum hat die Kirche aufgehört, in der Art, wie ſie es ſeyn ſollte, der Wohnſitz Gottes, der Ort ſeiner Herrlichkeit und die Verkünderin ſeiner mannichfaltigen Weisheit an die Fürſtenthümer und Herrſchaften in dem Himmel zu ſeyn. Darum iſt die ganze Kirche ein Babel geworden und ſind draußen nur noch Synagogen des Antichriſts."

Dieß gilt aber in der Hauptſache auf gleiche Weiſe von allen chriſtlichen Parteien. Die griechiſche Kirche büßt die Strafe für die Verleugnung des filioque auf allen Puncten ihrer Exiſtenz; die römiſche hat das innere Leben verloren über der äußeren Einheit; die proteſtantiſche

a) Daß es dem Irvingismus für alle dieſe Behauptungen nicht an mannichfachen Beweiſen fehlt, bemerken wir hier nur vorläufig, um bei ſeiner Beurtheilung, ſo weit nöthig, darauf zurückzukommen.

Digitized by Google

endlich hat ſchon bei ihrem Beginn den Grund zu allen ſchlimmſten Uebeln der Gegenwart gelegt. Die Reformation hat durch Grundſätze, die ſie neben andern auch geltend gemacht hat, dem Unglauben nach und nach eine Stärke gegeben, daß er jetzt als „letzte Fluth antichriſtlicher Gottesläſterung emporſchwellen und Kirche und Staat hinwegſpülen wird, um die Anordnungen der Hölle an deren Stelle zu ſetzen."

Trotz all' dieſer ſeitherigen und jetzigen, auf den höchſten Punct geſtiegenen Verwüſtung iſt indeß die Kirche nicht ganz und gar zu Grunde gegangen [a]). Es iſt immer noch etwas von Gottes Namen und Ordnungen unter der Laſt menſchlicher Erfindungen übrig, und Gott dem treu geblieben. Insbeſondere iſt durch die biſchöfliche Handauflegung der heilige Geiſt in einem gewiſſen Maße gegeben und in den Sacramenten Gnade geſpendet, auch in allen Jahrhunderten eine Menge von Menſchen wiedergeboren worden.

Dieſe um ihr wahres Weſen gekommene und verſtümmelte Kirche ſoll aber wieder hergeſtellt werden. Darauf deuten viele Zeugniſſe der heiligen Schrift des alten Teſtaments. Dieſe Wiederherſtellung hat in dieſer Zeit begonnen. Es beſteht in der Chriſtenheit wieder ein vollſtändiger Apoſtolat, der die Aufgabe des erſten Apoſtolats zu vollenden hat und dazu vollſtändig legitimirt iſt. Die jetzigen Apoſtel beſitzen nämlich Alles, was nöthig iſt, die Kirche zur Vollendung zu führen, ſobald ſie die Kirche nur annehmen will. Unter Anderem theilen ſie der Kirche auch Lehren mit, die in der Schrift noch nicht offenbart ſind, weil ſie die damalige Chriſtenheit noch nicht faſſen konnte. Nur Wunder ſoll man nicht von ihnen verlangen. Wunderſucht

a) Wir können nichts dafür, wenn man in dieſer Aeußerung einen Widerſpruch mit dem Vorhergehenden findet.

Digitized by Google

verhindert das jetzige Werk. Der Glaube allein kann gedeihlich hinausführen. Bis dieſer wieder erweckt iſt, n[...] das Werk aufgeſchoben.

In der bisher vorgetragenen Lehre von der Kirche ſ[...] Dogmen bereits mitberührt worden, die wir nun näher d[...] zuſtellen haben. Zuerſt das von *Chriſti Perſon*, A[...] und *Werk*. — Von *Chriſtus* hatte zuerſt *Irving* [...] lehrt, daß er, Menſch werdend, das *verdammte* Flei[...] aus der Maria angenommen habe, da kein anderes vorh[...] den geweſen und Gott ſeit der Weltſchöpfung nichts Neu[...] mehr ſchaffe. In dieſem Fleiſche überkamen Chriſtum a[...] von einem ſolchen herrührenden Anfechtungen und ſündhaft[...] Neigungen, ungeachtet deren er aber, in Kraft der durch d[...] heiligen Geiſt in ihm bewirkten Einwohnung Gottes, e[...] vollkommen heiliges Leben führte. Um dieſes Fleiſches wi[...]len *mußte* er (in phyſiſcher Nothwendigkeit) ſterben, ha[...] aber durch ſeinen Tod, indem er in demſelben Gott unſer gefallene Natur, völlig geheiligt, trotz aller Laſt des Fluches den er in derſelben zu tragen hatte und als Gott tragen konnte, zum Opfer darbrachte, die Sünde getilgt und Gott verſöhnt, iſt auch durch ſeinen Wandel, während deſſen er ſich als Menſch und mit einer menſchlichen (beſchränkten) Seele im Glauben üben mußte, uns ein Vorbild geworden. Bei ſeiner Auferweckung, die ihm durch die Allmacht des Vaters zu Theil wurde, weil er in den Tagen ſeines Fleiſches als ein Heiliger gelebt hatte, bekam er ſtatt des früheren ein anderes Fleiſch, und wurde nun erſt vollkommener Menſchenſohn. Als ſolcher in den Himmel eingegangen, iſt er jetzt erſt der *Prophet* (nach dem Bilde Moſis nämlich, der Gott von Angeſicht zu Angeſicht ſah), der durch ſeine Ordnungen zu der Kirche ſpricht und uns alle Rathſchlüſſe Gottes durch dieſelbe kund macht; jetzt erſt der *Prieſter* Gottes, deſſen täglich im Himmel verrichtetes Opfer die Urſache iſt, daß

Digitized by Google

die Gnade Gottes bei der Kirche bleibt; jetzt zu dem Beſitz der Ehre und Macht gelangt, die er durch ſeine Diener offenbart und die „der Hauptgrund des Troſtes iſt, womit er die Kirche unter der gegenwärtigen Haushaltung ſeiner Abweſenheit tröſtet." —

Gleichfalls manches Eigenthümliche hat auch die Lehre des Irvingismus vom heiligen Geiſt. Irving ſelbſt ſagt einmal darüber: „Da die Seele Chriſti ein beſchränktes Weſen iſt, wodurch die Gottheit beſtändig wirkt, entſteht die Frage: wie kann dieſes beſchränkte Weſen, das nun außer der Welt iſt, doch in der Welt ſeyn, in den Seelen vieler Menſchen und in allen Zeitaltern der Welt? Dieß kann nur vermittelſt eines anderen Weſens geſchehen, das von Chriſtus ausgeht und in die Grenzen jedes Raumes und jeder Zeit eindringt, und im Stande iſt, ſie zur Einheit mit ihm zu bringen." Dieß iſt die Perſon des heiligen Geiſtes. Der heilige Geiſt hat überhaupt das Amt der Vermittelung zwiſchen der endlichen Schöpfung und dem unendlichen Schöpfer; er iſt gleichſam „die Brücke" zwiſchen beiden. Der Vater und der Sohn ſind beide außer der Welt; der heilige Geiſt hat das Amt zu wirken, daß ſie in der Menſchen Herz kommen und Wohnung darin machen. Dieſe Wirkung des heiligen Geiſtes iſt aber nicht Wiedergeburt, auch nicht Vereinigung mit Chriſtus, ſondern etwas, ohne das dieſe beiden doch beſtehen können. Der Endzweck der Sendung des heiligen Geiſtes insbeſondere iſt: 1) die Allmacht Gottes und des Auferſtandenen in der Kirche zu zeigen; 2) uns alles deſſen zu erinnern, was der Herr auf Erden zur Ausrüſtung für die Zeugnißablegung geſagt hat; 3) das kund zu machen, was Chriſtus in den Tagen ſeines Fleiſches noch nicht ſagen konnte.

Der heilige Geiſt führt uns auf die Heiligung und die damit zuſammenhängenden Puncte. Eigenthümlich iſt hier die Behauptung, daß die Getauften zur vollkommenen Heiligkeit berufen ſind, und zwar nicht erſt in verherr-

lichtem Leibe, ſondern in ſterblichem Fleiſch; denn „wir können nicht Chriſto bloß halb gleich ſein", ſondern ſollen „im Fleiſch das Werk der Heiligkeit thun, das er auch that." Das iſt die Wiedergeburt, „die Erneuerung nach dem Bilde Gottes in Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit." Dieſe Wiedergeburt iſt aber noch nicht Eins mit der Gabe des heiligen Geiſtes, auf deſſen Verheißung der Chriſt ebenfalls getauft iſt. Zu der Theilnahme an der letzteren werden wir durch die Wiedergeburt nur befähigt, wirklich erlangt wird ſie erſt durch die apoſtoliſche Handauflegung, wenn nämlich der Glaube dafür vorhanden iſt. In derſelben beſitzt der Gläubige die Erſtlinge der vollkommenen Macht des Geiſtes, die die Kirche dereinſt haben wird, wenn der Leib vom Verderben des Grabes erlöſt iſt. Doch iſt es nicht nöthig, daß die Gaben ſich ſogleich zeigen, da der heilige Geiſt ſich nur offenbart, wenn Er will, wenn es Ihm nöthig und heilſam erſcheint. — Die in den eben beſchriebenen Gütern ſtattfindende Mittheilung Chriſti an uns wird unſererſeits unterhalten durch den Glauben, indem nämlich Chriſti Perſon aus der Welt herausgenommen iſt und nicht mehr vermittelſt der Sinne und des Schauens von uns aufgefaßt werden kann. Daher ſind wir durch den Glauben zwar Anhänger Chriſti, aber noch keine Chriſten, werden wir ſelig, ſitzen aber, allein durch denſelben, noch nicht mit auf dem Throne. Ferner muß eben darum der Glaube auch ſeine Stufen haben. So iſt der Hebr. 11, 28. angeführte Glaube Moſis nicht der gewöhnliche Glaube nur an das Werk Chriſti am Kreuz, ſondern der Glaube, der nöthig iſt, um die Seele zu erretten, der Glaube, der uns gegen den Abfall ſchützt. Er kommt erſt, wenn der andere erſte Glaube bereits da iſt, und iſt der Glaube an den Bau der beſſeren Hütte, die Chriſtus jetzt erbaut. Denn ſo wie die Tafeln des Zeugniſſes, die Moſes empfing, noch nicht die jüdiſche Kirche bildeten, ſo iſt das Einwohnen des Geſetzes Gottes in den Herzen der Gläubigen noch nicht das

Ausreichende; es gehört die Hütte dazu, die Behauſung für das Geſetz Gottes, das iſt die Kirche. —

Zu den Mitteln der Heiligung gehören die Sacramente. Eigenthümlich iſt es auch, wie der Irvingismus das Sacrament *des heiligen Abendmahls* faßt. Daſſelbe beſteht nach ihm weſentlich aus zwei Theilen, aus der Euchariſtie oder dem *Opfer* des Leibes und Blutes Chriſti, und der *Communion* oder dem darauf folgenden Genuß der Gemeinde. Der gegenwärtige Leib und Blut Chriſti werden nämlich von dem Prieſter auf den Altar vor Gott gelegt als ein Gott würdiges, wohlgefälliges, unblutiges Verſöhnungsopfer für den Prieſter ſelbſt und die übrige Gemeinde, in welchem ſie ein neues Pfand der Vergebung ihrer Sünde und der Gabe des ewigen Lebens empfängt und ſodann ihre Fürbitte für die ganze Kirche und für alle Menſchen darbringt. —

Endlich hat noch eine bedeutende Stelle in den dogmatiſchen Behauptungen des Irvingismus ſeine Meinung von *den letzten Dingen* ihrem zeitlichen Eintritt nach. Dieſen letzteren hält der Irvingismus für ganz nah. In ſeiner ſehr ausführlichen, über die einzelſten Dinge ſich verbreitenden Liturgie fehlt nur eine Rubrik, die des Grabes. Für das Grab eines der Seinen fürchtet der Irvingismus nicht mehr ſorgen zu müſſen. Noch in dieſer Generation tritt nach ausdrücklicher Verſicherung die Zukunft Chriſti ein. In dieſer letzteren Beziehung unterſcheidet er nämlich ein Dreifaches: die ἀποκάλυψις, die Offenbarung der baldigen Nähe Chriſti, die fortwährend ſtattfindet; die ἐπιφάνεια, das Kommen Chriſti zu ſeiner Kirche, um ſie zu ſich zu entrücken; die παρουσία, die endliche, Allen ſichtbare Wiederkunft Chriſti zum Gericht und zur Vollendung der Welt. Die nähere Ansführung dieſer Dinge übergehen wir, da ſie nur ein geringes Intereſſe hat und in allem Uebrigen den Charakter der irvingiſtiſchen Auffaſſung an ſich trägt. —

Digitized by Google

3.

Auch ein flüchtiger Blick, wenn er auf den Irvingismus nur mit Augen chriſtlichen Nachdenkens geworfen wird, wird ſich nicht erwehren können, vor einer Erſcheinung, die mit ſo gewichtigen und weithin zielenden Anſprüchen auftritt und darüber ſchon einen ſo feſten und geordneten Beſtand gewonnen hat, einen Augenblick inne zu halten. Die wahre Kirche zu ſeyn und dieſe wahre Kirche nicht etwa in mit anderen Kirchen gleicher, auf menſchlichen Fund und menſchlich ausgedachte Gründe und Anordnung geſtützten Beanſpruchung, ſondern heute, nach ſo langem Verlauf der chriſtlichen Geſchichte, unmittelbar von dem Herrn dazu ausgeſtattet zu ſeyn, von ihm ſelbſt erwählte und bezeichnete Apoſtel und Apoſtelgehülfen in ihrer Mitte und an ihrer Spitze zu haben, die Stimme der Weiſſagung, die Gabe des Zungenredens und vielleicht bald auch für immer die Gabe der Kräfte, Zeichen und Wunder zu beſitzen, kurz, die erſte apoſtoliſche Kirche in ſich nicht bloß einfach wiederhergeſtellt, ſondern dieſelbe noch möglichſt vollendeter zu haben, und endlich durch all' dieſe wunderbare, vom Herrn ſelbſt kommende Zurüſtung hinzuweiſen und vorzubereiten auf ſeine nahe, dieſem Geſchlecht noch bevorſtehende Erſcheinung: das ſind Dinge und Behauptungen, die jedem chriſtlichen Gemüthe nahe gehen und ganz ſich eignen, die reizbare Phantaſie deſſen zu entzünden, der auch nur einen Augenblick dem Gedanken ſich hingibt, daß ſie begründet, daß dieß eine Erſcheinung ſey, die wahrhaftig von Gott herrühre und unter dieſem Geſchlechte aufgerichtet ſey zu Heil und Rettung aus der Noth und Verwirrung, von der umgeben zu ſeyn keinem Beobachter der Zeit verborgen iſt. Und jener Gedanke braucht daher auch nicht bloß von ungefähr zu kommen, auch nicht die unlautere Ausgeburt baarer Schwärmerei zu ſeyn; er hat Anlaß, ſich an Wahrnehmungen anzulehnen und ſich auf Gründe zu ſtützen, denen Niemand Geltung abzuſprechen ſich wird erlauben dürfen. Der Irvingismus

fußt auf Wirklichkeiten. Dieß verkennen, würde von vornherein heißen, auf ſein Verſtändniß verzichten. Und er hat auch ſelbſt eine gewiſſe Befriedigung dieſer Wirklichkeiten und der in ihnen angedeuteten Bedürfniſſe, mithin eine gewiſſe Wahrheit in ſich. Auch das werden wir nicht leugnen dürfen, wenn wir ſeinem Weſen mit unſerer Betrachtung gerecht werden wollen. Es wird alſo nur darauf ankommen, dieſe Momente richtig zu bezeichnen oder die Grenze zu ſtecken, über die hinausgehend der Irvingismus unwahr wird. Dieß wollen wir in dem Folgenden verſuchen.

Daß die neuere Zeit krank geweſen iſt in mehr als einer Beziehung, in Politik und Religion, in Staat, Kirche und Geſellſchaft, das hat Niemand verkannt, damit hat alſo auch der Irvingismus nichts Beſonderes geſagt. Auch, ob es eine Krankheit ſey zum Tode, ob die eben ausgebrochene Kriſis führe zu einem Ende im Schlimmen, oder ob die Dinge ſich durch dieſelbe noch einmal zum Beſſeren lenken, auch das wollen wir dem Irvingismus dahingeſtellt ſeyn laſſen. Das aber nehmen wir billig in Anſpruch, wenn er in Betreff der Kirche, über die neuere Zeit zurückgehend, behauptet, daß die Kirche ſchon immer und gleich von der Apoſtel-Zeit an ſich in einem Zuſtand weſentlicher Verderbniß befunden habe, der bis jetzt fortgedauert, und erſt durch eine Erſcheinung, wie der Irvingismus, ſein Ende zu erreichen im Begriff ſtehe. An dieſer Behauptung werden wir daher durch näheres Eingehen ſein innerſtes Weſen zu enthüllen im Stande ſeyn. Holen wir dazu etwas weiter aus.

Das Chriſtenthum iſt eine Kraft Gottes, ſelig zu machen Alle, die daran glauben, und wirkt als dieſe Kraft ſo, daß es ſeit Chriſtus nie eine Zeit gegeben hat, in der nicht durch ſie ſelige Menſchen geweſen wären. Aber dieſe Kraft wirkt, wo und was ſie wirkt, nicht rein und allein; ſie wirkt weder allmächtig und urſchöpferiſch, noch mechaniſch oder magiſch. Sie wirkt in und auf Vorhandenes, und wirkt durch das eigenthümliche Weſen dieſes Vorhan-

denen bedingt. Das Evangelium ſchafft einen neuen Menſchen, aber in dem alten, und bis der neue vollendet iſt, lebt der alte noch mit. Der alte Menſch aber iſt verkauft unter die Sünde; und wie mächtig daher auch immer das Evangelium hienieden, in dieſem Zuſammenhang der Dinge, wirke, immer bleibt es in ſeinen wirkſamen Aeußerungen nicht etwa nur an das Weſen des Menſchen überhaupt, ſondern an das geſchwächte, verkehrte, verderbte Weſen dieſes ſündigen Menſchen insbeſondere gebunden. Die Kraft des Chriſtenthums, die alſo weder allmächtig und urſchöpferiſch, noch mechaniſch oder magiſch wirkt, wirkt darum *ethiſch*, oder gemäß dem frei von ihr zu durchdringenden vorhandenen Beſtand des menſchlichen Weſens, alſo auf vielfach vermittelte, die mannichfachſten, ihr entſprechenden Lebensäußerungen hervorrufende Weiſe.

Aber daß das Chriſtenthum ethiſch wirken kann, hat ſeinen Grund darin, daß es zuvor ſelbſt *ethiſch gewirkt* iſt. Der Gott der Offenbarung, der aus Liebe zu uns unſer Heil gewollt hat, hat dieſen Liebeswillen auch als Willen, d. h. als freie Selbſtbewegtheit ſeiner als abſoluter Perſönlichkeit, alſo in perſönlichem Handeln, und als Willen der Liebe, d. h. der frei ſeinen Geſchöpfen ſich zuwendenden Theilnahme und Mittheilung, alſo in perſönlichem Handeln unter Menſchen, und *darum* endlich in geſchichtlicher Bethätigung und Aeußerung einer Reihe von geſchichtlich beſtimmten Momenten ſeines Weſens, gemäß dem eigenthümlichen Gebiet dieſer Offenbarung, aber auf abſolute Weiſe vollzogen. Das Chriſtenthum iſt ſeinem Inhalt nach keine Kraft in der Weiſe der bloßen unentwickelten Subſtanz, ſondern es iſt eine ganze lebendige Geſchichte, ein geſchichtliches Leben, gewoben aus Zügen der Liebe, Treue, Barmherzigkeit, Gnade, Geduld, Langmuth; es iſt *das* Leben des Gottmenſchen, der, *ſein* Leben für die Welt laſſend, der Welt dieſes ſein Leben als Heils=Lebens=Kraft und Schatz zu ihrem ewigen Eigenthum und freier ethiſcher Aneignung in Gnaden aus=

Digitized by Google

geſetzt hat. Das Chriſtenthum iſt alſo weder, noch wirkt es als bloße Kraft, ſondern dieſe Kraft iſt es als ein Inhalt, der, wie er in ethiſcher Weiſe geworden iſt, ſo auch in ethiſcher Weiſe ſich wieder bethätigt.

Nun aber iſt ferner auch das der Fall, daß das Chriſtenthum ſeinem letzten Zwecke nach einen Zuſtand des menſchlichen Geſchlechts nicht bloß bezielt, ſondern auch die Kraft hat, einen Zuſtand wirklich herbeizuführen, der dem Willen Gottes vollkommen entſpricht und das menſchliche Geſchlecht zu einem ganz reinen und heiligen Tempel der göttlichen Majeſtät macht. Und dieſer Zuſtand wird von ihm im Einzelnen, wie im Ganzen in ganz beſtimmten Ausſprüchen auch gefordert. Was könnte mithin näher zu liegen ſcheinen, als die Annahme, daß ſich dieſer Zuſtand in irgend einem Kreiſe der jetzigen Menſchheit auch verwirklicht finde, und zwar da finde, wo nur die Ueberzeugung recht herrſche, daß er verwirklicht werden ſolle, und darum auch könne, mithin auch müſſe? In der That, keine Meinung ſcheint dem heiligen Ernſte des Evangeliums, wie ſeinen hohen Gnadenmitteln und Heilsgaben mehr zu entſprechen, als dieſe. Und dennoch iſt ſie eine verkehrte.

Zuerſt nämlich iſt aus keinem der Briefe des N. T. zu erſehen, daß in irgend einer Gemeinde, ſelbſt der am meiſten gerühmten zu Theſſalonich, ein ſolch' reiner Zuſtand des inneren und äußeren Lebens beſtanden habe, wie der oben gemeinte; vielmehr hat der Apoſtel auch hier nöthig, die gewöhnlichſten Gebote einzuſchärfen und Warnungen hinzuzufügen, die auf nichts weniger, als einen ganz heiligen Wandel deuten. Sodann findet ſich aber auch in keiner Stelle des N. T. die Andeutung oder auch nur die Vorausſetzung, daß jemals in dieſem Beſtand der Dinge ein ſolcher Zuſtand eintreten werde. Ja, der Herr lehrt und heißt die Seinen täglich beten: „Vergib uns unſere Schuld", und der Apoſtel Paulus bekennt: „Nicht, daß ich's ſchon ergriffen habe, ſondern ich jage ihm nach", und weiß dabei, daß er

durch all' ſein aufopferndes Thun und bei dem beſten Gewiſſen dennoch vor Gott noch nicht gerechtfertigt iſt (1 Kor. 4, 14.); wo aber Schuld zu vergeben iſt, wo das heilige Ziel noch ferne liegt, wo man noch der Rechtfertigung bedarf: da iſt auch noch nicht die Reinheit und Heiligkeit da, die wirklich ohne Tadel vor Gott und an ſich ein Gegenſtand ſeines Wohlgefallens iſt. Aber dieſe Reinheit und Heiligkeit kann endlich auch der Natur der Sache, d. h. des jetzigen Menſchen nach hienieden niemals erreicht werden. Dieſer Leib des Todes, d. h. dieſes in Sünden empfangene und geborene und durch Sünde verderbte Fleiſch kann es niemals weder laſſen, der Seele ſündhafte Reizungen zuzuführen, noch jemals ein völlig taugliches Werkzeug für das neue, aus Gott geborene Leben des Geiſtes abgeben. Dieſe Hütte muß erſt abgebrochen und an dem großen Tag der Auferſtehung eine neue aufgerichtet werden, damit die Sünde völlig abgethan und ein Zuſtand möglich ſey, der wirklich den Namen eines himmliſchen verdient und das vollendete Reich Gottes iſt. Es iſt alſo ein Irrthum, wenn man vorausgreifend einen ſolchen Zuſtand ſchon in dieſem Aeon wirklich zu ſehen verlangt, und da etwas für hier Weſentliches vermißt und die Kirche im Zuſtand der Verderbniß begriffen hält, wo und weil ſich jener Zuſtand der Reinheit und Heiligkeit in ihr nicht verwirklicht findet. Bei ſolcher Meinung fehlt es an irgend etwas auf bedenkliche Weiſe; und ſofern der Irvingismus dieſe Meinung hegt, haben wir zur genauen Bezeichnung ſeines Weſens dieſe Verfehlung näher zu beſtimmen.

Wir haben ausgeführt, inwiefern das Chriſtenthum beſteht als eine Kraft und doch nicht als bloße Kraft, und haben ſo eben erſt darauf aufmerkſam gemacht, wie man in Betreff der Verwirklichung des Chriſtenthums in dieſem Aeon einem ſehr ſcheinbaren Irrthum verfallen kann. Dieß nun und jenes, wenn es nämlich gleichfalls irrthümlich gefaßt wird, hängt innig zuſammen, bedingt einander. Wer

an das Evangelium denkt als bloße Kraft, es alſo faßt nur von Seiten der in ihm liegenden — abſoluten — Macht, und bei ſeiner Wirkſamkeit dieſe Macht ſubſtantiell, auf jedem Puncte als ſie ſelbſt und unbedingt in ſchaffender Bewegung glaubt, der kann leicht den Erfolg als einen ganz reinen ſetzen; und umgekehrt, wer dieſen Erfolg als einen ganz reinen ſchon in dieſem Zuſammenhang der Dinge ſetzt, der kann dieß nicht anders, als daß er ſich die Wirkſamkeit des Evangeliums auf jene einſeitige, bloß dynamiſche Weiſe denkt. Und dieß Letztere werden wir ſomit als einen Grundmangel des Irvingismus bezeichnen dürfen, der ſeine eigenthümliche intellectuelle Auffaſſung des Chriſtenthums betrifft. *Der Irvingismus betont auf ungebührliche Weiſe die dynamiſche Seite am und im Chriſtenthum vor der ethiſchen.* Dieß vorläufige Ergebniß werden wir unſerer weiteren Betrachtung zu noch näherer Beſtätigung zu übergeben haben.

Zu dieſer intellectuellen geſellt ſich aber noch, gleichfalls in den oben beſchriebenen Momenten enthalten, eine *ſittliche* Verfehlung. Wer an eine ganz reine Verwirklichung des Chriſtenthums ſchon in dieſer Welt der Sünde glaubt, der gibt damit zu erkennen, daß er irrige Begriffe über das Weſen der *Sünde* hegt. Die Sünde iſt ihm ein all zu leicht Entfernbares; er verlegt alſo ihren Sitz nicht tief genug, oder hält ſie nicht für das, was ſie im und am Menſchen iſt und verderbt hat. Und dieſes iſt ein *zweiter Grundmangel* des Irvingismus, der ſich uns gleichfalls in ſeinem näheren Weſen in dem Weiteren enthüllen wird. — Begründen wir nun jenen erſten Vorwurf durch den Hinweis auf beſondere Puncte, Lehren und Behauptungen des Irvingismus näher.

Der Irvingismus betont die dynamiſche Seite im Chriſtenthum, oder das Moment der Macht, *vor der ethiſchen*, oder dem beſonderen Inhalt und ſeiner entſprechenden Wirkungsweiſe, *ungebührlich*. Das

Digitized by Google

zeigt zuerſt ein Blick auf ſeine Lehre von der **Kirche.** Hier ſpricht er nicht bloß ausdrücklich und abweichend von der gewöhnlichen Weiſe von der *Macht* der Kirche, ſondern er legt auch das größte praktiſche Gewicht auf die Organe dieſer Macht. Mit ſeinen Aemtern, beſonders dem apoſtoliſchen, ſteht und fällt der Irvingismus. Und nicht minder hoch hält er die *Gaben*, deren vollen Beſitz er erſt noch erwartet. Aber auch auf anderen Puncten ſeiner lehrhaften Aeußerung iſt es die Macht, die er gerne hervorhebt. So hält er es unter Anderm für den Zweck der Sendung des heil. Geiſtes, die Allmacht Gottes in das gehörige Licht zu ſetzen. So ſoll die göttliche Allmacht von der Kirche in ihrer dereinſtigen vollendeten Erſcheinung bezeugt werden. So wird einmal ausdrücklich gerühmt, Gott ſey ein Gott der Ordnung und Macht, aber vermittelſt der Macht durchbreche er, wenn es ihm gut ſcheine, auch ſeine Ordnung. Und in Betreff Chriſti wird ſeine Beſitznahme der Macht als der Troſt genannt, den er uns bei ſeinem Scheiden gelaſſen, und von ſeiner Macht ausführlich gehandelt als von dem Beſitz, den er der Kirche zu offenbaren gegeben u. ſ. w. Daß aber bei all' dieſen Behauptungen das Moment des Ethiſchen ungebührlich in den Hintergrund tritt, müſſen wir wenigſtens bei einigen Puncten beſonders nachweiſen.

Faſſen wir zuerſt wieder des Irvingismus Lehre von der Weſentlichkeit des vierfachen Amtes ins Auge. Wie verträgt ſich dieſelbe mit dem, was wir oben unterſchieden haben als die ethiſche Seite des Chriſtenthums? Der Irvingismus betont eine gewiſſe *Amts*einrichtung, die zu einer gewiſſen, der Anfangszeit in der Kirche beſtanden hat, ſo, daß er *ohne* die formelle Selbigkeit jener Einrichtung den weſentlichen Beſtand der Kirche für gefährdet und die Kirche aus der ihr urſprünglich geſetzten Entwickelung für herausgefallen hält. Er ſagt: das vierfache Amt der Apoſtel, Propheten, Evangeliſten, Hirten und Lehrer, iſt genau ſo, wie es in der erſten Zeit der Kirche beſtanden hat, ein ſo nöthiges, daß es nicht hinreicht, wenn nur das Evangelium gelehrt, wenn ge=

Digitized by Google

tauft und das Abendmahl gefeiert wird, ſondern daß dieſe von dem Herrn gebotene, ſein Werk, ſein Wort und ſeine Gnade der Gemeinde mittheilende Thätigkeit ihr weſentliches Ziel verfehlt, wenn ſie nicht von jenem genau ſich ſelbſt zu allen Zeiten gleichenden vierfachen Amte geübt wird. Er ſetzt alſo das Amt über ſeinen Inhalt, das Moment der Verwaltung über das, was verwaltet wird. In Betracht kommt nicht, oder nur in ganz untergeordneten, das durch das Amt nur vermittelte Heil mit ſeinen Wirkungen der Verſöhnung, der Gnade, des Troſtes, des Friedens, mit ſeiner Treue, Beſtändigkeit, Langmuth, mit denen es ſich fort und fort dem Sünder anbietet und ſeine Seligkeit ſucht und ſchafft. In Betracht nicht die das Amt führende Liebe, Treue, Geduld, Ausdauer, Selbſtverleugnung, der Muth und Eifer, die Weisheit und Einſicht: Alles Gaben und Aeußerungen der Perſon in dem Amte und nicht des Amtes in der Perſon. Dieß Alles wird zur bloßen Nebenſache, und doch iſt es dem Amte von ſo weſentlicher Bedeutung, daß, wo dergleichen ſich fände, das Amt übertragen werden kann, ohne daß dieſe Uebertragung etwas Anderes als die Befugniß der beſtimmten, kirchlichen Ausübung hinzuthäte; wo aber nicht, das übertragene Amt gar nicht oder nicht zu ſeinem rechten Erfolg käme. Es iſt alſo offenbar, daß hier die dynamiſche Seite der bloßen Amtsführung ungebührlich betont und die ethiſche Seite oder der objective und ſubjective Amtsinhalt ſammt der daran hängenden Amtswirkſamkeit ungebührlich herabgeſetzt, eigentlich ganz übergangen und die letztere damit zu einer bloß magiſchen gemacht wird.

Noch ſchlimmer ſieht es mit einer anderen Behauptung des Irvingismus aus, die ſeine eigentliche Meinung noch klarer verräth. Wir meinen ſeine Aeußerungen über das Verhältniß der Heiligkeit der Kirche und ihrer Glieder zu der von ihnen zu beſitzenden Macht. Dieſe beſagen unter Anderm, daß jene Heiligkeit eine Folge des Werkes Chriſti

Digitized by Google

in der Welt ſey, alſo ihre eigene, von der wirkſamen Grundlage der Macht verſchiedene Veranlaſſung habe, und daß dieſelbe die ſubjective Vorausſetzung für die Verleihung der Macht bilde oder zur Theilnahme an der letzteren, deren Erwerbung Sache des aus der Welt zum Vater gegangenen Chriſtus ſey, befähige. Ein inneres nothwendiges Verhältniß zwiſchen Heiligkeit und Macht findet alſo nicht ſtatt. Die Heiligkeit kann da ſeyn ohne die Macht, die Macht iſt mithin das, was die Heiligkeit angeht, zufällig Hinzukommende. Ja, ſie kann ſogar da ſeyn ohne die Heiligkeit, was der Irvingismus ſelbſt anerkennt, wenn er unter Anderm ſagt, „Gaben ohne Heiligkeit ſeyen wie ein Schwert in der Hand eines Tollen." Dennoch befähigt die Heiligkeit wenigſtens zur Macht, d. h. ſie kann eine Bedingung der Macht ſeyn, ohne daß ſie das aber immer wirklich iſt. Nicht in demſelben Maße, als Einer an Heiligkeit zunimmt, wächſt auch die ihm verliehene Macht. Der Machtbeſitz iſt alſo ſchließlich von keinem ethiſchen Momente bedingt a), und dieß iſt hier um ſo bezeichnender, wenn man die Stellung bedenkt, die in dem Verhältniſſe beider die Macht einnimmt.

Die Macht iſt der Heiligkeit gegenüber dem Irvingismus offenbar das Wichtigere. Dieß liegt ſchon in der Annahme, daß Chriſtus ſie erſt zu verleihen empfing, „als er aus der Welt zum Vater ging," und daß ihre Beſitznahme in Verbindung mit der Ehre, zu welcher er als der Geſalbte gelangte, als „der Hauptgrund des Troſtes genannt wird, womit er ſeine Kirche unter der gegenwärtigen Haushaltung ſeiner Abweſenheit tröſtet." Es erhellt aber auch aus dem Andern, daß die Macht, die, nicht ſofort mit der Heiligkeit verbunden, dennoch der letzte zu erſtrebende Beſitz iſt, ohne den die Kirche weder ganz dereinſt vollendet, noch auch jetzt — wenigſtens ohne ihre Erſtlinge zu beſitzen — zum Eintritt

a) Die äußere wirkſame Vermittelung des Machtbeſitzes iſt die „apoſtoliſche Handauflegung."

in dieſe Vollendung nur vorbereitet werden kann. Heiligkeit ohne die Macht bleibt alſo etwas Unvollkommenes; die Macht ſetzt der Heiligkeit erſt die Krone auf. Wie es alſo auch hier mit dem ethiſchen Momente ausſieht, iſt klar.

Erwähnen wir noch zwei weiterer Behauptungen. Irving wurde zuerſt auch in auswärtigen Kreiſen berüchtigt durch die Lehre von dem „verdammten" Fleiſche Chriſti. In Folge dieſes Fleiſches hat die Sünde ihr Weſen in Chriſti Innerem in jeder ihr hier möglichen Geſtalt; alle nur irgend denkbaren unreinen Gedanken und Triebe haben ihn innerlich beſtürmt und zu ſündlichem Thun gereizt, aber — alle hat er ſiegreich beherrſcht, denn — Gott hat durch den heil. Geiſt in ihm gewohnt und ihm ſolche große Macht gegeben. Die Sünde iſt alſo eigentlich in Chriſto keine Sünde geweſen. Oder, der Irvingismus denkt an der Sünde eigenes innerſtes Weſen und Weben, an die ihr nothwendig anhängenden Folgen, an den ganzen ethiſchen Bezug derſelben ſo wenig, daß er ſich einbildet, ſie könne da ſeyn und doch auch nicht da ſeyn, daß er ſie als etwas Materielles, in ethiſcher Beziehung Abſtractes, alſo ganz unethiſch faßt; und darum kann er auch die Möglichkeit ſetzen, daß ſie durch göttliche Machtwirkung könne als ſie ſelbſt machtlos gemacht und, obgleich vorhanden, dennoch als null und nichtig gewirkt werden.

Aehnlich verhält es ſich endlich auch mit einer Behauptung über das Weſen Gottes. „Der Vater und der Sohn," haben wir oben gehört, „ſind beide außer der Welt, und es iſt das Amt des heil. Geiſtes zu wirken, daß der Vater und der Sohn in ihrer Subſtanz in unſer Herz komme," u. ſ. f. Alſo iſt hiernach Gott außer der Welt; dennoch hat er — wie natürlich auch der Irvingismus lehrt — vermöge ſeiner Allmacht die Welt geſchaffen. Er wird alſo — auch nach dem Irvingismus — wenigſtens nach dieſer Seite ſeines Weſens, der Allmacht, zugleich in, mindeſtens bei der Welt ſeyn. Denn zöge Gott dieſe, die Allmacht, aus der Welt

zurück, oder wäre er mit ſeiner Allmacht nicht immer bei der Welt, ſo würde die Welt ſofort wieder in ihr altes Nichts zerſchellen. Wollte der Irvingismus aber dieſen Schluß nicht gelten laſſen, ſondern ſagen, daß Gott außer der Welt ſeyn und dennoch die Welt vermöge ſeiner Allmacht geſchaffen haben und forterhalten könne, ſo würde man nicht einſehen, warum er nicht auch mit ſeinem übrigen Weſen außer der Welt ſeyn und — ohne Vermittelung, denn deren hat er nach dem Irvingismus bei der Schöpfung nicht bedurft — dennoch die Welt der Kraft ſeines Weſens theilhaftig machen könnte. Iſt aber ſo Gott mit ſeiner Allmacht, ohne Vermittelung des heil. Geiſtes, in der Welt, mit ſeinem übrigen Weſen aber nicht, ſo tritt dieſes letztere, ſein übriges Weſen, das ſeine ethiſchen Eigenſchaften einſchließt, hinter ſeiner Allmacht, die für ſich allein mehr kann, als jenes für ſich allein, zurück.

Dieſe Ausführung wird hinreichen, um zu beweiſen, daß es ſich in der That mit dem ſo verhält, was wir als einen erſten Grundmangel des Irvingismus bezeichnet haben. Dieſe eine Verfehlung aber zeigt ſchon, auf was für einer falſchen Anmaßung die Rolle beruht, die der Irvingismus ſich außerordentlicherweiſe übertragen glaubt. Denn ſo von dem vollen und wahren Sinne des Evangeliums abweichen, wie es hier geſchieht, das dürfte von dem heil. Geiſt inſpirirten Apoſteln und Propheten nicht begegnen. Wollte aber der Irvingismus behaupten, daß wir in dem, was wir von dem Verhältniß des Ethiſchen und Dynamiſchen im Chriſtenthum geſagt haben, den Sinn des Evangeliums nicht getroffen, ſondern daß die Schrift vielmehr die Auffaſſung des Irvingismus begründe und wider uns ſey, ſo fiele es nicht ſchwer, hiervon das Gegentheil zu beweiſen. Die Schrift weiß in keinem Puncte von der Macht etwas in der Art, wie der Irvingismus ſie betont. Fragen wir nach dem göttlichen Motiv der Sendung Jeſu, ſo iſt es nicht die Allmacht, ſondern die Liebe, die Gott bewogen hat, ſeinen

eingeborenen Sohn zu geben; fragen wir nach dem letzten Ziel der göttlichen Offenbarung, ſo iſt es wieder nicht die Erweiſung ſeiner Allmacht, ſondern ſeine Ehre, auf deren Verherrlichung Alles hinausläuft, oder das Lob ſeiner herrlichen Gnade, deren Reichthum wir die Erlöſung verdanken; forſchen wir aber darnach, wozu für Chriſtum ſelbſt das Werk ſeines irdiſchen Lebens ausgeſchlagen, ſo nennt er ſelbſt nicht etwa den Beſitz der Macht, ſondern ſeine δόξα, ſeine Verherrlichung, als das, was er von dem Vater erbittet und was er erlangen wird, wenn er zum Vater gegangen iſt, und worunter er viel mehr begreift, als was der Irvingismus unter ſeiner „Macht" verſteht. Fragen wir endlich, wovon die Schrift an ſo vielen Orten ſpricht, wenn ſie die Früchte des Evangeliums für die Gläubigen nennt, ſo iſt es entfernt nicht die Macht, auf welche ſie hinweiſt, ſo ſind es nicht einmal die Gaben, auf die ſie einen beſonderen Werth legt, ſondern ſo iſt es Alles in Allem die Heiligung, die ſie ebenſo als die Frucht bezeichnet, die der Gläubige dem Herrn und ſeiner Nachfolge verdanke, wie ſie dieſelbe als das Ziel hinſtellt, nach dem der Chriſt ſtets zu ringen habe. Wer aber dergleichen leugnen wollte, den würde jedes Blatt der Schrift, den würde der ganze Geiſt des Evangeliums Lügen ſtrafen.

Ein zweiter Grundmangel des Irvingismus, deſſen wir ihn angeklagt, war ſeine Verkennung des Weſens der Sünde. Wir haben davon ſchon in Kurzem zwei Beweiſe erwähnt. Wer an eine vollkommene Heiligkeit des Menſchen ſchon im Dieſſeits glaubt, und wer trotz aller und der größten ſündhaften Anfechtung dennoch ſündloſe Reinheit der Seele behauptet und die Sünde wie etwas Materielles durch Macht des heil. Geiſtes für ſpurlos entfernbar hält, von dem müſſen wir behaupten, daß er hinſichtlich des Weſens der Sünde in einem bedenklichen Irrthum befindlich iſt. Ueber das Weſen und den Grund dieſes Irrthums gibt aber am meiſten Charakter und Leben Irving's ſelbſt Aufſchluß. Sein Bio-

Digitized by Google

graph ſagt von ihm, bei ſeinen Predigten ſey Irving's Streben meiſtens darauf hinausgegangen, den Menſchen von ſeiner hohen Würde und Gottähnlichkeit zu überzeugen, und rühmt von ihm, er habe eine vollkommene Macht beſeſſen über ſich ſelbſt, d. h. über ſeine ſinnliche Natur, welche aller Anſtrengungen fähig und zu jedem Opfer bereit geweſen, wenn es gegolten, einen gewiſſen Zweck zu erreichen und gewiſſe Plane durchzuſetzen. Dieß, zuſammengenommen mit dem, was wir bereits von Irving erwähnt, gibt einen ſehr deutlichen Wink. Irving war hochmüthig und legte alles Gewicht darauf, in ſeinem Wandel frei von der Sünde zu erſcheinen, indem er meinte, daß er dann auch wirklich frei von der Sünde ſey. Der unerkannte Hochmuth betrog ihn und ſpiegelte ihm in pelagianiſcher Weiſe vor, die Sünde ſey nur ein vereinzeltes, jeweiliges Abweichen vom Pfade der Tugend, ein wechſelndes Nichtvollbringen des göttlichen Willens, zwiſchen dem in unbeſchadeter Reinheit auch das Vollbringen eintrete, ſo daß es nur gelte, das letztere zu dem allein herrſchenden zu machen. Und dieſer Pelagianismus iſt die charakteriſtiſche Sünde der ganzen Secte geworden, aus der eine Menge Aeußerungen derſelben ihre Erklärung finden [a]), wie ſie hinwiederum denſelben beſtätigen [b]).

Und ſomit hätten wir zwei Hauptpuncte ausgeſprochen und hinlänglich belegt, die, indem ſie zwei Grundverfehlungen des Irvingismus bezeichnen, zugleich der Art ſind, daß ſie

a) Der Pelagianismus Irving's iſt noch näher nachgewieſen in der Ev. K.-Z. (Jahrg. 1839. Nr. 98 f.) in dem Aufſatz: Eduard Irving, nach der Schrift: „Bruchſtücke rc. von Mich. Hohl" (ohne Zweifel von dem Herausgeber ſelbſt).

b) Wir müſſen wenigſtens in einer Anmerkung darauf hinweiſen, daß die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben in keinem beſonders großen Anſehen bei der Secte ſteht. Der evangeliſchen Kirche wird der große Ton, den ſie darauf legt, ausdrücklich zum Vorwurf gemacht. Andere mündliche Notizen, die hierher gehören, unterdrücke ich.

in völlig entſcheidender und auch poſitiver Weiſe das ganze Weſen der Secte charakteriſiren. Die Bemerkungen, die wir ſonſt noch an derſelben machen, erklären ſich aus dieſen zwei Puncten alle. Führen wir dieß nur mit Wenigem aus.

Worauf wir bereits aufmerkſam gemacht und was auf den erſten Blick dem Beobachter auffällt, das iſt der Formalismus der Secte in der Anordnung ihres Kirchenthums und die damit zuſammenhängende ſtrenge Gliederung und Unterordnung ihrer kirchlichen Beamten. Auf beides wird ein großer Werth gelegt. Beides aber fällt auf die dynamiſche Seite des Chriſtenthums, denn beides iſt Mittel der Machtäußerung, die ſich auf dieſe Weiſe zu geeigneter Ausführung bringt. Waltete, wie dieß nicht der Fall iſt, das Ethiſche mehr vor, ſo würde Form und Unterordnung minder ſtreng und für alle Fälle beſtimmt ſeyn, da das Ethiſche vermöge ſeiner Innerlichkeit und Mannichfaltigkeit ſolcher bindenden, ins Einzelne gehenden Vorausbeſtimmtheit widerſtrebt und ſich vielmehr auf dem Gebiete der Freiheit und Individualität bewegt, auf dem es zwar auch eine Ordnung, nur keine mechaniſche, keine der bloßen Aeußerlichkeit, oder die nur auf ſich ſelbſt gerichtet iſt, keine bloße Formel gibt, wie dieß bei dem Irvingismus allerdings in mehr als einem Puncte der Fall iſt [a]).

---

[a]) Eine ſolche Formel iſt es unter Anderm, wenn derſelbe Inhalt, der durch den Mund der Propheten als „Offenbarung" verkündet wird, durch den Mund der Apoſtel als „Lehre" an die Gemeinde kommt; wenn nicht den Apoſteln, ſondern nur den Evangeliſten verſtattet wird, zum Eintritt in die Secte einzuladen; wenn die irvingiſtiſchen Emiſſäre bei amtlichen Gängen immer zu zwei erſcheinen müſſen; wenn, was in der amtlichen Verſammlung zur Berathung kommt, zuerſt von fünf dazu beſtimmten Apoſteln grundſatzmäßig muß erörtert werden, um ſodann ſechzig Evangeliſten (oder Aelteſten, je nachdem der Fall) zur Beſprechung übergeben zu werden, deren Reſultat von fünf Evangeliſten (oder ſieben Engeln) zuſammengefaßt wird, um ſodann, wo möglich, eine Aeußerung der ſieben ordinirten Propheten zu ver-

Digitized by Google

Eine andere grell in die Augen fallende Eigenheit, die mit der eben genannten zuſammenhängt, iſt der unevangeliſche Anſchluß des Irvingismus an das alte Teſtament. Nicht nur, daß er einen großen Theil ſeiner Beweiſe aus demſelben entlehnt, worauf wir ſpäter noch kommen werden, ſondern er hält überhaupt altteſtamentliche Einrichtungen, entweder ganz buchſtäblich, wie die Entrichtung des Zehntens an die Diener des Cultus, die er ganz in ſeine Gemeinden herübergenommen hat, oder in der Weiſe eines genauen Muſters, wie die Einrichtung der Stiftshütte, für maßgebend für die chriſtliche Kirche. Er ſinkt alſo auf einen in der evangeliſchen Kirche weſentlich überwundenen Standpunct zurück. Denn wenn auch die evangeliſche Kirche keineswegs ihrem Princip nach diejenige Zurückſtellung des alten Teſtaments in ſich ſchließt, die demſelben, meiſt mit Berufung auf den Vorgang Schleiermacher's, von Anhängern der modernen Theologie widerfahren iſt, ſo geſchieht es doch von der genannten Theologie ganz im evangeliſchen Sinne, wenn man auf die einſchneidende und principielle Bedeutung hinweiſt, die es für die Sache des Reiches Gottes im N. T. hat, daß der ſie geſtaltende und beſeelende Mittelpunct in dem Gottmenſchen perſönlich in die Geſchichte des Geſchlechts eingetreten iſt. Von nun an iſt nicht bloß, wie die Zeit, ſo die Verheißung erfüllt, ſondern auch, was ferner zum Reiche Gottes Gehöriges geſchieht, nicht das bloße, wenn ſchon geiſtliche, Ab- und Gegenbild des altteſtamentlichen Inhaltes, ſondern eine auf anderem und ſelbſtändigem Grund und Boden erwachſende Neugeſtaltung. Wer dieß verkennt, wer, wie der Irvingismus, allein in dem A. T. Grund und Norm für Einrichtungen in der Kirche des N. T. findet und aus

anlaſſen, worauf endlich die Apoſtel die Sache ſchließlich überlegen, dann der Verſammlung die Grundſätze, nach denen entſchieden worden, durch ſieben aus ihrer Mitte, und ganz zuletzt durch ihren Primas (ihre „Säule") dieſen Entſcheid ſelbſt bekannt machen laſſen, und Aehnliches der Art mehr.

jenem in dieſe herübernimmt, der kann dieß nur thun, wenn ſein Auge vorherrſchend auf das Moment der ſachlichen Anordnung, des Maßes und der Geſetzlichkeit gerichtet iſt, deren im A. T. der Natur der Sache nach vorzugsweiſe Rechnung getragen iſt, die aber wieder nur auf die dynamiſche Seite im Chriſtenthum fallen, aus deren Betonung ſich daher jene Sympathie auch hinlänglich erklärt.

Nicht minder wichtig als dieſe Bemerkungen für die Charakteriſtik des Irvingismus iſt die Ausführung deſſen, was unter ſeinen Händen folgerichtig aus dem Chriſtenthum wird. Vor Allem iſt dieß zu betrachten in Beziehung auf Chriſtum ſelbſt entſcheidend.

Chriſtus, der Herr, der Grund- und Eckſtein des Reiches Gottes auf Erden und im Himmel, hat durch und in der That ſeines Lebens das Werk, das er vollbracht, ſo ganz auf ſich und ſeine Perſon geſtellt, daß er ſelbſt mit einfachen Worten bezeugt: „Ohne mich könnt ihr nichts thun." Chriſtus, der Auferſtandene und zur Rechten Gottes Erhöhete, der von nun an Himmel und Erde erfüllt und den Seinen allenthalben nahe iſt, iſt damit zugleich die Bürgſchaft der ſtetigen und ewigen Dauer deſſen, was er hienieden gewirkt und geſtiftet hat. So wahr und wirklich Chriſtus iſt, ſo wahr und wirklich iſt auch das Werk ſeines Lebens; ſo wahr und wirklich aber ſein Werk hienieden beſteht, ſo wahr und wirklich iſt auch Chriſtus bei dieſem Werke, das unzertrennlich mit Ihm, und mit dem Er unzertrennlich verbunden iſt, ſo daß, wo Chriſtus iſt, da auch ſein Werk, die Kirche oder ſelige Menſchen in Gemeinſchaft mit ihm, und wo ſein Werk, die Kirche, da auch immer Chriſtus iſt. Von dieſem Allen nun behauptet der Irvingismus ungefähr das Gegentheil. Die Kirche hat nach ihm ihr urſprüngliches Weſen eingebüßt, ſie beſteht eigentlich gar nicht mehr, ſondern an ihrer Statt nur ein „Babel", nur „Synagogen des Antichriſts." Chriſtus hat alſo in ſich und der That ſeines Lebens keineswegs die unverſiegbare, nicht zu hemmende, immer reichlich ſtrömende Quelle ſeines Werkes:

er hat die Welt nicht wirklich und vollſtändig überwunden, ſondern die Welt iſt auf lange Zeit wieder Herr über ihn, das Ziel und Werk ſeines Lebens, geworden, ſo daß beide wie aus Welt und Geſchichte verdrängt erſcheinen. Chriſtus iſt wirklich bisher weder „bei" uns, noch „bei" ſeinem Werke geweſen. Denn er hat, nach der Argumentation des Irvingismus, zwar geſagt, er werde bei uns ſeyn alle Tage bis an der Welt Ende; aber er hat, wie der Irvingismus zu bedenken gibt, vorauf auch geſagt, daß wir ſollten gelehrt ſeyn zu halten Alles, was er uns befohlen habe; er hat alſo im Sinne des Irvingismus jenes Bei-uns-ſeyn gebunden an dieſes Halten aller ſeiner Gebote, von dem aber die Chriſtenheit alsbald weit abgewichen iſt. Chriſtus hat nur bei uns ſeyn wollen in ſeinen Ordnungen, in den Ordnungen ſeiner Kirche. Denn er ſelbſt iſt „im Himmel, von wo er auf Erden ſeine Obergewalt und Oberaufſicht und ſein Amt der Mittheilung des lebendig machenden Geiſtes an alle Glieder der allgemeinen Kirche durch Apoſtel ausübt." Seitdem nun jene Ordnungen aufgehört haben, ja ſeitdem „die jetzigen Kirchen durch ihre Geſetze verbunden ſind, den Geiſt dämpfen zu müſſen," hat auch Chriſtus aufgehört, bei uns zu ſeyn, ſchweigt ſein Mund. Chriſtus iſt mithin, nach der Lehre des Irvingismus, nur ſehr unvollkommen der, welchem alle Gewalt gegeben iſt im Himmel und auf Erden; denn trotz dieſer Gewalt hat ſein Werk bisher einen heilloſen Schaden erlitten. Chriſtus iſt nicht der, an dem der Fürſt der Welt hinfort nichts mehr hat, der die Macht der Sünde gebrochen und Leben und unvergängliches Weſen an das Licht gebracht hat; denn die Sünde und durch ſie der Fürſt dieſer Welt hat ſein Werk unterbrochen und damit wenigſtens zu einem zeitlich vergänglichen gemacht. Chriſtus und ſein volles Wirken iſt ferner bedingt durch Etwas, was nicht er ſelbſt iſt und was er auch ins Daſeyn zu ſetzen nicht die ununterbrochene Macht hat, durch das nämlich, was der Irvingismus „die Kirche" nennt. Dieſe ſteht in gewiſſem Betracht

über Chriſto, wenn der Irvingismus dieß auch mildert, indem er ausdrücklich ſagt, „Chriſtus wolle nichts ohne die Kirche ausrichten". Chriſti Perſon, Amt und Werk erſcheint alſo herabgedrückt zu Gunſten einer Anſtalt, d. h. eines Inbegriffs von Anordnungen, Einrichtungen, Aemtern und Thätigkeiten, die theils rein ſachlicher und äußerlicher Natur ſind, theils gedacht werden nur von Seiten ihres dynamiſchen Momentes; und damit, mit dieſer Herabſetzung Chriſti, ſtimmt es dann ganz, wenn um ſo höher hinaufgeſetzt wird der Chriſt, von dem ausdrücklich verlangt wird, daß er Chriſto in allen Stücken ganz gleich ſeyn ſolle, ja dem von Irving noch eine Gabe mehr, nämlich die Gabe des Zungenredens, beigelegt wird, als die Chriſtus nicht beſeſſen habe.

Was nun damit aus dem Chriſtenthum wird, iſt leicht zu ſagen. Vor Allem verräth es der Irvingismus auch ſonſt in ausdrücklichen Aeußerungen, daß ihm die Hauptſache darin keineswegs das Heil, die Erlöſung, Verſöhnung, die Wiedergeburt und Vereinigung des Menſchen mit Gott iſt. Denn das Einwohnen des göttlichen Geſetzes in den Herzen der Gläubigen iſt nicht das Ausreichende, es gehört die Kirche dazu; wiedergeborene Menſchen hat es ferner nach des Irvingismus ausdrücklichem Zugeſtändniß auch in der Zeit der gründlich und weſentlich verfallenen, eigentlich gar nicht beſtehenden Kirche gegeben. Die Errichtung und der Beſtand der Kirche, als einer ſo und ſo geordneten Anſtalt zur Offenbarung der göttlichen Macht, iſt aber nach der Behauptung des Irvingismus der Hauptinhalt des in der Sendung Chriſti bethätigten göttlichen Willens geweſen, der Hauptzweck iſt alſo bisher verfehlt, dabei aber doch das andere Ziel, ſündige Menſchen zu dem neuen Leben in Chriſto wiederzugebären, einigermaßen erreicht worden, mithin dieſer letztere Erfolg von dem Irvingismus offenbar als ein untergeordneter bezeichnet. Und darauf deutet denn auch ganz der geringe Ton, der, wie wir geſehen haben, auf die

Heilsthat Chriſti, auf den Inhalt und Erfolg ſeines hienieden in lehrendem und leidendem Thun vollbrachten und in blutigem Tod geendeten Lebens gelegt wird. Wenn es nämlich durch dieſe That Chriſto nicht gelungen iſt, die ſeinem Werk auf Erden nothwendige Geſtalt unvergänglich zu begründen und zu befeſtigen, ſondern nur gelungen iſt, einzelne Seelen zu erlöſen und zu beſeligen, ſo iſt das Letztere, als das Leichtere, zugleich das minder Wichtige. Und daſſelbe erhellt ferner noch aus einer andern Bemerkung, die zugleich darthut, inwiefern es dem Irvingismus nahe liegt, ſich den Act der Erlöſung und Verſöhnung, und was hiermit zuſammenhängt, im Chriſtenthum als das Leichtere und Untergeordnetere zu denken. Wir haben gehört, wie ſich der Irvingismus das Weſen der Sünde vorſtellt. Sie iſt ihm etwas nur als ſinnliche Erſcheinung, als zu Tag tretende That Wirkliches; ſo lange ſie nur erſt im Inneren des Menſchen wirkt, als Reiz und Anfechtung, ja als Luſt und Begierde, beſteht ſie für ihn noch nicht. Das Höchſte, was ſomit der Irvingismus als Aufgabe des in der Heiligung begriffenen Menſchen kennt, iſt die Niederhaltung des Ausbruchs der Sünde auf dem Gebiete der äußeren Erſcheinung. Dieſe wurde Chriſto möglich durch die Einwohnung des heil. Geiſtes, der ihn mit der Macht Gottes bekleidete. Dieſe ſoll uns möglich werden durch die gleiche Einwirkung des heiligen Geiſtes auf uns, den uns Chriſtus geſandt hat und hat ſenden können, weil ihm Gott um ſeines Gehorſams und ſeines heiligen Lebens willen dieſe Macht gegeben hat. Was alſo Chriſtus hienieden geleiſtet und wodurch er erlöſend gewirkt hat, das iſt erſtens die Darſtellung ſeiner, als eines trotz aller ſündhaften Anfechtung ſündloſen und heiligen Menſchen, eine Darſtellung, die, wie der Irvingismus ausdrücklich bemerkt, uns zeigt, daß ein ſolches vollkommen heiliges Leben hienieden möglich iſt, und zum Andern jene ihm verliehene Sendung des heil. Geiſtes. Und was unſererſeits die Aneignung dieſer Erlö-

ſung, die dem Irvingismus mit der von ihm geforderten Heiligkeit zuſammenfällt, betrifft, ſo beſteht ſie in nichts Anderem, als in der Fertigkeit oder eigentlich nur Willigkeit, unter der Einwirkung des heiligen Geiſtes dem ſündhaften Trieb zu widerſtehen, oder genauer noch, den Willen Gottes trotz den entgegenſtehenden Schwierigkeiten in jedem Falle einer ſinnlichen Handlung vollkommen zur Erſcheinung zu bringen. Daß dieß nun, wenn man ſo das Gebiet des ſittlichen Handelns auf die Oberfläche der äußeren Erſcheinung verlegt und Sünde im Inneren nicht kennt, eine verhältnißmäßig leichte Aufgabe, und die Erlöſung damit das Geringere im Chriſtenthum wird, liegt auf der Hand, zumal wenn man dieſen Punct noch näher betrachtet. Die Erlöſung von der Sünde oder die jedesmalige Fähigkeit, dem ſündhaften Anreiz entgegen und ihn unterdrückend dem Willen Gottes gemäß zu handeln, iſt nämlich nach der dargeſtellten Lehre des Irvingismus eigentlich Sache der bloßen Macht des dem Gläubigen einwohnenden heiligen Geiſtes, welcher der Chriſt im Grunde nur freien Spielraum zu laſſen oder zu machen braucht — ganz angemeſſen dem dargelegten allgemeinen Charakter der Secte.

Hiermit in innerer Verbindung ſteht eine weitere Bemerkung, zu der betreffende Aeußerungen des Irvingismus, wie auch bei noch anderen Puncten, wohl wider ſein eigenes entwickeltes Bewußtſeyn, die Veranlaſſung geben. Der Irvingismus hält den Grundſatz von der Rechtfertigung aus dem Glauben nicht in den gebührenden Ehren, ja er iſt in dieſem Puncte geradezu unevangeliſch. Wenn, wie wir oben gehört, geſagt wird, daß Chriſti Bei-uns-ſeyn von ihm ſelbſt abhängig gemacht werde von dem vorausgehenden Halten alles deſſen, was er uns befohlen, ſo iſt damit das durch jenen Beiſtand Chriſti bedingte Heil mit all' dem, was es einſchließt, gebunden an menſchliche Würdigkeit, ſtatt daß vielmehr Heil und Gnade jedem Menſchen nur zu Theil werden ohne, ja wider ſein Verdienſt. Und dieß ſtellt ſich

eben ſo deutlich heraus aus dem, was der Irvingismus über die Urſache des Verfalls der Kirche und das Aufhören der Aemter und Gaben behauptet. Wie beſtimmte Aeußerungen beſagen, ſoll es die Geringſchätzung, mit der man die Apoſtel behandelt habe, ſollen es überhaupt die Sünden der erſten Gemeinden geweſen ſeyn, von denen die Schrift ſelbſt Zeugniß gibt, die Gott bewogen hätten, der Kirche jenen wichtigen Beſitz zu entziehen. Wieder wird alſo auch hier das, was der Irvingismus ſelbſt als Gottes höchſte Gabe preiſt, deren die Menſchheit bedarf, um die ihm allein wohlgefällige Gemeinſchaft der Kirche zu bilden, in ſeinem Daſeyn abhängig gemacht von dem Verhalten des Menſchen, während doch durch das Vorhandenſeyn jener Gabe und ihres Erfolgs die Menſchheit erſt zu einer gottgefälligen hergeſtellt werden ſoll und kann. Hiergegen wird freilich der Irvingismus eine Bemerkung bei der Hand haben. Er kennt eine weſentlich zwiefache Stufe des frommen Verhaltens. Auf der erſten kann man fromm und dennoch in Beziehung auf ihn noch recht unfromm ſeyn. Man kann nämlich auch außerhalb des Irvingismus — wir ſchließen: ſo gut, als in den Zeiten der kirchlichen Verderbniß, von denen es der Irvingismus ausdrücklich ſagt, — in gewiſſem Maße die Gnade der Sacramente empfangen haben und wiedergeboren ſeyn; aber dieß reicht nach ſeiner Meinung nicht aus, wenn es auch die nothwendige Vorbedingung bildet. Es muß noch die Erkenntniß hinzukommen, daß es der jetzigen Chriſtenheit an derjenigen Vollendung fehlt, die ihr nur durch die Apoſtel zu Theil werden kann. Und dieſe Erkenntniß nun, welche das die Wiedereinſetzung des Apoſtolats unſererſeits bedingende Verhalten erzeugt, wird der Irvingismus ſagen, ſey nur, gleich der Sündenerkenntniß etwas Negatives und ſchließe keinerlei verdienſtliches Wohlverhalten unſererſeits ein, ſondern treibe nur zu Gebet und Flehen um gnädige Wiedererſtattung der entzogenen Gaben. Allein, wie ſchon bemerkt iſt, jene negative Bedingung hat

denn doch ſchon ein poſitiv frommes Verhalten, den frommen Blick nämlich für den Schaden der Kirche und für ihren eigentlichen, dem Willen Gottes gemäßen Zuſtand, vor ſich, wie denn daher auch die irvingiſtiſchen Emiſſäre ſich allenthalben nur an bereits gläubige Glieder der Chriſtenheit mit ihren Lehren zu wenden pflegen. Und es iſt darum dennoch der Fall, daß die irvingiſtiſche Theorie von dem Verfall und der Wiederherſtellung der Kirche und ihrer Ordnungen auf ein weſentlich unevangeliſches, vielmehr pelagianiſches Element deutet.

Der Irvingismus ſieht den letzten Zweck des Chriſtenthums nicht in der Stiftung der Erlöſung und Verſöhnung des Menſchen mit Gott. Sein Standpunct iſt ein darüber hinaus liegender. Er faßt den Willen Gottes als gerichtet auf die Gründung der Kirche als eines herrlichen Werkzeuges zur Offenbarung ſeiner Macht und Herrlichkeit an und in der Schöpfung. Dieſe Kirche iſt ihm Alles; ihr Weſen erfüllt ihn ganz und gar. Dieſe Kirche aber iſt ihm ein Inſtitut, ein glänzendes Bauwerk, in welchem Alles auf das genaueſte durch Gottes Mund vorgeſchrieben, die ſorgfältigſte, ins Einzelſte gehende, auch in keinem Theilchen jemals veränderliche geſetzliche Ordnung und Einrichtung aller Theile beſteht. Nur wenn ſie ſo iſt, iſt ſie ihrem Weſen, Plan und Abſicht Gottes gemäß; nur dieſe Kirche wirkt, was ſie wirken ſoll; aber dieſe Kirche wirkt auch Alles, das Erhabenſte, was nur der Gottheit würdig iſt und dem Menſchen jemals widerfahren kann. Begreiflich, daß dem Irvingismus über dieſem Ideal alles Andere in den Hintergrund tritt; begreiflich, daß ein ſolches Ideal planvoller Anordnung und großartiger Ausführung in Dingen und Perſonen den Sinn auf unevangeliſche Weiſe berückt und in derjenigen Aeußerlichkeit der Betrachtung und des religiöſen Bewußtſeyns befangen hält, die wir als das eigenthümliche Gepräge des Irvingismus kennen gelernt haben.

Der Irvingismus iſt eine Schwärmerei, deren Entſte-

bung und Ausbreitung in unſerer Zeit man ſich ſehr wohl erklären kann. Extreme berühren ſich; ein Gegenſatz ruft dem anderen. Der natürliche Gegenſatz des Irvingismus aber iſt in unſeren Tagen die herrſchende Unkirchlichkeit einerſeits, wie andererſeits der an die Stelle des Glaubens und ſeiner religiöſen Innigkeit getretene Moralismus und weiterhin die bloß ethiſche und bloß ſubjective Speculation des Unglaubens, die beide den Irvingismus zu dem Gegentheil, zu überſpannter, unevangeliſcher Kirchlichkeit und ſtarrer, ins bloß Dynamiſche überſchlagender Betonung der religiöſen Objectivität und Realität, getrieben haben. Daß er damit Anklang gefunden, auch in Deutſchland, der Heimath theologiſcher Speculation und evangeliſcher Nüchternheit, iſt darum dennoch natürlich, zumal er ſich gehütet hat, unter uns ſogleich in ſeiner Nacktheit aufzutreten, und einen theologiſchen Vorredner gewonnen hat, deſſen Talent und Gelehrſamkeit Vielen imponiren mußte. Was der Irvingismus Wahres hat, darauf haben wir oben ſchon hingewieſen. Fügen wir nun hier noch hinzu, daß ſeine Emiſſäre eine große Kenntniß der Schrift beſitzen und ihre Behauptungen oft ſehr ſcheinbar durch dieſelbe zu ſtützen wiſſen, und denken wir an die ganze Art ſeiner Anſchauung und Beweisführung, welche die, der Zeit ſo geläufige, der abſtracten Reflexion iſt: ſo können wir es begreifen, daß in der That Manche verſucht werden konnten, einen Augenblick zu meinen, der Irvingismus gewähre wirklich das, was man bisher ſchmerzlich vermißt habe. Aber ſtatt in ſich, den eigenen Sünden und deren Verbeſſerung, haben es dieſe außer ſich, in dem Mangel und der dieſen ergänzenden Wiederherſtellung von Mitteln, Ordnungen, Aemtern und Gaben, geſucht und ſomit auf Dinge gebaut, die wohl gut ſind und auch erſcheinen, wenn das Leben ſie fordert und hervorbringt, die aber nimmer, wenn ſie auch die ausgezeichnetſten wären, das Leben des Chriſtenthums eher zu erzeugen im Stande ſind, als dieß der allezeit nahe Chriſtus durch Wort und

Sacrament bisher unter uns gethan hat. Der Sturm der jüngſten Ereigniſſe, der nun zwar recht eigentlich den Irvingismus und ſeine düſteren Prophezeihungen zu beſtätigen ſcheint und ihm darum leicht noch mehr Anhänger zuführen möchte, wird hoffentlich dennoch in ſeinem Verlauf die Illuſionen ganz zerſtören, die vielleicht hier und da auch unter uns noch beſtehen. Es wird ſich zeigen, daß nicht der Irvingismus und ſeine vorgeblichen Apoſtel und Propheten die kirchlichen und religiöſen Dinge wieder in Bahn zu ſtellen die Macht haben, ſondern daß dieß nur geſchieht, indem und wenn unter der Führung Gottes evangeliſcher Glaube und evangeliſche Zucht die Herzen wieder ergreifen und die ſo ergriffenen und lebendigen Herzen die Bauſteine werden zu einem neuen, auf den Fels Chriſtus gegründeten Haus Gottes.

Den Irvingismus in der Geſtalt, in der er ſich uns bietet, haben wir als unevangeliſchen Trug und Schwärmerei bezeichnen müſſen. Daß er alſo auch keinen Grund in der Schrift haben kann, verſteht ſich im voraus. Aber er behauptet, dieſen Grund zu haben, und führt namentlich eine Anzahl von Stellen auf, die für die Nothwendigkeit ſeiner kirchlichen Ordnungen, ſowie im Allgemeinen für eine in dieſem Sinne verheißene Erneuerung der chriſtlichen Kirche ſprechen ſollen. Dieſe Stellen könnten richtig aufgefaßt, und nur der Irvingismus noch nicht ihre wahre Erfüllung ſeyn. Es iſt alſo zur letzten Widerlegung des Irvingismus nicht unwichtig, mit ein paar Worten auch auf dieſe Seite deſſelben einzugehen und zu zeigen, daß er auch hier nicht weniger im Irrthum befangen iſt, als hinſichtlich ſeines ganzen übrigen Beſtandes.

Am wichtigſten iſt die Behauptung, daß das vierfache Amt der Apoſtel, Propheten, Evangeliſten, Hirten und Lehrer (die beiden letzteren Bezeichnungen in Eins gefaßt), in

der Schrift ſelbſt als ein ſolches bezeichnet werde, das die Beſtimmung gehabt habe, in der Kirche nie zu erlöſchen, ſondern fortwährend beſetzt zu bleiben, bis die Kirche ihre letzte Vollendung erreicht habe (die ſie, ſchließt der Irvingismus, darum auch nicht erreichen kann, bis ſie jenes Amtes in ſeiner ganzen urſprünglichen Geſtalt wieder theilhaftig geworden iſt). Dieß lehre ganz deutlich der Apoſtel Paulus in Epheſ. 4, 11 ff. und 1 Kor. 12, 27 ff. Und außerdem werde darauf hingedeutet durch viele vorbildliche Umſtände und Einrichtungen des alten Teſtaments. Prüfen wir mit Wenigem die Richtigkeit dieſer Behauptung.

In der Hauptſtelle (Epheſ. 4.) ruht der Nerv des Beweiſes auf der logiſchen Formalität, mit der Wort und Gedanke eines Theils derſelben gehandhabt wird. „Gott hat die dort bezeichneten vier Aemter eingeſetzt zum Bau des Leibes Chriſti, bis dieſer Bau vollendet iſt. In Gottes Abſicht lag alſo die ununterbrochene Dauer des vierfachen Amtes bis zur Vollendung der Kirche." Von Seiten dieſer formellen Strenge der Betonung wird alſo auch am erſten der Beweisführung beizukommen ſeyn. Hierbei iſt aber anzumerken 1) die Bezeichnung des vierfachen Amtes, welche für das vierte Amt durch einen doppelten Ausdruck (*τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους*) geſchieht, von denen der erſte, bildlich, wie er iſt, jedenfalls auch eine Seite des Amtes der Apoſtel beſchreibt, zu deren Einem der Herr ausdrücklich ſagt: *ποίμαινε τὰ πρόβατά μου*; 2) der Aoriſt *ἔδωκε*, der, da er nicht auf die Dauer hinweiſt, mindeſtens ungenau ſtatt des Perfectums ſtünde; 3) der Conj. aor. *καταντήσωμεν*, an deſſen Stelle man ebenfalls ein beſtimmteres Tempus erwarten dürfte, wenn der von dem Irvingismus untergeſchobene Gedanke ausgeſprochen werden ſollte; 4) endlich die in den V. 14. 15. 16. enthaltene nähere Ausführung. Die drei erſten Puncte zeigen aber wenigſtens ſo viel, daß, wenn Wort und Sinn des Apoſtels gepreßt würde, eben ſo viel Grund vorhanden wäre gegen, als für die ir-

vingiſtiſche Meinung. Der vierte Punct aber erklärt gänzlich des Apoſtels eigentlichen Gedanken. Die Gläubigen ſollen, ſicher vor Verführung, feſt ſeyn in ihrer Erkenntniß, um auf dieſem Wege zu wachſen zu einem wohlgegliederten, in allen ſeinen Theilen energiſchen Leibe Chriſti, und dazu, damit dieß auf die der Sache angemeſſene und geſicherte Weiſe geſchehe, hat der Herr die Aemter eingeſetzt, und zwar verſchiedene, da es im Reiche Gottes verſchiedene Zweige der daſſelbe pflanzenden und ausbreitenden Thätigkeit gibt. Was alſo der Apoſtel hier erklären will, das iſt die Bedeutung des Amtes gegenüber der Gemeinde, die zwar in all' ihren Gliedern feſt im Glauben und in der Erkenntniß und thätig in der Liebe (*ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ*) und ſomit ganz Leben ſeyn ſoll (*κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους*), aber, damit ſie dieß ſey, der dieſes Leben pflanzenden und pflegenden Organe bedürfe, und zwar (V. 13.) ſo lange bedürfe, bis ſie etwa zum vollen Maße Chriſti herangewachſen ſey. (Wann dieß geſchehen ſey, deutet der Apoſtel nicht an; daß er es aber in dieſem Aeon nicht erwartet, geht aus anderen Aeußerungen hervor.) Es iſt alſo ſchließlich das Amt überhaupt, von dem der Apoſtel redet, und es berechtigt nichts, anzunehmen, es komme ihm darauf an, alle die einzelnen Aemter aufzuzählen, die in der Gemeinde beſtehen müßten. Vielmehr erhellt von dem Letzteren das Gegentheil auch daraus, daß er das Amt der Epiſkopen und Diakonen mit Stillſchweigen übergeht, während doch beide Aemter von den Apoſteln ſelbſt eingeſetzt worden waren und das erſtere, zwar unter den Begriff des *ποιμὴν* fallend, doch bei der unterſtellten Abſicht des Apoſtels der ausdrücklichen Nennung bedurft hätte, indem *ποιμὴν* nirgends gebräuchlicher Amtsname war. Völlig klar aber wird jenes als der Sinn unſerer Stelle und die Meinung des Apoſtels durch die Vergleichung der anderen von dem Irvingismus angezogenen Stelle (1 Kor. 12.). Dort iſt es ganz deutlich nur der innere unterſchiedliche Organismus der Gemeinde, den

der Apoſtel beſchreiben will. „Ihr ſeyd,“ ſagt er (V. 27.), „der Leib Chriſti“ (καὶ μέλη ἐκ μέρους = ex parte) „und Glieder, ein Jeglicher nach ſeinem Theil.“ Und nun nennt er die verſchiedenen Functionen der Apoſtel, Propheten, Lehrer, Wunderthäter u. ſ. w., und macht durch eine Frage deutlich, daß jede von dieſen in der Gemeinde ihre eigenthümliche Stellung habe, durch die ſie ſich von den anderen unterſcheide und je an ihrem Theil zur Erbauung der Gemeinde beitrage. Und hierbei nennt er, was wohl zu bemerken iſt, 1) von den vier Aemtern des Irvingismus nur drei und 2) neben dieſen Aemtern in unmittelbarem Fortgang der Rede Gaben, die an kein Amt gebunden waren, ſondern Jedem in der Gemeinde zu Theil werden konnten, zum deutlichen Beweis, daß er jene Aemter, ohne deßhalb ihre Stellung zu einer gleichgültigen zu machen, doch keineswegs für einen weſentlicheren Theil der Gemeinde anſehe, als jede andere in derſelben befindliche Aeußerung des Geiſtes Chriſti. Darum aber, weil der Apoſtel vorher (V. 15 ff.) von Fuß, Hand, Ohr und Auge geſprochen hat, wie das der Irvingismus thut, zu meinen, er habe damit die vier Aemter bezeichnet und auf ihre weſentliche, den Leib eigentlich bildende und werkzeugliche Stellung hinweiſen wollen, iſt allzu willkürlich, als daß es noch einer beſonderen Widerlegung bedürfte. — Wie mit dieſen neuteſtamentlichen ſteht es aber auch mit den Beweiſen des Irvingismus aus dem alten Teſtament. Die vier Säulen zwiſchen dem Heiligen und Allerheiligſten, die vier Ströme in Eden, die vier Thiere im Heſekiel und andere dergleichen Vierfachheiten im alten Teſtament für beweiſende Vorbilder des vierfachen Amtes zu erklären, das iſt theils Sache des oben ſchon gerügten, verkehrten altteſtamentlichen Standpunctes, theils ſpielende Willkür. Wenn für irgend ein Neuteſtamentliches eine Anweiſung im alten Teſtament nicht zu finden iſt, ſo iſt es gewiß die des neuteſtamentlichen Amtes in ſeiner näheren Beſtimmtheit, indem dieſe mit dem weſentlich anderen Inhalt des

neuen Teſtaments enge zuſammenhängt. Das neue Teſtament, welches in der Perſon ſeines Stifters den ganzen religiöſen Inhalt des alten Teſtaments, Alles, was dort das Verhältniß zwiſchen Gott und Menſch, aber nur erſt ſachlich und darum ſchattenhaft, vermittelt, in der letzten Erfüllung enthält, hat kein Intereſſe an der Wiederholung dieſer ſachlichen Momente, ſondern ein Intereſſe nur daran, daß die Perſon ſeines Stifters zu allſeitiger Darſtellung und Aneignung der Gemeinde komme, und kennt deßhalb überhaupt nur Ein Amt, das Amt der Verkündigung, das die durch ſeinen Stifter geſchehene Verſöhnung predigt und ſich verſchieden geſtaltet nur nach der verſchiedenen Weiſe dieſer Verkündigung, welche entweder die urſprüngliche (der Apoſtel) oder die abgeleitete (der übrigen Lehrer), die pflanzende (der Evangeliſten und Miſſionäre) oder die fortbauende (der ſpäteren Prediger) u. ſ. w. iſt. An Titel, Zahl und Begrenzung des Amtes iſt dabei gar nichts oder, wenn man über die Hauptſache einig iſt, nur ſo viel gelegen, als die Ordnung und gedeihliche Verwaltung des Amtes erheiſcht.

Ein zweiter Beweis betrifft die Wiederherſtellung des apoſtoliſchen und der übrigen Aemter, den der Irvingismus nur aus dem alten Teſtament führt. Da er ſich gleichfalls auf vorbildliche Thatſachen ſtützt, wie unter Andern auf die Wiederholung der ſinaitiſchen Geſetzgebung, die Wiedererbauung der Stadt und des Tempels und Aehnliches, ſo iſt unſer Urtheil über denſelben kein anderes, wie über den vorhergehenden, und wir fügen daher nur eine allgemeine Bemerkung hier an. Der Irvingismus will, daß das apoſtoliſche und die übrigen Aemter der chriſtlichen Urzeit in pünctlicher Uebereinſtimmung mit ihrem damaligen Beſtand der Kirche durch alle Zeiten hindurch verbleiben ſollten, und da dieß nicht geſchehen ſey, jetzt wieder hergeſtellt würden, aber ohne dieß nur einmal vollſtändig erreichen zu können. Eine weſentliche Function der Apoſtel und Evangeliſten war, die

Digitized by Google

Kirche zu pflanzen, und ein weſentliches Merkmal jener, unmittelbar und perſönlich von dem Herrn erwählt und ausgerüſtet und Zeugen ſeiner Auferſtehung wie ſeines irdiſchen Wandels zu ſeyn. Aber weder jenes, noch dieſes iſt heute wieder möglich. Der Irvingismus täuſcht ſich alſo auch hierin ſelbſt, wenn er verlangt und meint, mehr zu haben, als die ganze chriſtliche Kirche in dieſer Hinſicht beſitzt. Die Wirkſamkeit der Apoſtel und neben ihnen die der übrigen erſten Lehrer der Chriſtenheit iſt eine unvergängliche, geſchichtlich immer noch fortdauernde, indem ſie nicht bloß den einigen Grund der Gemeinde gelegt, davon Jeſus Chriſtus der Eckſtein iſt, ſondern dieſen Grund auch in ſchriftlichen Documenten zu geſicherter und ſtetiger Ueberlieferung befeſtigt haben. Und in dieſer Beziehung hat die Kirche das apoſtoliſche Amt noch mitten in ſich, wenn auch die Apoſtel ſelbſt längſt ihrem ſinnlichen Auge entnommen ſind; und ſo viel Werth ſie hierauf legt, ſo wenig kann ſie es für begründet halten, daß ſie zu ihrem Beſtand der in jeder Hinſicht gleichen Aemter bedürfe, wie die erſte Kirche, in der ja zudem ſchon ſogleich das apoſtoliſche Amt erloſchen iſt, ohne durch die Apoſtel oder den Herrn ſelbſt erneuert zu werden. Was aber das apoſtoliſche Wort in ſeiner ethiſchen Energie nicht wirkt, das erwartet ſie auch nicht von der Apoſtel Regiment, ſofern dieß Sache bloß dynamiſcher Einwirkung iſt. —

Was aus der Schrift der Irvingismus ſonſt noch an Beweiſen für ſeine Behauptungen beibringt, berührt theils minder Bedeutendes, theils iſt es, wenn man über das Weſen der Secte im Allgemeinen im Reinen iſt, in ſeiner Grundloſigkeit noch leichter zu durchſchauen a).

---

a) Ich verweiſe deßhalb hier nur noch auf den Aufſatz in der Ev. K.-Z. Dec. 1847 u. Jan. 1848: „Apoſtel, Propheten und Wundergaben in ihrem Verhältniß zur Kirche.“ — Eine Beſprechung der irvingiſtiſchen Litteratur findet ſich in Tholuck's litt. Anz. Nr. 31—34. Jahrg. 1848.

2.

Bedenken und Wünſche

an

die kirchliche Verſammlung in Wittenberg [a])

vom

Abt D. Lücke.

In dem eben bekannt gemachten Einladungsprogramme zur wittenberger Verſammlung finde ich unter den Einladenden auch meinen Namen mit aufgeführt. Dieß würde mich nach dem Geſetze der Schicklichkeit unfehlbar beſtimmen, perſönlich in der Verſammlung zu erſcheinen, wenn meine Geſundheit es mir nicht entſchieden verböte. Indem ich mich deßhalb bei Ihnen, verehrte Herren und Freunde, entſchuldige, kann ich nur aus der Ferne die ehrwürdige Verſammlung begrüßen und ihr im Namen unſeres Herrn den Geiſt und Segen Gottes zu ihrem edlen Werke abweſend erflehen helfen.

Wenn indeſſen, wie mir ſcheint, jeder Einladende einen Theil der öffentlichen Verantwortung für die Verſammlung übernimmt, ſo kann und will auch ich mich dieſer Pflicht durch meine Abweſenheit nicht ganz entziehen. Die Aufgabe der Verſammlung, die Gegenwart und Zukunft der

---

a) Dieſer Aufſatz, urſprünglich als ſchriftliches Votum bei der Verſammlung eingereicht, wird hier in einer zweiten, etwas ausführlicheren Auflage dem größeren Publicum mitgetheilt, in der beſcheidenen Hoffnung, daß er Manches enthält, was bei der gegenwärtigen Verhandlung über die Lebensfragen der Kirche Beachtung und Beherzigung verdienen dürfte.

Kirche recht in Beobacht und Acht zu nehmen, um Gefahr und Schaden derſelben zu verhüten, iſt eine ſo gewichtige und ſchwierige und durch die Zeitwirren ſo ſehr verwickelte, daß ihre Löſung nur durch die allſeitigſte Berathung und das Zuſammenwirken liebevoll eingehender Erwägungen von verſchiedenen Standpuncten recht gelingen kann. Hat nun auch das Einladungsprogramm ausdrücklich auch von den nicht erſcheinenden Freunden ſchriftliche Mitberathung gewünſcht, ſo ſtehe ich um ſo weniger an, der verehrten Verſammlung meine Gedanken, Wünſche, vielleicht auch Bedenklichkeiten und Abmahnungen eben ſo beſcheiden als offen mitzutheilen, mit der ergebenſten Bitte, dieſe meine Erklärung zu Protocoll zu nehmen.

I.

Wenn ich nicht irre, ſo iſt der Gedanke der wittenberger, wie ähnlicher berathender Verſamlungen, vornehmlich von der Vorausſetzung ausgegangen, daß, nachdem die neuere Staatsrevolution das Princip ausgeſprochen habe, der Staat ſey ſeinem Weſen nach eben als reiner Rechtsſtaat nicht nur gegen die Verſchiedenheit der kirchlichen Bekenntniſſe, ja der Religionen, ſondern ſogar gegen die Religion ſelbſt indifferent, in Folge davon das bisherige Verhältniß des Staates zur chriſtlichen Kirche, ſein Ineinanderleben, gleichſam ſeine Ehe mit ihr, grundſätzlich aufgehoben ſey, — die auf dieſe Weiſe geſchiedene, verſtoßene Kirche, von den erhaltenden, aber freilich auch beengenden Banden des Staates frei geworden, dieſe neue Freiheit dazu gebrauchen müſſe, ſich dem deiſtiſchen oder gar atheiſtiſchen Staate gegenüber und außer ihm ſelbſtändig neu zu organiſiren. Hat der Staat, ſagt man, ſeine abſolute Kirchloſigkeit proclamirt, ſo ſey es nun auch an der Kirche, ihre Staatsloſigkeit öffentlich zu bekennen und einzurichten. Die Aufgabe iſt in dieſer Art in der Geſchichte noch nicht vorgekommen. Nicht einmal das urſprüngliche Verhältniß der entſtehenden Kirche zum heidniſchen Staate iſt

damit zu vergleichen. Dieſer war eben in ſeiner Feindſchaft gegen die Kirche nicht ſchlechthin kirchen- und religionslos; er hatte und wollte die Religion als integrirendes Lebenselement, nur wollte er nicht gerade die chriſtliche. Die Aufgabe der neuen Kirchenbildung iſt alſo, was ihr Verhältniß zum Staate betrifft, eine ganz neue, ein reines Anfangen von vorn, gleichſam ein Schaffen aus Nichts. Um ſo mehr, meint man, ſey es Pflicht der Kirche, ſich bei Zeiten auf das neue, ſchwere Schöpfungswerk gefaßt zu machen und zu rüſten, ja den Schöpfungsmorgen, die friſche Schöpfungskraft des Augenblicks zum Heil der Kirche raſch zu benutzen.

Man kann die Aufgabe, die Pflicht, welche die jetzige Kriſis des deutſchen ſocialen Lebens der Kirche, insbeſondere der evangeliſchen, auferlegt, im Allgemeinen vollkommen anerkennen. Die Forderung des Apoſtels (Röm. 12, 11), brünſtig im Geiſt zu ſeyn und ſich in die Zeit zu ſchicken, ferner (Kol. 4, 5), weislich zu wandeln gegen die, die draußen ſind, und die Zeit auszukaufen, iſt gewiß auch ein *δουλεύειν τῷ κυρίῳ* a) und gilt der Kirche jetzt mehr, als je. Man kann das Alles zugeben, ja behaupten, und dennoch zweifeln, nicht nur ob der rechte Augenblick zu dem Neubau der Kirche ſchon eingetreten ſey, ſondern ob es überhaupt weiſe und recht ſey, die Kirche ohne den Staat, ja außerhalb des Staates zu wollen und der einmal geſchiedenen Kirche eine neue Ehe mit dem Staate zu verbieten. Ich meinestheils zweifle daran gar ſehr.

Wäre freilich die Vorausſetzung richtig, die völlige Eheſcheidung zwiſchen Kirche und Staat ſey ein fait accompli, ein factum, quod infectum fieri nequit, ſo würde der Kirche kaum etwas Anderes übrig bleiben, als vorerſt den wild gewordenen Staat bei ihrer Organiſation in der neueren Zeit zu ignoriren. Ich ſage mit Bedacht v o r e r ſt. Denn früher oder ſpäter würde doch der Kirche aus dem innerſten Weſen

a) S. die verſchiedene Lesart Röm. 12, 11.

des Chriſtenthumes die Aufgabe von Neuem entſtehen, eine Miſſion an den Staat zu übernehmen, ihm, als Staat, das Evangelium von Neuem zu predigen, ihn durch die Ordnungen des Evangeliums aus ſeiner wilden Abſtractheit, ja barbariſchen Oede zur geſchichtlich gebildeten Wirklichkeit und Lebensfülle zurückzurufen und ihn von Neuem zu einem bewußten integrirenden ſittlichen Gemeinweſen im Reiche Gottes zu bilden, d. h. eben ihn wieder chriſtlich zu machen. Aber ich will zugeben, daß die Art, wie der abſtracte Rechtsſtaat ſich wiederholt gegen die Kirche ausgeſprochen hat, dieſer den Vortheil gewährt, daß ſie ſich genöthigt ſieht, ſich erſt einmal wieder recht auf ſich ſelbſt, auf ihre weſentliche Verſchiedenheit zu beſinnen, ſich aus ihrem reinen Kerne, ihrer heiligen, urkräftigen Wurzel friſcher und kräftiger als bisher zu organiſiren. Auch will ich den Gewinn nicht gering anſchlagen, den die Kirche aus ihrer revolutionären Emancipation vom Staate für ihre weitere Bildung ziehen kann und muß. Die ſogenannte Staatskirche iſt auf immer gefallen zum Heile der Kirche. Die Zeit derſelben iſt für immer vorüber. Die Landeskirchen zwar werden nie aufhören, aber ihre hemmenden Schranken ſind durch den Sturm der Zeit zerbrochen. Der Weg zur allgemeinen deutſchen Nationalkirche iſt uns jetzt geöffnet, gebahnt. Die Beſſeren haben ſie längſt erſehnt. Von dieſer Stufe aber wird es geraden Weges zu der Höhe hinaufgehen, wo die evangeliſche Kirche das wird, was ſie ſeyn ſoll, die allen evangeliſchen Völkern und Zungen gemeinſame, wahre Bekenntnißkirche, die wahrhaft einige katholiſche Kirche des lauteren Evangeliums.

Allein ich frage: wird dieſer Gewinn von der Kirche nicht gerade jetzt zu theuer erkauft? Lucri bonus odor, — iſt kein der Kirche Chriſti geziemendes Wort. Gerade in dieſem Augenblick der allgemeinen Verwirrung, Umwälzung aller ſocialen Verhältniſſe wäre jener Gewinn und Vortheil kein edler, redlicher, bleibender Erwerb, er wäre ein unedler Fang im Feuerlärm, ein Raub in der Nacht. Nur friedli-

cher Erwerb geziemt der Kirche; nur der Gewinn am hellen Mittag, in edler Lebensruhe und freundlichem Verkehr mit dem Staate kann ein Gott wohlgefälliger, bleibender ſeyn.

Die Hauptſache aber iſt: wie ſteht es um die Vorausſetzung, das vorausgeſetzte fait accompli der ſchlechthinnigen Scheidung von Staat und Kirche? Iſt die Vorausſetzung richtig, ſicher?

Allerdings haben die Majoritäten in verſchiedenen Parlamenten — den urgewählten Volksverſammlungen die abſolute Kirchen-, ja ſogar Religionsloſigkeit des Staates entſchieden proclamirt, und die motivirenden Redner haben dabei zum Theil mit wahrhaft erſchreckender Entſchloſſenheit, nicht ohne den heftigſten Zorn über wirkliche, freilich auch eingebildete Mißſtände in dem bisherigen Verhältniſſe von Kirche und Staat das Scheidungsurtheil ausgeſprochen. Aber ein Majoritätsurtheil iſt eben noch kein Geſammtheitsurtheil, der Antrag auf Scheidung noch nicht das Factum der Scheidung. Zur rechtskräftigen Scheidung gehört ein geordneter Proceß. Dieſer fordert, daß auch die Kirche gehört werde. Hat man ſie gehört? Ja nicht einmal der Staat als ſolcher in der Geſammtheit aller ſeiner Glieder hat die Scheidung ausgeſprochen. Nicht unbedeutende Minoritäten haben widerſprochen, gewarnt, abgerathen. Man legt jetzt alles Gewicht auf den Geſammtwillen des Staates. Wohlan! Man erforſche ihn! Aber nicht aus den Zeitungen, ſondern wirklich im Volke frage man von Haus zu Haus, von Mann zu Mann, in rechter urwähleriſcher Zeit, laſſe dabei einem Jeden Zeit und Ruhe zur Ueberlegung, freier Ueberzeugung, — was wird da das Reſultat ſeyn? Ich bin gewiß, ein ganz anderes. Bis jetzt haben wir eben nur Mehrheitsvota gehört, Scheidungsanträge, im erſten Zorn und Zank, in wilder Haſt ausgeſprochen, zum Theil von Solchen, welche kaum einen Augenblick ernſthaft über die Sache nachgedacht haben, von der Geſchichte wenig, von der Ethik, aus der allein hier recht zu lernen iſt, nichts wiſſen. Und auf ein ſolches unbefugtes

Urtheilen hin will man bauen, als wäre es eine vollendete, unveränderliche Thatſache? Nichts als ein revolutionäres Theorem haben wir vernommen. Von Theoremen, zumal revolutionären, welche mehr oder weniger eben nur Einfälle ſind, bis zur Praxis, zum wirklichen, ausgerichteten Werke iſt, Gott ſey Dank, immer noch ein langer Weg. Was wird die praktiſche Ausführung ergeben? Wenn die erſte franzöſiſche Revolution die natürliche Prophetin für unſere erſte deutſche — Gott gebe, unſere einzige! — iſt, wohlan, wie wird es nach dieſer Prophetin in dieſem Puncte unter uns gehen?

Nachdem die erſte ſtürmiſche Revolution in Frankreich die Bekenntniß- und Religionsloſigkeit des neuen Staates mit furchtloſer und furchtbarer Conſequenz bis zum entſchiedenſten Atheismus durchgeführt hatte, beſann ſich ſchon unter Napoleon's Conſulat der unterdeſſen wieder vernünftig gewordene Staat eines ganz Andern. Der Staatsrath *Portalis* erklärte in ſeiner merkwürdigen Rede bei Vorlegung des Concordats (vom 15. Jul. 1801) im *Namen* der Regierung am 5. April 1802 unter allgemeiner Zuſtimmung, der Staat könne nicht davon laſſen, ein *ſittliches* Gemeinweſen zu ſeyn, als ſolcher aber müſſe er die Religion, insbeſondere die chriſtliche, als die ſicherſte Grundlage des ſittlichen Lebens der Bürger in ſeinen Organismus wieder aufnehmen, mit der Kirche in ein inneres Lebensverhältniß treten. Man ſoll nicht vergeſſen, daß damals ein republicaniſcher Miniſter das Wort ausſprach: *die Religion iſt ein Bedürfniß hauptſächlich in freien Staaten.* Er beruft ſich dabei auf Polybius, welcher geſagt habe, eben da (in freien Staaten) müßten die Götter geehrt werden, wenn man nicht einigen Menſchen gefährliche Macht in die Hände geben wolle. — So bald nach dem Taumel der Religionsloſigkeit erkannten die Franzoſen aus höherer und niederer Klugheit, daß Staat und Kirche unzertrennliche

Gemeinweſen ſeyen a). Zwar machten ſie unter Napoleon's Kaiſerherrſchaft, noch mehr aber unter der Reſtauration, von der conſtitutionellen Verbindung von Staat und Kirche manche unerfreuliche Erfahrung. Aber die Aufgabe der rechten, beiderſeitig befriedigenden Verbindung iſt eben ſehr ſchwer; man wird ſie immer nur nach und nach und approximativ löſen können. Als aber in Folge jener Erfahrungen in der Julirevolution die Gefahr einer abſoluten Trennung von Kirche und Staat ſich nur von fern zeigte, proteſtirten dagegen entſchieden ſo Proteſtanten wie Katholiken b). Und wenn unmittelbar nach der neueſten Revolution ſelbſt Thiers, der ſich doch offen zum Princip der Revolution bekannt hat, eine ſolche Trennung für eben ſo unpraktiſch als gefährlich erklärt c), ſo muß man ſagen, die Franzoſen haben die revolutionäre Abſtraction der Trennung von Kirche und Staat durch die Praxis bald genug verlernt. Hoffentlich wird es bei uns nicht anders, nicht ſchlechter gehen; der frankfurter und berliner Schwindel wird bald vorübergehen, ſobald es zum Ernſte der Praxis kommt. Oder wollen wir gegen das Zeugniß der Geſchichte widerſpenſtiger ſeyn, als ſie, nichts lernen und nichts verlernen? — Wie denn nun? Soll die evangeliſche Kirche,

---

a) S. die eben erſchienene, vortreffliche Schrift: die proteſtant. Kirche Frankreichs von 1787 — 1846, herausgegeben von D. Gieſeler, Bd. 1. S. 69 ff. Eine Schrift voll der heilſamſten Warnungen für unſere Zeit. Niemand, welcher aus der Geſchichte gern lernt für die Gegenwart, darf ſie ungeleſen laſſen.

b) A. a. O. Bd. 2. S. 78 ff.

c) S. Ullmann über die bürgerliche und politiſche Gleichberechtigung aller Confeſſionen, 1848. S. 80 ff. Die Schrift erörtert den Gegenſtand in einer ſo klaren, ſicheren Weiſe, daß, während ſie der Zuſtimmung aller Beſonnenen gewiß iſt, man ſich wundern muß, daß ſie auf die frankfurter Verhandlung der betreffenden Grundrechte ſo gut wie gar keinen Einfluß ausgeübt zu haben ſcheint. Freilich kommt dort viel Verwunderliches vor.

welche beſtimmt iſt, unmittelbar mitten in der Unruhe der Welt die Ruhe des Gottesreiches und unter dem Toben unklarer und übereilter Gedanken die Klarheit, Beſonnenheit und ewige Wahrheit des Evangeliums darzuſtellen, — ſoll ſie, eine ſchnöde Dienerin des Augenblicks, mit gleichem Zorn, gleicher Haſt und Unbeſonnenheit, wie der aufgewühlte Staat, die völlige Trennung von Kirche und Staat auch zu ihrem Bekenntniß machen, dieſelbe als fait accompli vorausſetzen und darauf ihre neue Organiſation bauen? Das wäre, wenn irgend etwas, ein grundloſer Bau, ein Bau auf Sand und Geröll. Sie ſoll, ſie wird ſich in Folge der unhintertreiblichen neuen Staatsbildung neu bilden, conſtitutionell, freier geſtalten. Niemand wünſcht es mehr, als ich. Es iſt mein länger als zwanzigjähriges ceterum censeo. Aber ſie ſoll, ihrem ewigen Berufe getreu, mit dem Geiſte der Liebe und Weisheit Chriſti dabei verfahren, mit dem Staate nicht ohne Weiteres brechen, ihm als ihrem eigenſten Zögling, als chriſtlichem Staat, der dieſen character indelebilis nach geſchichtlichem Recht nicht verlieren und aufgeben kann, liebevoll zureden, daß er ſich wieder beſinnt, in Geduld und guten Werken abwarten, bis der ſociale Sturm, der ihn jetzt bewegt, vorüber iſt, ſeiner augenblicklichen Verwirrung und Verirrung nichts ablocken, liſtig oder trotzig abgewinnen, ſondern dazu auf alle Weiſe beitragen, daß ſo bald als möglich der Zuſtand der Ruhe und Beſonnenheit wiederkehrt, wo es allein geziemend und heilſam iſt, das neue Verhältniß zwiſchen Staat und Kirche zu gegenſeitigem Gewinn ordnungsmäßiger Freiheit zu verhandeln. Hier aus Furcht vor dem mehr oder weniger eingebildeten Zuſpät raſch zufahren, eilen, führt zu einem Zuſtande, wo das Heilſamſte in der Welt, die Reue über Mißgriff und Vergehen, wahrhaft zu ſpät iſt. Unſere Zeit bedarf gewiß je länger je mehr eines energiſchen Dictators, eines raſch durchgreifenden, aber gerade in ihren tiefſten und zarteſten Bedürfniſſen bedarf ſie eben ſo ſehr eines Fabius Cunctator, eines Weilens und Wartens in der Eile.

Nach dieſem Allen kann mein Wunſch nur ſeyn, die verehrte wittenberger Verſammlung möge der veranlaſſenden Vorausſetzung wenigſtens nicht mehr Conſequenz geben, als ſie verdient, ſie möge das geſchichtlich gewordene Verhältniß zwiſchen Kirche und Staat in Deutſchland, wie zerbröckelt es jetzt auch ſeyn mag, in wohlwollender Idealität als res integra betrachten, und in Erwägung, daß das bisherige Ineinanderſeyn von Kirche und Staat im deutſchen Volke, wie es an ſich in der Idee des chriſtlichen Gottesreiches liegt und ohne Verletzung der ethiſchen Principien des Evangeliums nicht aufgehoben werden kann, ſo auch nicht ohne göttliche Fügung entſtanden und nicht ohne göttlichen Segen für Staat und Kirche gewesen iſt, die Bruchſtücke oder vielmehr die nur verdeckten Grundlagen dieſes Verhältniſſes ſorgſam aufheben, bewahren, ans Licht ſtellen, gemäß dem Worte des Propheten: Wirf es nicht weg, es iſt ein Segen darin! —

II.

Indem ich dieſen Wunſch ausſpreche, ſehe ich mich genöthigt, zu ſeiner weiteren Rechtfertigung auf zwei in dem eben Geſagten berührte Puncte etwas genauer einzugehen. Der eine iſt die principielle ethiſche Zuſammengehörigkeit von Staat und Kirche in der chriſtlichen Welt überhaupt, der andere der Segen, den das bisherige Ineinanderſeyn beider, namentlich der Kirche, insbeſondere der deutſchen Theologie, dem Auge der Kirche, gebracht hat.

Was den erſten Punct betrifft, ſo möchte ich an eine Aeußerung von Schleiermacher in den Anmerkungen zu ſeinen Reden über die Religion a) anknüpfen. Es iſt meine volle Ueberzeugung, ſagt er, daß es eine der weſentlichſten Tendenzen des Chriſtenthumes iſt, Staat und Kirche völlig zu trennen. Weder ſoll, fügt er hinzu, die Kirche

a) Vierte Aufl. v. 1831. S. 28 ff.

in den Staat, noch dieſer in jene aufgeben. — Dieß gewiß nicht, ſage ich. Das Chriſtenthum verbietet, ſo weſentlich verſchiedene Gemeinweſen in einander aufzulöſen. Aber wenn mit der völligen Trennung ein reines Auseinander, ohne alle gegenſeitige Beziehung und Verbindung in einer höheren Einheit gemeint iſt, ſo muß ich entſchieden widerſprechen. In dieſem Sinne verbietet das Chriſtenthum die völlige Trennung nicht bloß für den gegenwärtigen unvollkommenen Zuſtand des Staates, in welchem, wie *Schleiermacher* ſagt, noch nicht Alle gleichmäßig und hinreichend von dem beſonderen Rechtsprincip des Staates durchdrungen ſind, und die Frömmigkeit als allgemeingültigſtes Supplement für alles Unvollkommne und Mangelhafte noch nicht entbehrt werden kann, — ſondern auch für immer und ſelbſt den vollkommenſten Zuſtand des bürgerlichen Lebens. Kirche und Staat ſind nach der Lehre des Evangeliums vom Reiche Gottes auf Erden die beiden Maximen des ſittlichen Gemeinſchaftslebens, welche zum Beſtande und zur Vollendung des göttlichen Reiches gleicherweiſe gefordert werden, weſentlich von einander *verſchieden*, wie die Lebensſphären der Gerechtigkeit, des Rechts und der frommen, gottinnigen Liebe, aber in ihrer Verſchiedenheit einander fordernd zu gegenſeitigem Halt und zu einander geordnet, um die Ideen der Gerechtigkeit und Liebe unter den Menſchen zu realiſiren. Recht und Gerechtigkeit iſt im chriſtlichen Leben nie vollkommen für ſich, ſondern nur durch die Liebe, dieſe aber iſt nur eine unvollkommene ohne die Gerechtigkeit und das Recht. Und wenn beide ſittlichen Ideen ſich nach ethiſchem Princip nur in der Form des einer jeden entſprechenden organiſchen Gemeinſchaftslebens vollkommen darſtellen können, ſo folgt auch, daß, weil im Staate das wahre Recht und die wahre Gerechtigkeit die himmliſche Quelle der Liebe, in der Kirche aber die werkthätige Liebe den realen Boden des Rechts und der Gerechtigkeit nimmermehr entbehren kann, — der Staat und die Kirche bei aller Verſchiedenheit nie von

Digitized by Google

einander getrennt, ſondern ſtets organiſch mit einander verbunden ſeyn müſſen zu gegenſeitiger Handreichung im Reiche Gottes auf Erden. Die Organiſation der rechten Verbindung beider zu gegenſeitiger Bedingtheit und freier Abhängigkeit von einander iſt eine ſchwierige Aufgabe, an deren genügender Löſung ſich noch viele Geſchlechter abmühen werden, aber ſie muß geſetzt und muß gelöſt werden, ſo gewiß der Fortſchritt des Reiches Gottes in der Menſchheit weſentlich darauf beruht, daß ſeine verſchiedenen Lebenselemente organiſch mit einander verbunden und geeinigt werden. Hierbei verſteht es ſich von ſelbſt, daß nur der chriſtliche Staat in eine wahre organiſche Verbindung mit der Kirche eingehen kann. Aber was man auch in der neueren Zeit gegen dieſen Begriff eingewendet hat, — er hat ſeinen unzerſtörbaren Grund in der Geſchichte und im Weſen des geſchichtlichen Staates. Wie oft man auch noch den chriſtlichen Staat leugnen und verwerfen mag, — nur ſein Mißverſtändniß wird vergehen, er ſelbſt wird, wie die Natur, oder noch beſſer, wie Chriſtus der Herr mit ſeinem Geiſt und Gaben, — immer da ſeyn und zu neuer Geltung und Macht immer wiederkehren.

Den zweiten Punct betreffend, den Segen der bisherigen Verbindung von Kirche und Staat für beide, ſo will man es zwar jetzt leugnen, aber es liegt klar am Tage und iſt ein unbeſtreitbares Ergebniß der Geſchichte, daß der Staat nur in ſeiner lebendigen Verbindung mit der Kirche die unmittelbare Nähe und volle Gegenwart des Chriſtenthums in ſich hat und haben kann, daß aber eben dieſe Gegenwart des Chriſtenthums weſentlich dazu beigetragen hat, dem bürgerlichen Leben ein chriſtliches Herz und dem Staate ein chriſtliches Gewiſſen zu geben. Iſt das kein Segen? Was die Kirche betrifft, ſo begnüge ich mich hier, nur auf Folgendes aufmerkſam zu machen. Die Theologie

gehört eben als freie Wiſſenſchaft in ihrem vollen Verkehr mit allem übrigen menſchlichen Wiſſen zu den weſentlichſten Lebensquellen, zu den Fundamenten der gebildeten Kirche unſerer Zeit. Keine wahre Kirche jetzt ohne wahre, d. h. freie Theologie! Wer nun die Geſchichte der Theologie ſeit der Reformation kennt, der muß wiſſen und anerkennen, daß die blüthen- und fruchtreiche Entwickelung der deutſchen proteſtantiſchen Theologie, vornehmlich ihre Freiheit und Unabhängigkeit von den kirchlichen Parteiungen, ihre Erhabenheit über partei-kirchliche Bornirtheit und damit ihre wahre lebendige Wiſſenſchaftlichkeit, — kurz, ihr Fortſchritt zur Idee der abſoluten chriſtlichen Wahrheit in der allgemeinen Kirche weſentlich ihrer durch die bisherige Verbindung von Staat und Kirche bedingten Einbürgerung auf den wiſſenſchaftlichen Hochſchulen des Staates zu verdanken iſt. — Mein Freund Ullmann hat in ſeiner ſchönen Schrift [a]) ſchon darauf hingewieſen, daß die völlige Trennung von Staat und Kirche unfehlbar dahin führen werde, die Theologie aus dem akademiſchen Verbande herauszureißen, ſie von den Univerſitäten zu verbannen und ſie ſo auf gut Katholiſch in die particularen kirchlichen Seminarien und theologiſchen Sonderſchulen einzupferchen, damit aber ihre wiſſenſchaftlichen Nerven zu durchſchneiden. Man ſage nicht dagegen, daß der Staat doch nicht ſelten dem kirchlichen Parteigeiſt in der Theologie gedient hat. Exempla sunt odiosa! Ja wohl! Aber ſind der Theologie die Determinationen von Seiten der Kirche weniger und ſeltener nachtheilig geweſen? Exempla sunt odiosissima et plurima. Alles, was von ſchädlichen Einwirkungen der Staatsmacht in älterer und neuerer Zeit vorgekommen iſt, war doch nur vorübergehende Schwankung und ging ganz in der Regel weniger vom Staate als ſolchem, als vielmehr von der

---

a) S. a. a. O. S. 55 ff.

mehr oder weniger noch unorganiſchen Verbindung der Kirche mit dem Staate, ſo wie von den Provocationen kirchlicher Parteiungen in der theologiſchen Schule aus. Je mehr in der neueren Zeit der Staat ſein eigenthümliches Weſen, ſeine wahre Würde und Unabhängigkeit erkannt und geltend gemacht hat, deſto mehr und öfter hat er ſich der von den kirchlichen Parteiungen bedrängten Freiheit der theologiſchen Wiſſenſchaft und Schule angenommen, ſie gegen kirchliche Streitigkeiten und Verhetzungen, wie ein Dritter, Unparteiiſcher, geſchützt. Die halliſche Verhetzung vor etwa 18 Jahren iſt noch nicht vergeſſen und eben ſo wenig die würdige Haltung des Staates in dieſem Streite. Mehr aber, als dergleichen äußere Handlungen, kommt in Rechnung der ſtille Schutz, welchen der Staat der wiſſenſchaftlichen Freiheit der Theologie dadurch gewährt, daß er die letztere auf ſeinen Univerſitäten im akademiſchen Verbande mit allen übrigen Wiſſenſchaften erhalten und bewahrt und ſie als ebenbürtig mit dieſen behandelt hat. Was wird aber künftig werden, wenn Staat und Kirche völlig getrennt ſeyn werden? Die Theologie von dem indifferenten Staate und ſeinen Hochſchulen, als ein zu differentes poſitives Wiſſen, entlaſſen und rein der Kirche überlaſſen, wird ſie nicht etwa, wie Manche wohl träumen, unmittelbar von der allgemeinen Kirche in ihrer Idealität oder, wie Manche ſagen, unmittelbar von dem heiligen Geiſte ſelber in der Kirche aufgenommen, geſchützt und zu neuen, ſchöneren und freieren Entwickelungen gleichſam neu geboren werden? Mit nichten! Die geſchichtliche Ordnung Gottes geſtattet es nicht. Die allgemeine Kirche iſt zunächſt in den beſonderen und der heilige Geiſt hat in dieſen ſeine feſten Mittel, Ordnungen und Wege. Eben die beſonderen Kirchen und Parteien, die gewiß zunächſt friedloſer und zudringlicher, eiferſüchtiger und gebieteriſcher als je zu werden drohen, — dieſe werden die entlaſſene Theologie, die einen in ihre Bekenntniß-

ſchranken hereinziehen und darin gefangen halten, die anderen in ihre wilde Bekenntnißloſigkeit herabziehen, und ſo wird man ſie auseinanderreißen in eine leere abſtracte und in eine nur kirchlich-poſitive Theologie. Dann aber iſt die deutſche Theologie, die echte Tochter der deutſchen Univerſitäten, welche eben am Staate und dem akademiſchen Curatorium ihren Schutz und Halt hat, — dieſe Zierde der deutſchen Nation, um welche uns gerade die freieſten Nationen, die Engländer und Nordamerikaner, beneiden, — auf immer verdorben und verloren. Das wolle Gott in Gnaden zum Heile ſeiner Kirche verhüten! Selbſt eine Flucht und Ueberſiedelung nach England, ja nach Nordamerika wird ihr nichts helfen, ſie nicht retten, daß wir ſie von dort wieder holen könnten. Sie findet eben nirgends dort den heiligen Schatten und Schutz, die freie belebende Höhenluft der deutſchen Univerſitäten und akademiſchen theologiſchen Facultäten.

III.

Wenn ich oben den Wunſch ausgeſprochen habe, daß man zur Neubildung der Kirche die Bruchſtücke ihrer bisherigen Verbindung mit dem Staate ſorgſam benutzen möge, ſo muß ich mich doch in dieſer Hinſicht gegen einen neuerdings von der conſervativen Seite gemachten, darauf bezüglichen Vorſchlag erklären.

Man hat nämlich geſagt, ſelbſt in dem conſtitutionellen Staate der Jetztzeit bleibe doch für die evangeliſche Kirche noch ein von ihr ſelbſt gewolltes kirchlich-ſtaatliches Verhältniß übrig, woran man die neue Kirchenorganiſation anknüpfen könne, ja müſſe, um ſie mit dem Staate, ſofern er doch ein chriſtliches Element in ſich behält, wieder zu vermitteln, oder auch nur, um ihr einen feſten Stand in der Welt zu ſichern, zugleich auch, um ſie vor der unheilvollen Uebermacht des Demokratiſchen in der jetzigen Zeit zu be-

Digitized by Google

wahren; — das ſey das Verhältniß der evangeliſchen Kirche zu ihrem Landesfürſten, als summus episcopus oder als oberſtem, vornehmſten Presbyter. Dieſer, ſagt man, ſolle als lebendiges Mitglied nach anerkanntem hiſtoriſchen Recht die Kirche in ſeine Hand und Obhut nehmen, aber unabhängig von ſeinem in Sachen der Religion geſetzlich indifferenten Staatsminiſterium und Parlament, und ſo der Kirche ein ordnendes, aber rein kirchliches Regiment im Staate gewähren.

Ohne das Wahre, was in dieſem Vorſchlage liegt, zu verkennen, muß ich doch denſelben gerade im gegenwärtigen Augenblick für höchſt bedenklich, ja gefährlich erklären. Er hat für mich ganz die Gefahr einer verzweifelten ultima ratio.

Wir wollen hier ganz abſehen davon, daß der Begriff eines fürſtlichen Epiſkopats in der Kirche ein eben ſo ſchwieriger als unklarer iſt, welcher ſelbſt durch die Vertauſchung mit dem Begriffe eines oberſten Presbyters weder klarer, noch praktiſch leichter wird. Auch wollen wir jetzt den ſchwierigen Fall nicht in Anſchlag bringen, wo der betreffende Fürſt einer andern Confeſſion angehört oder während ſeines Epiſkopats in der evangeliſchen Kirche zu einer andern übertritt, wo dann, wie mir ſcheint, dieß ganze Verhältniß aufhört. Aber ich muß fragen, ob der Vorſchlag jetzt gerade praktiſch heilſam iſt. Und ich muß entſchieden antworten: Nein, ſondern das Gegentheil. Mag in kleineren Staaten, bei völlig ungeſpaltener evangeliſcher Kirchengemeinſchaft, ein ſolches Verhältniß neu organiſirt werden können ohne beſondere Gefahr neuer Kriſen: aber wie ſoll es z. B. in Preußen, meinem lieben politiſch und kirchlich tief aufgeregten und jämmerlich zerriſſenen Vaterlande, jetzt möglich werden? In welche entſetzliche Verlegenheiten und neue Wirren würde man jetzt gerade den edlen Fürſten des Landes durch einen ſolchen Antrag hineinſtürzen? Nach dem

Digitized by Google

neueſten, gleichviel ob gegründeten oder nicht gegründeten, Staatsrecht hat der Fürſt ſeine Macht vom Volke, dem ſouveränen; er übt ſie aus durch ein dem Volksparlament verantwortliches Miniſterium; er kann und darf nichts thun ohne ſein verantwortliches Staatsminiſterium. Wie nun? Wird der ſogenannte Volksſtaat oder Rechtsſtaat, der auf ſeine Abſolutheit jetzt mehr als je eiferſüchtig iſt und die Kirche in ſeinem Gebiete völligſt zu entmächtigen ſtrebt, wird er dem Fürſten, der zunächſt ſein Oberhaupt iſt, geſtatten, auf jenen Vorſchlag einzugehen, dadurch gleichſam eine persona duplex zu werden, welche in ſich zwei von einander unabhängige fürſtliche Mächte, von denen die eine die andere durch natürlichen Antagonismus zu beſchränken ſtrebt, in ſich vereinigt? Wird man nicht von Seiten des eiferſüchtigen und vor aller Reaction bänglichen Staates darin die Gefahr einer entſetzlichen Reaction erblicken? Schon höre ich die Klagen und Anklagen und das Verdacht ziſchelnde Geſchrei der Radicalen nicht nur, ſondern ſelbſt der Liberalen im Staate, wie in der Kirche. Die Politiker werden ſchreien, da ſehe man, wie die Kirche dem Fürſten helfe, die durch das Princip der Revolution verlorene Macht wieder zu gewinnen; die Liberalen oder Lichtfreunde und Independenten in der Kirche werden von einer ſolchen neuen Verbindung der Fürſtenmacht mit der poſitiven Kirche neue Bedrückungen und Verfinſterungen fürchten. Welche neuen Conflicte würden daraus zwiſchen Fürſt und Volk entſtehen, Conflicte, welche, wie die Sachen in Deutſchland jetzt einmal ſtehen, nur mit neuen Schwächungen der fürſtlichen Macht, wie mit neuen Schmähungen und Verleumdungen der poſitiven Kirche endigen könnten! Jeder Beſonnene aber und vor Allem die Kirche, welche, wenn ihr auch alle Menſchenmacht entſteht, in ihrem ewigen Herrn und König Schutz und Sicherheit in der Welt behält, — iſt verpflichtet, jetzt Alles zu meiden, was jene Schwächung der fürſtlichen

Macht und jene Schmähung der Kirche irgend hervorrufen und ſcheinbar berechtigen könnte. Jetzt gilt es vor Allem, die Gemüther zu beruhigen, zu verſöhnen in aller Weisheit und Liebe. — Dabei möchte ich aber noch dieß zu bedenken geben, daß, abgeſehen von der gegenwärtigen Kriſis, die fürſtliche Epiſkopalmacht des conſtitutionellen Fürſten in der Kirche an ſich immer etwas Bedenkliches hat, am meiſten in den Epochen kirchlicher Umbildungen. Geſondert von der Staatsregierung, hat ſie auch an dieſer nicht mehr das gehörige Gegengewicht und Correctiv; ſie wird bei aller Regulirung durch kirchliche Verwaltungsbehörden doch überwiegend perſönlich werden, dadurch aber bei dem natürlichen Wechſel der fürſtlichen Perſonen einen Einfluß ausüben, welcher in der Kirche ſelbſt zu den gefährlichſten Conflicten führen kann. Nur keine neuen Steine des Anſtoßes und des Aergerniſſes in der Kirche! Wir haben an den alten genug.

Aus dieſen Gründen muß ich von dem Verſuch, dem Fürſten in der Kirche eine von ſeiner conſtitutionellen Staatsregierung unabhängige und getrennte regimentliche Macht anzutragen, wenigſtens jetzt entſchieden abrathen.

IV.

Die Verſammlung wird dem Programme zufolge nicht umhin können, in Beziehung auf die neue kirchliche Organiſation auch auf die Bekenntnißfrage einzugehen, um durch Aufſtellung eines gemeinſamen Bekenntniſſes für die neue Bildung gleichartige Elemente zu erhalten und die disparaten auszuſcheiden.

Dieſe Aufgabe wird, je länger je mehr, eine unvermeidliche werden. Man wird ſie endlich beſtimmt löſen müſſen. Gott wird auch zu ſeiner Zeit eine glückliche Löſung in Gnaden gewähren. Aber iſt jetzt, eben in dieſem kritiſchen Zuſtande der Kirche, die rechte Zeit, die Stunde Gottes? So

viel ich die Zeichen Gottes in der Gegenwart verſtehe, — ſage ich entſchloſſen: **Nein.** Die Lebenskriſis der Kirche, welche die Aufgabe herbeigeführt, iſt allerdings im Allgemeinen auch der rechte Zeitpunkt ihrer Löſung. Nur in ihren Kriſen hat die Kirche das wahre Bedürfniß und die rechte Energie zu Bekenntniſſen, es ſey zu trennenden oder wiedervereinigenden. Aber man unterſcheide! Der erſte revolutionäre Sturm, der tief aufgeregte Glum der Gährung iſt nicht der heilſame kritiſche Zeitpunct; er hat noch zu viel Unreines, tödtlich Krankhaftes. Da iſt keine Sicherheit der Geneſung. Erſt wenn die Kriſis in das Stadium der Geneſung getreten, der Organismus ſich wieder beruhigt und geſetzt hat, iſt ſo viel Kraft, Klarheit und wahres Leben vorhanden, daß das Bekenntniß gedeihlich entſtehen und Eingang finden kann. Unſere augsburgiſche Confeſſion entſtand länger als ein Decennium nach der erſten Bewegung der Reformation. In einem ähnlichen Zeitverhältniſſe entſtanden faſt alle anderen Confeſſionen des 16. Jahrhunderts. Darin finde ich etwas Maßgebendes für uns. Betrachte ich die Zuſtände unſerer Gegenwart, ſo meine ich, die erſte trübe Gährung iſt noch nicht vorüber. Die Geiſter ſchlagen jetzt gerade wieder viel zu leidenſchaftlich auf einander, die wilden Waſſer der Parteiungen rechts und links ſtrömen noch zu ſturzartig, als daß man jetzt wagen könnte, neue Dämme und Ufer zu machen. Ich möchte daher bitten, die Bekenntnißfrage aus Weisheit und Liebe zu vertagen und ruhig zu warten, bis die rechte Zeit ſich gebieteriſch ankündigt, das Bekenntniß gleichſam ſchon auf der Zunge hat und Alle es als ihr rechtes Wort unmittelbar anerkennen. Man nehme dann die früheren rechten und wahren Anfänge der berliner Conferenz und der berliner Generalſynode wieder auf und führe ſie in rechter organiſcher Weiſe weiter zur Vollendung.

Alle Bildung und Geſtaltung in der Welt hat nach Gottes heiliger Ordnung ſeine horas et moras. Vor Allem die Kirche iſt gehalten, dieſe Ordnung ſtreng inne zu halten. Ich glaube es deutlich zu erkennen, daß die Kirche jetzt ihre mora hat, während der Staat mitten in ſeiner ſtürmiſchen hora ſteht. Die Kirche hat zu ihren Werken eine friedliche Stunde nöthig; auch dieſe wird kommen, nach Gottes weiſer Verwaltungsordnung in der Welt. Warten wir ſie ruhig, geduldig ab; ſie wird uns gerade dann nicht entgehen.

Ich meines Theils würde nicht klagen, vielmehr mich freuen, wenn die wittenberger Verſammlung, gerade je weniger ſie eine allgemeine Repräſentation der geſammten deutſchen evangeliſchen Kirche zu werden ſcheint, deſto mehr mit dem Ergebniß ſchlöſſe, daß jetzt für die Kirche die Zeit des Stillſeyns, Wartens und Anhaltens ſey, daß es, um nicht größern Schaden anzurichten, gerathen ſey, die gelegenere, beſſere Stunde abzuwarten, wo es der Kirche von Gott geboten wird und gelingen kann, aus dem Unfrieden der Welt den wahren Frieden des Reiches Gottes, aus dem Zwieſpalt die Einigkeit, aus der Verwirrung, dem Gewühl Ordnung, Klarheit und edle Ruhe zu ſchaffen und das wunde, heilsſehnſüchtige Leben im Staat und in der Kirche zu heilen. Ich müßte es für ein großes Unheil erachten, wenn durch irgend welche Voreiligkeit und Uebermuthung, vielleicht auch Trotzigkeit in den Beſchlüſſen der Verſammlung neue Parteiungen, Gegenverſammlungen mit neuen Pronunciamentos, gegenſeitigen Reactionen und Verhetzungen hervorgerufen würden. Gott behüte uns davor! Dagegen, denke ich, würde die verehrte Verſammlung ein ſchönes, unvergeßliches Zeugniß von dem wahren Geiſt der evangeliſchen Kirche ablegen, wenn ſie ſcheinbar unverrichteter Sache, in Wahrheit aber mit dem ſchweren Werke der ſelbſtverleugnenden Liebe und beſonnenen Weisheit auseinander ginge, daß nach einſtimmigem Beſchluſſe ein Jeder ermahnt und gehalten ſeyn

ſolle und wolle, an ſeinem Theile, in ſeinem Kreiſe dahin zu wirken, daß unter Gottes gnädigem Beiſtande in der Kirche, im Staate, in den Familien, in den freien Vereinen der deutſchen Nation der Geiſt der friedſamen Liebe und der beſonnenen Weisheit Jeſu Chriſti, je früher, deſto beſſer, wieder einkehre und die Gemüther durch die immer reinere und reichere, immer einfachere und lebendigere Predigt des Evangeliums zubereitet und vollbereitet werden, um mit klarem, feſtem Gewiſſen vor Gott und Menſchen zu einer gelegenern Zeit in Frieden ſich wieder zu verſammeln und dann das edle Werk des neuen Kirchenbaues, ungeſtört durch die jetzt noch zu wenig überwundenen böſen Zeitmächte, mit Gott recht anzufangen und zu vollenden.

Hierauf möchte ich in aller Beſcheidenheit und Entſchiedenheit bei der hochverehrten Verſammlung antragen.

Geſchrieben zu Heidelberg in museo et otio Ullmanniano, den 19. Sept. 1848.

Nachtrag.

In Beziehung auf die obige kurze Erörterung der Anſicht des ſel. Schleiermacher von dem Verhältniſſe zwiſchen Kirche und Staat, erlaube ich mir den Wunſch auszuſprechen, daß Jemand, dem mehr Kraft und Geſundheit zu Gebote ſteht, als jetzt mir, die für die Zeit gewiß ſehr heilſame Arbeit übernehmen möchte, die Lehre Schleiermachers von der Kirche, ihrem Weſen und ihrer Organiſation, ſo wie ſeine Winke und Rathſchläge über die Neugeſtaltung derſelben in der Zeit im Zuſammenhange darzuſtellen. Ein Theil der gegenwärtigen Bewegungen in der Kirche geht

von ihm aus, wie er denn überhaupt unter den neueren Theologen der erſte geweſen iſt, welcher die Idee der Kirche unter uns wieder lebendig gemacht hat. Man wird ſchon um deßwillen vielfach jetzt auf ihn zurückkommen müſſen, nicht als auf eine Autorität, ſondern als auf die Epoche der neuern Kirchenzeit. Unſtreitig aber würde ſich aus einer ſolchen Darſtellung ergeben, daß Schl. ungleich hiſtoriſcher und praktiſcher über die Organiſation der Kirche dachte, als viele ſeiner Anhänger, als jene abſtracten Herrn, welche auf der Spur Schl. zu gehen meinen, wenn ſie die Kirche in jedem Augenblicke atomiſtiſch aus dem gläubigen Subjecte entſtehen laſſen, und das Leben der Kirche ohne allen realen Gemeinſchaftsboden auf die individuelle, ſomit tauſendfach verſchiedene Aneignung des Erlöſers in den einzelnen Subjecten beſchränken wollen. Schl. wollte, — das zeigt ſelbſt ſeine Dogmatik deutlich genug und ſeine Ethik fordert es, — die Kirche in jedem Augenblicke mit der friſchen Lebenswurzel in den frommen Subjecten, aber zugleich auch in ihrem vollen hiſtoriſchen Stammes-, Zweige- und Blüthenleben, kurz den vollen hiſtoriſchen Lebensbaum der Kirche. Das abſolute immer von vorn Anfangen, ohne alle hiſtoriſche Anknüpfung, kann er nicht gewollt haben. Eine ſolche Penelopeweberei widerſpricht ſeiner ethiſchen Weltanſchauung, wonach, wie die Geſammtheit, die Gemeinſchaft allezeit ihre Lebensfriſche in den Subjecten hat, ſo dieſe durch Natur und Geſchichte der ſchon vorhandenen Gemeinſchaft eingepflanzt ſind, und zwiſchen beiden Factoren des ſittlichen Lebens eine ſtetige Gegenſeitigkeit und Wechſelwirkung ſtatt findet.

Anzeige-Blatt.

Bei **Friedrich Perthes** in Hamburg iſt ſo eben erſchienen:

Tholuck's, Aug., Predigten über Hauptſtücke des chriſtlichen Glaubens und Lebens. 3r Band. 2te Auflage. 1 Thlr. 14 Sgr.
Der 1., 2. u. 3te Band 5 — — Sgr.

Von demſelben Verfaſſer erſchienen:

— Commentar zu dem Evangelio Johannis. 6te Aufl. 1 Thlr. 20 Sgr.
— die Lehre von der Sünde und vom Erlöſer. 6. Auflage. 1 Thlr. 15 Sgr.
— Auslegung der Bergpredigt Chriſti. 3. Auflage. 2 Thlr. 4 Sgr.
— Commentar zum Brief an die Hebräer. 2. Auflage. 2 Thlr. 15 Sgr.
— das alte Teſtament im neuen Teſtament. 2. Aufl. 15 Sgr.
— eine Sammlung Predigten, in dem akademiſchen Gottesdienſt der Univerſität Halle gehalten.
1. u. 2. Sammlg. fehlen.
3. — 22½ Sgr.
4. — 26¼ —
5. — 26¼ —
6. — 26¼ —
— die Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte. 2. Aufl. 2 Thlr.
— vermiſchte Schriften apologetiſchen Inhalts. 2 Theile. 4 Thlr.
— Stunden chriſtlicher Andacht. 4. Auflage. 2 Thlr.
— Commentatio de vi, quam Graeca philosophia in theologiam tum Muhammedanorum tum Iudaeorum exercuerit.
Pars I. 10 Sgr.
— II. de ortu cabbalae 11¼ —

Unter der Preſſe befinden ſich als Theile der europäiſchen Staatengeſchichte:

Schmidt, Geſchichte von Frankreich. 4. (Schluß-) Band.

Mailath, Geſchichte des öſterreichiſchen Kaiſerſtaates. 4. Band.

Herrmann, Geſchichte von Rußland. 4. Band.

Bei **Friedrich** und **Andreas Perthes** in Hamburg und Gotha ſind ſo eben erſchienen:

Neander, A., der heilige Bernhard. 2. umgearbeitete Aufl. 2 Thlr. 16 Sgr.

(Die 1. Auflage erſchien im Verlage von G. Reimer.)

Semiſch, A., Denkwürdigkeiten des Märtyrers Juſtinus. 1 Thlr. 28 Sgr.

D'Livier, Bilderbibel in funfzig bildlichen Darſtellungen. Nebſt Text von G. H. v. Schubert. Neue Ausgabe. 2 Thlr. 20 Sgr.

Perthes, Cl. Th., Friedrich Perthes Leben. Nach deſſen ſchriftlichen und mündlichen Mittheilungen. 1. Band. 1 Thlr. 24 Sgr.

Schröder, Matthias, die Idee der Entwickelung und deren Bedeutung für die proteſtant. Kirche. 15 Sgr.

Schelling, K. Fr. A., Proteſtantismus und Philoſophie. 27 Sgr.

Wache und bete! Einer Mutter Geleitsworte an ihre Tochter. Aus dem Norwegiſchen von Dr. H. L. Sebald. 18 Sgr.

(Eine zum Weihgeſchenk ſich eignende ausgezeichnete Schrift.)

Im Verlage von **A. D. Geisler** in Bremen iſt erſchienen:

Nagel, W. (Paſtor zu St. Remberti in Bremen), Zum Weſen des Chriſtenthums. Zuſammenſtellung von Predigten, als Fortſetzung der „Erbauungsſtunden". gr. 8. geh. 2 Thlr.

Die allgemeine Litteraturzeitung in Halle vom Jahre 1848 Nr. 137. ſagt über den erſten Theil dieſer Predigtſammlung: „Der „Verfaſſer obiger Schrift gehört unſtreitig zu den begabteſten, wie „zu den freiſinnigſten Kanzelrednern unſerer Zeit." — Fügen wir nun noch hinzu, was der Herr Verfaſſer in der Vorrede des 2ten Theils ausſpricht in den herzlichen Worten: „So ſei das Schickſal „dieſes Buches getroſt Wind und Wellen anvertraut, daß ſie es auch

„zu ſolchen Ufern tragen, an welchen befreundete Seelen ihre „Hütten bauen. Es bringt Freundesgrüße aus einem Kreiſe, den „ich gläubig nenne in meinem Sinne des Wortes, und möchte noch „mehr Herzen draußen gewinnen und frei machen durch die Wahrheit," — ſo glauben wir damit das Buch eindringlich zur Anſchaffung empfohlen zu haben.

Bei C. H. Reclam sen. in Leipzig ist so eben fertig geworden und an alle Buchhandlungen versandt:

Biblisches
Realwörterbuch
zum Handgebrauch für Studirende, Candidaten, Gymnasiallehrer und Prediger.

Herausgegeben von

Dr. G. B. Winer.

Dritte sehr verbesserte und verm. Auflage. II. Band. 3tes Heft. Preis 1 Thaler.

Bis zum November d. J. wird des II. Bandes 4tes Heft erscheinen uud damit das Werk vollendet sein.

Bei Friedr. Schultheß in Zürich iſt ſo eben erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Der neueſte Pantheismus
oder
die junghegel'ſche Weltanſchauung
nach
ihren theoretiſchen Grundlagen und praktiſchen Conſequenzen.

Allen Denkenden gewidmet

von

J. P. Romang.

8. broch. 1 Fl. 21 Kr. oder 26 Ngr.

So eben wurde ausgegeben und iſt durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Novum Testamentum graece. Ad fidem antiquorum testium recensuit, apparatum criticum subjunxit, commentationem isagogicam praemisit Constantinus Tischendorf, Theol. Dr. et Prof. Editio Lips. secunda. Erste Hälfte. Preis für das vollſtändige Werk 2 Thlr. 20 Sgr.

Der ungewöhnliche Erfolg dieſer kritiſchen Handausgabe des N. T. verbürgt am beſten die Tüchtigkeit derſelben. Die neue umgearbeitete Ausgabe, deren erſte Hälfte (die Evangelien) wir hiermit dem Publicum übergeben, iſt das Reſultat der unausgeſetzten bibliſch-kritiſchen Studien des Herrn Verfaſſers, bereichert mit den Ergebniſſen ſeiner vieljährigen Forſchungen auf den Bibliotheken zu Paris, London, Cambridge, Rom, Neapel, Florenz, Modena, Venedig, Mailand, Turin, Baſel, Wien und München, ſo wie auf den Bibliotheken der morgenländiſchen Klöſter. Die durch denſelben eigenhändig unternommenen Abſchriften von allen wichtigſten, noch unedirten, zum Theil noch unbekannten oder höchſt mangelhaft benutzten Documenten, nebſt der neuen Bearbeitung der alten Verſionen und vieler Kirchenväter haben den kritiſchen Apparat über den Standpunct aller bisherigen Ausgaben weſentlich hinausgeführt.

Die zweite Hälfte erſcheint im December und wird als Reſt nachgeliefert.

Leipzig, September 1845.

Köhler'ſche Verlagsbuchhandlung.
Adolph Winter.

Predigten von Dr. G. C. A. Harleß.

Vollſtändig iſt erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Die Sonntagsweihe,

Predigten,

gehalten

von **Dr. G. C. A. Harleß,**

Conſiſtorialrath, Profeſſor an der Univerſität und Paſtor zu St. Nicolai in Leipzig.

Erſter Band.

gr. 8. Preis geheftet 1 Thlr., elegant gebunden in engl. Leinwand 1 Thlr. 10 Ngr.

Der vorliegende erſte Band der „Sonntagsweihe"

enthält ſämmtliche von Herrn Dr. **Harleß** vom 1. Advent 1847 bis zum 6. Sonntage nach Trinitatis 1848 in Leipzig gehaltenen Predigten, 20 an der Zahl.

Auch in der Folge werden alle Predigten des gefeierten Kanzelredners in meinem Verlage erſcheinen und ſtets einige Tage, nachdem ſie gehalten ſind, den Subſcribenten auf Verlangen einzeln zugeſandt werden.

Vom zweiten Band, welcher aus den nächſtfolgenden 20 Predigten beſteht, ſind bereits drei Predigten erſchienen.

Subſcriptionspreis für einen Band von 20 Predigten 1 Thaler.

Leipzig, September 1848. **B. G. Teubner.**

Bei **Fr. Frommann** in Jena iſt erſchienen:

M. Johann Gottlob Heym's

vollſtändige Sammlung von Predigten

für chriſtliche Landleute

über alle Sonn- und Feſttags**epiſteln** des ganzen Jahres

zur häuslichen Erhebung und zum Vorleſen in Kirchen.

Nebſt einer kurzen Lebensbeſchreibung des Verfaſſers.

Vierte Auflage.

46½ Bogen gr. 8. Preis 1⅔ Thlr.

Mit dem Erſcheinen dieſes Bandes iſt nun dieſe für ihren Zweck klaſſiſche Predigtſammlung wieder vollſtändig zu haben, da im vorigen Jahre deſſelben Verfaſſers Predigten über die Evangelien (achte Auflage) in zwei Ausgaben zu 1⅓ und zu 1⅔ Thlr. erſchienen ſind.

So eben iſt erſchienen

— **Stuttgart**, Verlag von **S. G. Lieſching** —

und in allen Buchhandlungen zu haben:

Die Grundlehren des Heils

entwickelt aus dem

Princip der Liebe

von

Ludwig Schöberlein,

Repetent an der Univerſität zu Erlangen.

gr. 8. 11 Bogen auf fein Velin. Preis geb. — 28 Sgr. oder 1 Fl. 36 Kr.

Gotha, Druck der Enge'' ...'ſchen Hofbuchdruckerei.

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift

für

das geſammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieſeler, D. Lücke und D. Nitzſch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Profeſſoren an der Univerſität zu Heidelberg.

Jahrgang 1849 zweites Heft.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1 8 4 9.

Digitized by Google

Abhandlungen.

Digitized by Google

1.

Ueber den erſten Brief des Johannes und ſein Verhältniß zum vierten Evangelium.

Von

D. Wilibald Grimm,

Profeſſor der Theologie zu Jena.

In dem erſten Hefte der theologiſchen Studien und Kritiken vom Jahr 1847 habe ich die Anſicht der neutübingiſchen kritiſchen Schule von dem Verhältniß zwiſchen dem erſten johanneiſchen Briefe und dem vierten Evangelium, einem bekannten Präjudicialpuncte in der Streitfrage über den apoſtoliſchen und johanneiſchen Urſprung dieſes Evangeliums, beurtheilt. Schon damals hatten ſowohl der Meiſter jener Schule, als auch mehrere ſeiner Jünger gegen die Identität des Verfaſſers der beiden neuteſtamentlichen Schriften ſich ausgeſprochen [a]), aber nur von Zeller war eine Begründung der Behauptung verſucht worden durch Nachweiſung angeblicher Differenzen in einzelnen Lehrbeſtimmungen, daher ich die genannte kleine Abhandlung hauptſächlich gegen dieſen

a) Meine in den theol. Studd. u. Kritt. 1847. I. S. 173. gegebene Relation iſt dahin zu berichtigen, daß auch Schwegler (Nachapoſtol. Zeitalter. II, 349.) einen verſchiedenen Urſprung der beiden Schriften annimmt, aber weder über das Prioritätsverhältniß derſelben ſich ausſpricht, noch auch den johanneiſchen Briefen in dem von ihm conſtruirten Entwickelungsgange des Chriſtenthums in den zwei erſten Jahrhunderten ihre Stelle anweiſt.

Gelehrten zu richten hatte. In einer etwas gereizten und bitteren Erwiederung auf meine Bemerkungen über den Charakter der tübinger Kritik verſprach Hr. Zeller (vgl. deſſen theol. Jahrbücher. 1847. 1. H. S. 136 f.), auf unſere Streitfrage bald ausführlicher zurückzukommen. Wir haben indeß bis jetzt einer ſolchen, auch für die Gegner der tübinger Kritik ſicherlich intereſſanten, Abhandlung vergebens entgegengeſehen. Dagegen hat in dem ſo eben erſchienenen dritten Hefte der theol. Jahrbücher vom J. 1848, in der Abhandlung „die johanneiſchen Briefe, ein Beitrag zur Geſchichte des Kanon", S. 293 ff. der Stifter und Meiſter der Schule ſelber die Sache einer eingehenderen Beurtheilung unterzogen und die Verſchiedenheit des Verfaſſers der beiden den Namen des Johannes tragenden Schriften durch zum Theil neue Gründe zu erhärten geſucht. Während aber Zeller aus den vermeintlichen dogmatiſchen Differenzen die Folgerung gezogen hatte, „daß der Brief einer früheren dogmatiſchen Entwickelungsform angehöre, als das Evangelium, möge er nun von demſelben oder einem anderen Verfaſſer wirklich früher geſchrieben, oder möge er dem Evangeliſten von einem ſolchen nachgebildet worden ſeyn, der ſich ſeine eigenthümlichen Anſchauungen nicht ganz anzueignen vermochte", erklärt Baur lediglich den dritten Fall für ſtatthaft und nimmt denſelben als entſchiedene Thatſache an. Und allerdings iſt nur die Annahme dieſes dritten Falles geeignet, die baur'ſche Kritik der johanneiſchen Schriften abzuſchließen und zur vollen Conſequenz zu bringen. Achten wir freilich auf die Art, wie Baur in der Kritik der kleineren pauliniſchen Briefe in denſelben einen fortſchreitenden ſpäteren Entwickelungsgang des urſprünglichen und perſönlichen pauliniſchen Lehrbegriffs nachzuweiſen ſucht und je nach den vermeintlichen Stadien der Fortbildung die einzelnen Briefe an verſchiedene Verfaſſer und Zeiten der nachapoſtoliſchen Kirche vertheilt, ſo ſollte man nach Analogie dieſes Verfahrens die Annahme des

zweiten jener von Hrn. Zeller geſetzten drei Fälle erwarten, indem nach der Behauptung der Tübinger das vierte Evangelium ein weit höher entwickeltes und geiſtigeres Chriſtenthum enthält, als der erſte johanneiſche Brief a). Aber bei Annahme dieſes Falles würde ſich die baur'ſche Kritik in eine ſchwer zu löſende Schwierigkeit verwickeln, weil alsdann, bei der unleugbaren Verwandtſchaft der beiden Schriften in Inhalt und Form, der Evangeliſt der Nachahmer des Briefs ſeyn müßte, eine ſolche Abhängigkeit aber, ein ſolcher Mangel an Originalität unbegreiflich wäre an einem Manne, der nach einſtimmiger Anſicht der Tübinger den Ruhm behauptet, die gereifteſte Frucht der älteſten chriſtlichen Lehrentwickelung, die ideellſte und geiſtigſte Verklärung des vor dem Auftritt des Apoſtels Paulus in der Hülle eines rohen jüdiſchen Realismus verpuppten Chriſtenthums der Nachwelt überliefert zu haben. Unverkennbar iſt dieſe Schwierigkeit, in welche die Annahme des zweiten der von Herrn Zeller geſetzten drei Fälle die tübingiſche Kritik verwickeln würde, der Grund geweſen, welcher Hrn. D. Baur, wie wenig er auch hierüber ſich ausſpricht, bewogen hat, den Brief und nicht das Evangelium für die Nachbildung zu erklären.

Bisher iſt man immer der Anſicht geweſen, die enge Verwandtſchaft des erſten johanneiſchen Briefs mit dem vierten Evangelium ſey eine durchaus ſelbſtändige, von jeder plumpen und ſclaviſchen Nachahmung, von jeglicher Entſtellung, jeglichem Mißverſtändniß johanneiſcher Gedanken und Redeweiſen freie Verwandtſchaft. Hr. D. Baur erwiedert hierauf: „Gibt es denn nicht auch Nachahmer, welche das Original, das ſie vor ſich haben, ſo glücklich nachzubilden

a) Aus dieſem Grunde nehmen unter Baur's Schülern Schnitzer (in der neuen jenaiſchen Litt.-Zeit. 1846. Nr. 99. S. 394.) und Plank („Judenthum und Urchriſtenthum", in Zeller's theoll. Jahrbb. 1847. S. 478.) eine frühere Abfaſſungszeit des Briefs an, und zwar mit entſchiedener Neigung zur Annahme verſchiedener Verfaſſer des Briefs und des Evangeliums.

im Stande ſind, daß ſie ganz im Geiſte deſſelben ſchreiben und doch nur Nachahmer ſind?" Nun, wenn es ſolche Nachahmungen gibt, die ſich durchaus nicht vom Original unterſcheiden laſſen, dann fehlt es in dergleichen Fällen an jedem Kriterium, um die Nachahmung vom Original, das Abgeleitete vom Urſprünglichen zu unterſcheiden, und beim Mangel an äußeren Gründen für oder wider die Echtheit der einen oder anderen Schrift wird ſich die beſonnene und beſcheidene Kritik nicht erlauben, ein entſchiedenes und zuverſichtliches Urtheil auszuſprechen, oder eine unſichere Vermuthung als unumſtößliches Reſultat zu verkündigen und Anderen aufdrängen zu wollen. Einen Beweis gegen die Originalität des Briefs findet Baur in dem Umſtande, daß „in ihm nicht einmal eine aus dem Evangelium genommene Idee auf ſelbſtändige Weiſe in einem tiefer gehenden Zuſammenhange entwickelt ſey." Allein wenn auch der Briefſteller dieſer Anforderung in dem Maße, wie es Hr. Baur wünſcht, entſprochen hätte, wir glauben, er würde letzteren doch nicht zufrieden ſtellen, ſondern Hr. Baur würde alsdann erwidern, er ſehe nicht ein, warum nicht auch ein Anderer gewiſſe aus dem vierten Evangelium entnommene Gedanken frei und ſelbſtändig habe verarbeiten können. Eine ſo capriciöſe Kritik iſt in keinem Falle um eine ihren Intentionen und vorgefaßten Meinungen günſtige Antwort in Verlegenheit. Wenn aber in dem Briefe die Pflicht der ſittlichen Lauterkeit in Zuſammenhang mit der wahren Gotteserkenntniß und Gottesgemeinſchaft (1, 5 ff. 4, 7 f.) gebracht oder die Pflicht der Bruderliebe als nothwendige Frucht der Liebe Gottes gegen uns und unſerer Liebe zu Gott (4, 10 ff.), und des durch Chriſtum vermittelten neuen höheren Lebens (3, 14 f.) dargeſtellt, oder wenn der Mangel an Liebe und der Bruderhaß in ſeiner äußerſten Spitze als Mordluſt aufgefaßt (3, 12 ff.), oder wenn die Theilnahme am Segen des Verſöhnungstodes Jeſu an die Erfüllung der Pflicht der Selbſterkenntniß und Demuth, ſo wie an das Streben nach ſitt-

licher Lauterkeit geknüpft wird (1, 7 ff.): ſind dieß nicht Gedanken des vierten Evangeliums, die hier von einer neuen Seite erfaßt und eingeſchärft werden? Sicherlich würde Baur es urgiren und als eine ihm willkommene Erſcheinung benutzen, wenn der Brief gar keine ihm eigenthümlichen Gedanken und Warnungen enthielte, ſondern Alles, was er bietet, mit dem Evangelium gemein hätte. Da nun aber das Gegentheil ſtattfindet, ſo werden die dem Briefe eigenthümlichen Erſcheinungen, wie der Begriff der Todſünde (Kap. 5, 16 ff.), als etwas dem Evangeliſten Fremdartiges in Anſpruch genommen und als Grund gegen die Einheit des Verfaſſers der beiden Schriften benutzt, wie wir weiter unten ſehen werden. — „Was der Brief enthält," das ſind nach Baur's Behauptung nur „einzelne aus dem reichen Inhalt des Evangeliums entlehnte Ideen und Sätze, welche hier, um ihnen eine praktiſche Beziehung auf die chriſtliche Lebensgemeinſchaft zu geben, in die Form eines Ermahnungsſchreibens gebracht ſind." Wäre dieß aber wirklich in jeder Beziehung der Fall, ſo begreift man doch nicht, warum es nothwendig von einem Anderen habe geſchehen müſſen und der Evangeliſt nicht ſelber die Veranlaſſung gehabt und das Bedürfniß gefühlt haben könne, Solches zu thun. Das ſieht wohl Jeder ein. — Hr. D. Baur bemerkt ferner: „Hat der Brief einen leitenden Grundgedanken, ſo hat man in jedem Falle Mühe, ihn auch nur ſo weit herauszufinden, daß man ihm durch einen größeren Theil ſeines Inhalts nachgehen kann." Allein auch dieſe Erſcheinung, wenn ſie wirklich begründet wäre, könnte doch für ſich allein noch keine Inſtanz abgeben gegen die Abfaſſung des Briefs durch den vierten Evangeliſten. Wir meinen aber, es erfordere keine ſonderliche Mühe, den Inhalt des Briefs im Allgemeinen, wie im Einzelnen auf die Eine Grundidee zurückzuführen, die Idee des lebendigen und lebendig machenden Glaubens an Jeſum, den im Fleiſche erſchienenen Chriſtus und Gottesſohn, unſeren Erlöſer und Verſöhner mit Gott.

Digitized by Google

Und da dieſer Glaube als lebendiges Princip das Leben des Chriſten beſtimmen und regeln ſoll, ſo ergeben ſich hieraus die wiederholten Ermahnungen zur Erfüllung des Gebotes der Liebe und zum Streben nach ſittlicher Lauterkeit in Gemäßheit des erhabenen Beiſpiels Jeſu, ferner die Warnungen vor bloßem Scheinchriſtenthume, namentlich vor falſchem Vertrauen auf den Verſöhnungstod Jeſu (1, 6 ff.), beſonders aber vor Gefahren, welche jenen Glauben zu ſtören oder zu trüben droheten, beſonders von Seiten gewiſſer Irrlehrer (2, 18 ff. 4, 1 ff.).

Da nun Baur im Inhalte des Briefs ſolche Gedanken vermißt, „die bei aller Verwandtſchaft mit dem Evangelium doch zugleich eine höhere ſelbſtändige Bedeutung hätten," ſo meint er, „es könne nur die Form die Hauptſache ſeyn." „Aber," fährt er fort, „gerade eine Form der Darſtellung, welche, wie die johanneiſche, mit ihren ſo einfach gebildeten Sätzen und Gegenſätzen, ihren immer wiederkehrenden Variationen deſſelben Gedankens, mit dem Prägnanten, Sinnigen, Geheimnißvollen ihrer Ausdrucksweiſe, dem ſinnlichen Anhauch, welchen ſie dem geiſtigen Gedankeninhalt zu geben weiß, mit allem demjenigen, was man die johanneiſche Myſtik im Unterſchiede von der pauliniſchen Dialektik nennen kann, einen eigenen Typus, ein eigenes genus loquendi in ſich ausgeprägt hat, kann auch um ſo eher nachgebildet werden, ſie kann, ſobald einmal die Gedanken gegeben ſind, als bloße Form, als eine gewiſſe Manier der Darſtellung gehandhabt werden, wie dieß bei der mit dem Inhalt weit tiefer verwachſenen dialektiſchen Darſtellung des Apoſtels Paulus nicht eben möglich iſt" (a. a. O. S. 297 f.). Allein, von dem angeblichen Mangel an jeder Eigenthümlichkeit im Inhalte für jetzt ganz abgeſehen, kann die Nachahmung der bloßen johanneiſchen Form doch keine ſo ganz leichte Sache ſeyn, wie das Verhältniß des unechten Anhangs zum Evangelium (Kap. 21.) beweiſt, indem der Verfaſſer dieſes Anhanges bei aller Angewöhnung johanne-

iſcher *Form* auch allerlei Unjohanneiſches aus dem eigenen Sprachgebrauche einfließen läßt und durch ſein Streben nach johanneiſcher Eigenthümlichkeit in Affectation und Ziererei verfällt. Wir erinnern nur an die Weitſchweifigkeit in Kenntlichmachung des Apoſtels Johannes in V. 20., an die krankhafte Ueberbietung des Gedankens von Kap. 20, 30. durch die monſtröſe Hyperbel in 21, 25.

Nachdem ſich *Baur* in dem bisher beſprochenen *allgemeinen* Raiſonnement über die Nichtidentität des Briefſtellers mit dem Evangeliſten ausgeſprochen hat, zählt er die einzelnen Erſcheinungen in dem Briefe auf, die nach ſeiner Meinung dieſe Nichtidentität außer Zweifel ſetzen. Dieſe Erſcheinungen zerfallen in drei Claſſen: 1) offenbare Nachahmungen von Stellen des Evangeliums; 2) dogmatiſche Differenzen und 3) in gewiſſer Beziehung auch Berückſichtigung von Verhältniſſen und Meinungen in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts.

In die erſte Kategorie ſetzt *Baur* die Stellen Kap. 1, 1—4. und Kap. 5, 6 u. 9. Das Proömium (1, 1—4.) ſoll eine Zuſammenwebung von Reminiscenzen an die Stellen des Evangeliums Kap. 1, 14. 18. 20, 27. 17, 2. 13. 21. (und doch wohl auch von Kap. 16, 24. wegen *ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη*) ſeyn, durch welche der Briefſteller ſich als den Evangeliſten kenntlich zu machen ſuche. Auch in Kap. 1, 5 f. „blicke der Prolog des Evangeliums noch durch in dem Gegenſatze von Licht und Finſterniß, in welchen der Schriftſteller ſich für die praktiſche Aufgabe ſeines Schreibens hineinſtelle." Man höre und ſtaune! Iſt wohl jemals von Seiten einer Hyperkritik eine willkürlichere Behauptung aufgeſtellt worden? Während ſonſt die Tübinger alle möglichen Sophismen und Ausflüchte zu Hülfe nehmen, um den an Johanneiſches anklingenden älteſten patriſtiſchen Stellen ihren Charakter als Reminiscenzen zu beſtreiten, ſcheut ſich hier der Meiſter der Schule nicht, den Inhalt des Proömiums zu unſerem Briefe für „eine Reihe von Beſtim-

Digitized by Google

mungen" zu erklären, „die ſo ſichtbar nur Reminiscenzen aus dem Evangelium ſind." Geſetzt, das fragliche Proömium fände ſich in einem ignatianiſchen Briefe oder bei Juſtin dem Märtyrer, und ein conſervativer Kritiker fände darin nur ganz freie Reminiscenzen und Anklänge an die genannten Stellen des vierten Evangeliums, wie hart würde ihn Baur anlaſſen! Gehören auch die Gedanken und, mit Ausnahme von ψηλαφᾶν und κοινωνία, auch die Worte dieſes Proömiums dem vierten Evangelium an, ſo macht doch daſſelbe gleich beim erſten Blick auf jeden Unbefangenen den Eindruck der Rede eines Mannes, der mit ſeinem Sprach- und Gedankeneigenthum frei und ſelbſtändig zu ſchalten und zu walten weiß. Eigenthümlich aber iſt dieſem Proömium die abſtracte Bezeichnung des Logos durch ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, „welches Weſen von Anfang an war" a); eigenthümlich und wegen ihrer offenbar antidoketiſchen Beziehung mit der einen anderen Charakter tragenden und eine andere Tendenz verfolgenden Erzählung im Evang. 20, 19 ff. in keinen Vergleich zu ſtellen die Hervorhebung der unmittelbarſten und allſeitigſten ſinnlichen Wahrnehmung der Erſcheinung des Logos im Fleiſche; eigenthümlich in dem Sinne, wie ſie hier gemacht wird, die Zuſammenſtellung von λόγος ζωῆς (Leben in ſich tragender und Leben ausſtrömender Logos), eigenthümlich endlich die Bezeichnung der im Ev. 17, 21. ausgedrückten Idee durch das Wort κοινωνία. Auch weicht Bau und Anlage des Satzes, der das Proömium bildet, in Einfügung der Parentheſe in V. 2. und in Reaſſumtion des Gedankens von V. 1. in V. 3. von der gewöhnlichen Leichtigkeit und Simplicität der johanneiſchen Satzbildung ab und ähnelt mehr der pauliniſchen Art, ohne doch deßhalb unjohanneiſch zu ſeyn, indem auch das Evangelium einige Beiſpiele verſchlungener Perioden bietet (vgl. 6, 22—24. 13, 1—4.).

a) Vgl. Otto Fridol. Fritzſche in Fritzschiorum Opuscull. p. 292.

Sicherlich würde ein Nachahmer des Evangeliums die gewöhnliche einfache und leichte johanneiſche Satzbildung, nicht aber das Ungewöhnliche und Seltenere zum Muſter genommen haben. Am wenigſten vermag ich mir die Wahl von Inhalt und Form dieſes Proömiums mit denjenigen Verhältniſſen zuſammenzureimen, unter denen nach Baur's Annahme unſer Brief geſchrieben ſeyn müßte. Nach der baur'ſchen Hypotheſe nämlich iſt das vierte Evangelium erſt ums J. 150 von einem unbekannten Manne verfaßt, der als der Apoſtel Johannes gelten wollte. Ehe nun ein anderer Unbekannter zur Erreichung gewiſſer didaktiſcher und praktiſch-kirchlicher Tendenzen es für gerathen und angemeſſen halten konnte, ebenfalls in der Rolle jenes Apoſtels aufzutreten (denn das wollte er nach Baur's ausdrücklicher Vorausſetzung, a. a. O. S. 299.) und die Art des vierten Evangeliums in einer Schrift von brieflicher Form nachzuahmen, mußte dieſes Evangelium doch wohl ſchon als johanneiſches Product anerkannt ſeyn und eine gewiſſe Verbreitung erlangt haben, und ſo könnte unſer Brief ſchwerlich vor dem Jahre 160 verfaßt ſeyn. Um dieſe Zeit waren aber, was ſelbſt die baur'ſche Schule nicht ableugnen kann, zehn pauliniſche Briefe und höchſt wahrſcheinlich auch der erſte petriniſche in der Kirche allgemein verbreitet. Alle dieſe Briefe tragen den Namen des Verfaſſers mit der Adreſſe an die betreffenden Gemeinden, ſo wie den gewöhnlichen apoſtoliſchen Segenswunſch an der Spitze. Da hält es doch nun ſehr ſchwer, — Baur mag dagegen ſagen, was er will, — ſich vorzuſtellen, daß ein Unbekannter, der in unſerem Briefe die Rolle des Apoſtels Johannes ſpielen wollte, dieſen feſtſtehenden Typus apoſtoliſcher Briefſtellerei verlaſſen haben ſollte. Das Beiſpiel des Hebräerbriefs kann nicht entgegengehalten werden, da deſſen Verfaſſer weder als Paulus, noch überhaupt als Apoſtel gelten will. Oder wollte ſich der Verfaſſer unſeres Briefs nicht mit dem Namen des Johannes bezeichnen, dann, glaube ich, hätte ihm als

einem Nachahmer wohl die Selbſtbezeichnung des Apoſtels im vierten Evangelium am nächſten gelegen, und er würde, um ſich mit dem Verfaſſer dieſes Evangeliums zu identificiren, in möglichſtem Anſchluß ſowohl an den gewöhnlichen Typus apoſtoliſcher Briefſtellerei, als auch an die johanneiſche Art den Brief etwa in folgender Weiſe eröffnet haben: *Ὁ μαθητής, ὃν ἠγάπα ὁ κύριος, τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ* (oder *τοῖς τεκνίοις αὐτοῦ*). *Κοινωνία ὑμῖν μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* Die Hauptſache aber iſt, daß, wie ſehr das Proömium unſeres Briefs in ſeiner äußeren Form von den Eingängen der pauliniſchen und übrigen katholiſchen Briefe abweicht, es doch in der S a c h e und dem G e h a l t e mit ihnen übereinſtimmt, indem ſich der Verfaſſer für einen Augenzeugen der leiblichen Erſcheinung des menſchgewordenen Logos, als Apoſtel (vgl. Apoſtelg. 1,21 ff.) und Lehrer der Gemeinden erklärt, die Angabe des Zweckes aber, die Leſer zur Gemeinſchaft mit Gott und Chriſtus zu führen, auf den Inhalt des ſonſt zu Anfang der Briefe üblichen Segenswunſches hinauskömmt. Nur den N a m e n des Briefſtellers vermißt man. Schwerlich aber würde ein Falſarius, der in der Rolle des Apoſtels Johannes durch die briefliche Form der Schrift für gewiſſe Zwecke wirken wollte, in ſo eigenthümlicher Weiſe bei ſeinen Zeitgenoſſen ſich eingeführt haben. Vielmehr hat gerade die Originalität, die Lebendigkeit und geiſtige Friſche dieſes Proömiums ſchon auf Unzählige den Eindruck gemacht, daß hier ein Mann aus der freudigſten Erfahrung des A u g e n z e u g e n und in göttlicher Begeiſterung für ſeinen erhabenen Beruf ſpreche, und gar Manche, die ſich der Zweifel am apoſtoliſchen Urſprunge des Evangeliums nicht erwehren konnten, wurden durch den Eindruck dieſes Briefes zur Beſinnung gebracht und vor voreiligem Aburtheilen über den Urſprung des vierten Evangeliums bewahrt.

Als die zweite Stelle, welche beweiſen ſoll, daß der Briefſteller „den Stoff ſeines Schreibens erſt aus dem Evan-

gelium zuſammengeſucht" habe, macht Hr. Baur Kap. 5, 9. in Verbindung mit V. 6. geltend. Der Verfaſſer des Briefs habe nämlich die Stellen Evang. 19, 34. 5, 31 ff. 8, 13 ff. vor Augen gehabt und ſey nur von dieſen Stellen aus auf den in 5, 6 ff. enthaltenen Gedanken gekommen. Verwundert ruft Baur (S. 303.) aus: „Welches Moment hat nun aber dieſe Argumentation, dieſe Unterſcheidung eines *menſchlichen*, auf jener Beſtimmung des moſaiſchen Geſetzes (5 Moſ. 17, 6. 19, 15.) beruhenden Zeugniſſes und des *göttlichen*? Im Evangelium hat die Anwendung jener moſaiſchen Regel wenigſtens inſofern ihren guten Sinn, als die Juden, mit welchen Jeſus in einer Streitunterredung begriffen iſt, wenn ſie die ſo klar vor Augen liegende Göttlichkeit der Wunder Jeſu leugnen oder den in ihnen für ſeine meſſianiſche Beſtimmung zeugenden Vater nicht anerkennen, mit ihrem eigenen Geſetz dialektiſch geſchlagen werden ſollen; ſie ſind als überwieſen anzuſehen, da die zwei Zeugen, die ſie ſelbſt ſonſt zu einem ſolchen Zeugniß verlangen, auch hier nicht fehlen. — Hat nun aber ſchon dieſe Argumentation mehr nur einen dialektiſchen Charakter — —, ſo ſieht man im Briefe, in welchem nicht daſſelbe polemiſche Intereſſe iſt, wie im Evangelium, vollends nicht, welche Spitze das Argument mit den drei Zeugen haben ſoll." Es ſey nur ein matter Nachklang der Polemik des Evangeliums. Die Drei, die da zeugen ſollen, ſeyen erſt auf künſtliche Weiſe herbeigeſchafft. Man begreife nicht, was zwiſchen *μαρτυρία τῶν ἀνθρώπων* und *μαρτυρία τοῦ θεοῦ* für ein Gegenſatz ſtattfinde, da letztere daſſelbe zu ihrem Inhalte habe, wie erſtere und nur darum als göttliches Zeugniß prädicirt werde, weil der in Waſſer und Blut zeugende Geiſt ſelbſt göttlicher Natur ſey. Die *μαρτυρία τῶν ἀνθρώπων* unterſcheide ſich von der *μαρτυρία τοῦ θεοῦ* einzig nur dadurch, daß die Drei, Geiſt, Waſſer und Blut, als drei gezählt werden. Die *μαρτυρία τῶν ἀνθρώπων* werde aber zur leeren Spielerei, wenn ſie in nichts Anderem beſtehe, als in dem numeriſchen Verhält-

niß zu einander, und ſelbſt dieſes ſogleich wieder dadurch von ſelbſt ſich aufhebe, daß geſagt werde, der in jenen Drei Zeugende ſey Gott. „Wie können ſie," fragt Baur, „als drei Zeugen auch nur ſcheinbar gezählt werden, wenn es doch in Wahrheit nicht drei ſind, ſondern nur Einer, Gott oder der Geiſt?" Hr. Baur glaubt, hier ein unwirrbares Gewebe von Schwierigkeiten aufgewieſen zu haben; dieſelben ſind aber zum bei Weitem größten Theile nur eingebildet, oder ſo weit ſie Grund haben, vermögen ſie durchaus nicht die allgemeine Ueberzeugung von der Identität des Briefſtellers und des vierten Evangeliſten zu erſchüttern. Ein Verhältniß zwiſchen der *μαρτυρία τῶν ἀνθρώπων* und der *μαρτυρία τοῦ θεοῦ*, wie es Baur ſtatuirt, als ob beide Zeugniſſe denſelben Inhalt hätten und in Waſſer, Blut und Geiſt das menſchliche Zeugniß ſich äußere, findet durchaus nicht ſtatt und iſt auch, ſo viel wir wiſſen, noch von keinem Ausleger angenommen worden, ſondern es wird einzig und allein das in Waſſer, Blut und Geiſt ſich äußernde göttliche Zeugniß geltend gemacht, und V. 9. hat den Sinn: Wenn nach der bekannten moſaiſchen Rechtsbeſtimmung dreifaches menſchliches Zeugniß rechtsgültig iſt, um wie viel mehr muß man das Zeugniß Gottes annehmen und gelten laſſen (weil, was Gott bezeugt, der Natur der Sache nach beweiskräftiger ſeyn muß, als was Menſchen zeugen; es findet alſo eine argumentatio a minori ad maius ſtatt). Denn das Zeugniß jener Drei (*αὕτη*) iſt das von Gott über ſeinen Sohn abgelegte Zeugniß, da der durch Waſſer und Blut wirkende Geiſt von Gott ausgeht. Von einem ſpeciellen, auf die Würde Jeſu als Meſſias und Sohn Gottes ſich beziehenden Inhalt des menſchlichen Zeugniſſes iſt durchaus keine Rede. Und wie hätte es auch dem Briefſteller auf ſeinem Standpuncte in den Sinn kommen können, die Ueberzeugung von dieſer Würde auf menſchliches Zeugniß zu gründen? Dagegen liegt allerdings darin eine Schwierigkeit, daß Waſſer und Blut, d. h. die

Wirkungen der chriſtlichen Taufe und des Todes Jeſu (denn daß Baur *αἷμα* fälſchlich vom Abendmahle verſteht, trägt für die Entſcheidung der vorliegenden Frage nichts aus), als durch welche der heilige Geiſt Zeugniß ablegt, als beſondere Zeugniſſe neben dem Zeugniſſe des heiligen Geiſtes gezählt werden. Es geſchieht dieß jedenfalls, um die von der moſaiſchen Geſetzesbeſtimmung geforderte Dreizahl beizuſchaffen, während in Wahrheit nur Einer der Zeugende iſt, Gott oder der heilige Geiſt. Allein auch mit der Stelle des Evangeliums Kap. 8, 14 ff. hat es dieſelbe Bewandtniß. Auch hier werden die zwei Zeugen nur künſtlich beigeſchafft, ſofern ja Jeſus nicht als gewöhnlicher Menſch von ſich ſelbſt zeugt, ſondern ſofern der Vater mit ihm iſt und im ſicherſten und freudigſten Bewußtſeyn ſeines göttlichen Urſprungs, ſeiner Einheit und Gemeinſchaft mit dem Vater. Wenn alſo Jeſus hier behauptet, durch ſein Selbſtzeugniß und durch das Zeugniß Gottes werde der moſaiſchen Rechtsregel Genüge geleiſtet, ſo iſt es auch hier, ſtreng genommen, nur Ein Zeugniß, dasjenige Gottes, indem jenes Bewußtſeyn Jeſu von ſich ſelbſt doch auch nur eine Wirkung Gottes war und nur als ſolche in Betracht kommen konnte, ebenſo wie ſeine durch Gottes Kraft verrichteten Wunder. In beiden Stellen geſchieht die Beweisführung offenbar in dialektiſch-rabbiniſcher Art, deren objective Gültigkeit nicht nach den Anforderungen rationeller Logik zu bemeſſen iſt, ſo wenig als ähnliche Argumentationen in den pauliniſchen Briefen. Allerdings waltet in dem Briefe nicht daſſelbe polemiſche Intereſſe ob, wie in der Stelle des Evangeliums gegen die ungläubigen Juden, die mit der Auctorität ihres eigenen Geſetzes geſchlagen werden ſollten, während die Gemeinden, an welche der Brief gerichtet iſt, zum größten Theil aus Heidenchriſten beſtanden. Indeſſen erhellt aus 2 Kor. 13, 1. (einer von Hrn. Baur nicht beachteten Stelle), daß jene moſaiſche Geſetzesbeſtimmung für menſchliche Rechtsfälle auch in überwiegend heidenchriſtlichen Gemeinden nicht

unbekannt geweſen ſeyn kann, dergeſtalt, daß Paulus kei Bedenken trägt, dieſelbe geltend zu machen in einem Falle der mit demjenigen im Evang. Joh. 8, 14 ff. in keinen Ver gleich zu ſtellen iſt. Und zwar iſt, wie die Verlegenheit de Ausleger und die große Verſchiedenheit ihrer Erklärunge beweiſt, der Sinn dieſer Berufung auf die moſaiſche Rechts regel in 2 Kor. 13, 1. ſo unklar, daß, wenn wir dieſer Er ſcheinung in einem der kleineren pauliniſchen Briefe begegneten, Baur kaum einen Augenblick anſtehen würde, dieſelbe als einen Hauptbeweis gegen die pauliniſche Abfaſſung des Briefs zu benutzen.

Als dogmatiſche Differenzen zwiſchen den beiden fraglichen Schriften macht Baur beinahe dieſelben Erſcheinungen geltend, wie früher Zeller, weßhalb ich in dieſer Beziehung nur auf meine oben genannte Abhandlung in den Studien und Kritiken zu verweiſen habe. Unter dieſen angeblichen Differenzen ſteht, wie zu erwarten war, diejenige zwiſchen den Stellen Evang. 19, 34. und 1. Br. 5, 6. obenan, natürlich unter Vorausſetzung des abenteuerlichen Sinnes, den Baur ihnen unterlegt und den er jetzt gegen gewiſſe Einwendungen zu vertheidigen ſucht. Hr. Baur verſteht nämlich in 1 Joh. 5, 6. mit Zeller das Blut vom Abendmahle a), ſucht jedoch, was Zeller unterlaſſen hatte, dieſe Erklärung tiefer zu begründen (S. 301 f. 307 f.). „Sey nämlich,“ behauptet er, „einmal bei dem Blute an den Tod Jeſu zu denken, ſo hätte der Verf. des Briefs (in Waſſer und Blut) ſehr Heterogenes zuſammen genannt, wenn er das Blut als das Symbol des Todes nicht aufs Abendmahl bezogen hätte.“ Aber jeder in der bibliſchen Theologie irgend Bewanderte muß wiſſen, daß

a) Alſo nicht, wie ich ihn nach einer Andeutung deſſelben in Zeller's Jahrbüchern 1844. S. 166. verſtanden zu haben glaubte und demgemäß in den Studd. u. Kritiken 1847. S. 180 f. referirt hatte, von den Wirkungen des Todes Jeſu.

Beides, die Taufe und Jeſu Tod, unter den gemeinſamen Geſichtspunct der Sühnungs- und Reinigungsmittel fallen; als ſolche werden ſie auch öfters im N. T. zuſammen genannt (vgl. meine Abhandl. in den Studd. u. Kritiken 1847. S. 184.). Hr. Baur bemerkt weiter: „Wenn man auch das ἐλθεῖν δι' ὕδατος oder ἐν ὕδατι auf die Einſetzung der Taufe durch Jeſum beziehe, ſo müſſe doch, da dieſes ἐλθεῖν in dem ſtehenden Ritus der Taufe etwas Bleibendes geworden ſey, das Gleiche der Analogie wegen von dem ἐλθεῖν δι' αἵματος oder ἐν αἵματι gelten, es müſſe auch dieſes ἐλθεῖν ein fortdauerndes ſeyn, und folglich laſſe ſich von dem Blute, als dem Symbole des Todes Jeſu, die Beziehung auf den ſtehenden Ritus des Abendmahles nicht trennen." Als ob die Wirkungen des Todes Jeſu in dem Bewußtſeyn der Verſöhnung und des Friedens mit Gott nicht auch etwas Stehendes und Bleibendes wären, ganz abgeſehen davon, daß der Aoriſt ἐλθών wie häufig nur als erzählendes Tempus gebraucht iſt! Endlich ſoll Waſſer und Blut ſchon in dem bekannten Fragmente des Apollinaris (ὁ παῖς θεοῦ - - ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθείς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα) a) von Taufe und Abendmahl verſtanden worden ſeyn; Waſſer und Blut ſollen hier „als die Elemente der Taufe und des Abendmahles auf materielle Weiſe daſſelbe" ſeyn, „was λόγος und πνεῦμα als die beiden Formen der Wirkſamkeit des erhöhten Chriſtus im geiſtigen Sinne ſeyen." Dieſe Bemerkung Baur's iſt mir völlig unverſtändlich. Jedenfalls iſt das Fragment in Bezug auf λόγος und πνεῦμα zu unklar, als daß wir eine nur einigermaßen wahrſcheinliche Vermuthung darauf gründen dürfen. Denn es läßt ſich weder ermitteln, in welcher Beziehung λόγος und

a) Vgl. Routh: Reliquiae sacrae. T. I. (Oxon. 1846. Edit. II.). p. 160 s.

πνεῦμα zu Waſſer und Blut ſtehen, noch auch, ob λόγος den Logos als göttliches Mittelweſen oder vielmehr dasje-nige bedeute, was wir mit dem Ausdruck Wort in der Zu-ſammenſtellung von „Wort und Geiſt" bezeichnen. Auf das Abendmahl aber kann das Wort αἷμα in dem Fragmen um ſo weniger bezogen werden, als Apollinaris das aus der geſtochenen Seite Chriſti gefloſſene Waſſer und Blut aus-drücklich als τὰ δύο πάλιν καθάρσια, die zwei abermaligen (d. h. wohl, nachdem ſie bereits vorbildlich geweſen waren zur Zeit des A. T., vgl. 2 Moſ. 29, 4. 21.) Reinigungs- und Sühnmittel, bezeichnet. Auch bezeichnet αἷμα niemals ſo ge-radezu das Abendmahl, ſondern überall, wo es in Beziehung auf Chriſtum gebraucht iſt, den blutigen Tod deſſelben oder ſeine heilbringenden Wirkungen, wie 1 Kor. 10, 16. Erſt ſeit dem vierten Jahrhundert kam die Erklärung der Stelle 1 Joh. 5, 6. von Taufe und Abendmahl in Gang [a]). Be-denken wir aber, daß die Juden zur Zeit Jeſu nicht nur eine Luſtration durch eine meſſianiſche Taufe (Joh. 1, 25.) hofften, ſondern auch, daß der Meſſias die von den Pro-pheten dem Volke Israel verheißene allgemeine Sündenver-gebung vermitteln werde [b]), und die Apoſtel dieſe Vermitte-lung hauptſächlich an den Tod Jeſu knüpften, ſo werden wir den Gedanken, Jeſus ſey aufgetreten und habe ſich als den erwarteten Gottesſohn und Meſſias geltend gemacht oder bewährt durch Waſſer und Blut, d. h. durch die heilſamen Wirkungen der von ihm eingeſetzten Taufe und des von ihm erduldeten Sühnopfertodes, alſo durch die von ihm in Taufe und Sühnopfertod vermittelte Sündenvergebung und Ver-ſöhnung mit Gott, natürlich und wohlbegründet finden, und es dürfte Herr D. Baur keine Urſache haben, dasjenige, was Lücke zu d. St. über „ſolche ἔργα des Meſſias bemerkt,

a) Vgl. Routh a. a. O. S. 170.
b) Vgl. meine Institutio theologiae dogmaticae historico-critica (Ien. 1848), p. 408 s.

Digitized by Google

die in unmittelbarer Beziehung auf altteſtamentliche Vorbedeutungen und Weiſſagungen ſtehen," für „willkürliche Behauptungen" zu erklären. — Die Anſicht Baur's von der zweiten Stelle, Evang. 19, 34., es werde durch das Herausfließen von Blut und Waſſer aus der geſtochenen Seite Jeſu die durch deſſen Tod bedingte Ausſtrömung des ſeither in leiblicher Hülle verſchloſſenen heiligen Geiſtes als eine Erfüllung der 7, 38 f. gegebenen Verheißung Jeſu verſinnbildet, hat als Erzeugniß freieſter Phantaſie ſo allgemeine Heiterkeit erregt, daß außer mir (in den Stud. u. Kritiken 1847. S. 181 ff.) Niemand eine Widerlegung derſelben für nöthig befunden hat. Ich hatte dieſer Erklärung folgende Bedenken entgegengeſetzt: Erſtens: Als Erfüllung der Verheißung Chriſti in Kap. 7, 38 f. könne der Evangeliſt die Sache ſchon darum nicht haben darſtellen wollen, weil dort das Subject der Glaubende, in Kap. 19, 34. dagegen der ſterbende Chriſtus ſey. Herr D. Baur erwiedert hierauf, „es habe ja der Glaubende das Princip ſeines Glaubens in Chriſtus." Aber wie damit das von mir erhobene Bedenken beſeitigt werde, werden Andere ſo wenig als ich begreifen. Zweitens: Unter Vorausſetzung der Richtigkeit der baur'ſchen Erklärung, zumal im Hinblick auf Kap. 7, 38 f., wäre die Erwähnung des Blutes unnütz, ja ſtörend geweſen, zumal daſſelbe ſogar zuerſt genannt wird, während doch alle Bedeutung nur im Waſſer liegen konnte. Denn wenn dieſes aus dem getödteten Leibe floß, ſo werde ſchon hiemit der Gedanke verſinnbildet, daß die Ausſtrömung des Geiſtes durch den Tod Jeſu bedingt ſey. Herr D. Baur weiß hierauf nichts weiter zu entgegnen, als „es möge zu der chriſtlichen Anſchauungsweiſe jener Zeit gehört haben, Waſſer und Blut als die ſtehenden Symbole der von Chriſtus ausfließenden geiſtigen Segnungen zu betrachten." Allein auch nach dieſer ſo ohne allen Beweis hingeworfenen Vermuthung hätte das Waſſer zuerſt genannt werden müſſen. Auf meine dritte Bemerkung, daß, wenn

auch ſonſt der Geiſt und das Geiſtige unter dem Bilde des Waſſers und die Mittheilung deſſelben unter dem Bilde einer Ausgießung oder Ausſtrömung oder einer Tränkung dargeſtellt werde, doch nirgends a) das Waſſer ſo geradezu, wie es Baur von der Stelle Joh. 19, 34. annimmt, ohne alle nähere Beſtimmung durch den Zuſammenhang oder durch einen Beiſatz zur Bezeichnung des Geiſtes diene, erwiedert Baur, „ohne nähere Beſtimmung geſchehe es auch hier nicht, wofern man nur, was der Evangeliſt von jedem aufmerkſamen Leſer ſeines Evangeliums erwarten könne, von der Stelle 19, 34. an die ſie erläuternde 7, 38. zurückdenke." Schade nur, daß dieſe Erwartung des Evangeliſten bisher ſo gut wie gänzlich getäuſcht wurde und er außerhalb der neuen tübinger kritiſchen Schule faſt niemals b) ſo aufmerkſame Leſer gefunden hat und auch jetzt noch, nachdem Baur den glücklichen Fund gethan, dennoch jeder beſonnene Ausleger ihn verſchmäht. Hätte der Evangeliſt in dem Herausfließen von Blut und Waſſer aus der geſtochenen Seite Jeſu wirklich eine Erfüllung der Verheißung in Kap. 7. angenommen, ſo hätte er, zumal bei der in ſolchem Falle ſtörenden Erwähnung und noch dazu Vorausſtellung des Blutes, dieß ſchlechterdings bemerken müſſen, etwa ſo: *καὶ εὐθὺς ἐῤῥευσαν ποταμοὶ ὕδατος ζῶντος ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ, ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος, ὃν εἶπεν κ. τ. λ.*, und daß er es gethan haben würde, kann bei Vergleichung der Stel-

a) Denn wenn es, was mir damals noch unbekannt war und was auch Hn. D. Baur entgangen zu ſeyn ſcheint, bei den Kirchenvätern ſeit Irenäus bisweilen geradezu als Bezeichnung des Geiſtes vorkömmt (vgl. Routh a. a. O. S. 170.), ſo kann dieß doch durchaus nicht maßgebend für die Erklärung des neuen Teſtaments ſeyn.

b) Es ſcheint Hn. D. Baur entgangen zu ſeyn, daß er einen Vorgänger in Auguſtinus hat, welcher in ſeiner Schrift contra Maximinum II, 22. das aus der Seite Jeſu gefloſſene Waſſer als Bild des h. Geiſtes faßt, den Jeſus 7, 38 f. verheißen habe.

len Kap. 18, 9. und 17, 12. keinem Zweifel unterliegen. Dieſe ſchon in meinem erſten Aufſatz gemachte Bemerkung hat Hr. Baur gänzlich ignorirt. Und wenn der vierte Evangeliſt jener um den hiſtoriſchen Thatbeſtand völlig unbekümmerte, für gewiſſe dogmatiſche Tendenzen dichtende Falſator geweſen wäre, der ein in allen ſeinen Theilen zuſammenklingendes litterariſches Kunſtſtück beabſichtigte: wir zweifeln keinen Augenblick, daß er alsdann in Kap. 7, 38., um über die Beziehung dieſer Verheißung auf das in Kap. 19, 34. zu erzählende Ereigniß keinen Zweifel übrig zu laſſen, ſich ganz anders ausgedrückt haben würde, etwa ſo: ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ — ποταμοὶ εἰς αὐτὸν ἐκ τῆς πλευρᾶς μου ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος, zumal da der als altteſtamentliches Citat angeführte Ausſpruch Jeſu ſich nirgends in dieſer Form im A. T. findet, ſondern eine ſehr ungenaue Reminiscenz an mehrere altteſtamentliche Stellen enthält, folglich in Conformation deſſelben dem Evangeliſten freier Spielraum geſtattet war.

Auch die eſchatologiſchen Vorſtellungen der beiden Schriften weiß Hr. Baur friſchweg zur Differenz zu ſtempeln, ohne das von verſchiedenen Seiten, auch von uns in den theoll. Studd. u. Kritiken 1847. S. 177. dagegen Bemerkte einer Berückſichtigung zu würdigen a). Nach Zel-

---

a) Eine eigentliche und ſchroffe Differenz zwiſchen beiden Schriften würde nur dann ſtattfinden, wenn die Ausſprüche des vierten Evangeliums von einer Auferweckung am jüngſten Tage (5, 28 f. 6, 39. 40. 44. 54. u. a.) bildlich zu verſtehen wären von der Erhebung der geiſtig Todten in den durch Chriſtum zu begründenden neuen Lebenszuſtand. Aber dieſe bildliche Erklärung kann als längſt überwunden gelten und iſt auch von Zeller in ſeinen theoll. Jahrbüchern 1847. S. 398 f. entſchieden zurückgewieſen worden. Zwar hat dieſelbe ganz neuerlich wieder einen namhaften Vertreter gefunden an Eduard Reuß (in ſeiner ausgezeichneten Abhandlung: „die johanneiſche Theologie“ in den Straßburger Beiträgen zu den theoll. Wiſſenſchaften, Jena 1847. S. 81.), aber ohne daß es ihm gelungen wäre, dieſelbe nur eini-

ler's Vorgang urgirt er den Umſtand, daß „von einem Antichriſt in dem Evangelium ſich nirgends eine Spur finde, ſo nahe auch hiezu die Veranlaſſung gelegen wäre, da zwiſchen dem Briefe und dem Evangelium kein großer Unterſchied der Zeit ſeyn könne." Indem wir auch in dieſer

germaßen plauſibel zu machen. Wenn auch Reuß unbefangen genug iſt, um einzuſehen, daß die Stelle Evang. 5, 28 f. nur im eigentlichen Sinne der gangbaren jüdiſchen Erwartung verſtanden werden kann, ſo irrt er doch augenſcheinlich, indem er behauptet, „die geiſtige Erweckung werde hier nur mit der phyſiſchen verglichen und gleichſam (?) durch letztere erklärt, zugleich aber für etwas Größeres erklärt," oder die „volksthümliche Hoffnung bleibe hier ſtehen nur für den, welchem die andere (geiſtig-ſittliche) noch nicht aufgegangen ſey." Von einer bloßen Vergleichung iſt hier keine Rede, ſondern wenn Jeſus V. 28. fortfährt: μὴ θαυμάζετε τοῦτο· ὅτι ἔρχεται κ. τ. λ., „wundert euch nicht über das, was ich euch über meinen Beruf der geiſtigen Todtenerweckung geſagt habe, denn es kömmt die Zeit, da Alle, die in den Gräbern ruhen, meine Stimme hören werden" u. ſ. w., ſo kann hiermit die leibliche Todtenerweckung nur als ein dereinſt eintretendes Factum bezeichnet ſeyn, und durch die Hinweiſung auf dieſes Factum ſoll der Grund des Staunens über die geiſtige Erweckung gehoben werden; folglich wird die leibliche Erweckung, und nicht die geiſtige, für das Größere erklärt. — Die ἐσχάτη ἡμέρα in 6, 39. 40. 44. 54. erklärt Reuß vom Todestage des einzelnen Gläubigen, dergeſtalt, daß die ganze Formel ἐγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ nichts mehr und nichts weniger beſage als κἂν ἀποθάνῃ, ζήσεται in 11, 25.: der leibliche Tod werde für den Gläubigen keine Unterbrechung des durch Chriſtum gewonnenen höheren geiſtigen Lebens ſeyn, eine Erklärung, die gegen den geſammten jüdiſchen und urchriſtlichen Sprachgebrauch aufs grellſte verſtößt; um einen ſolchen Sinn auszudrücken, hätte es mindeſtens heißen müſſen ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ αὐτοῦ. Ob aber gleich Reuß eine weit größere eſchatologiſche Differenz zwiſchen dem Evangelium und dem erſten johanneiſchen Briefe annimmt, als die tübinger Schule, ſo erklärt er doch dieſe Differenz als durchaus nicht ausreichend für die Annahme verſchiedener Verfaſſer der beiden Schriften, ſondern iſt geneigt, das Evangelium für das jüngere, den Brief für das ältere Werk des Apoſtels zu halten (a. a. O. S. 84.).

Beziehung auf unſere frühere Abhandlung verweiſen, auch die Unzuläſſigkeit des von der Zeitnähe des Urſprungs der beiden Schriften entnommenen Schluſſes unberührt laſſen, erlauben wir uns nur die Eine Bemerkung, daß, wenn Baur in Anwendung ſolcher argumenta e silentio ſich conſequent ſeyn will, er auch unter denjenigen pauliniſchen Briefen, deren Echtheit er bis jetzt nicht anzutaſten gewagt hat, eine Sichtung vornehmen und entweder die Korintherbriefe, oder die Briefe an die Römer und Galater dem Apoſtel Paulus abſprechen muß. Denn während Paulus in den erſteren mehrmals (1 Kor. 5, 5. 7, 5. 2 Kor. 2, 11. 11, 14.) des Satans Erwähnung thut, gedenkt er deſſelben in den letzteren mit keiner Sylbe, ohngeachtet er im Römerbriefe gefliſſentlich und ausführlich über Urſprung und Weſen der Sünde handelt und nach jüdiſcher Glaubenslehre die Vorſtellungen von Sünde und Satan im unzertrennlichſten Zuſammenhange ſtanden. Denn die ganz flüchtige Erwähnung des letzteren in Röm. 16, 20. kann um ſo weniger in Betracht kommen, als bekanntlich nach Baur's Anſicht die beiden letzten Kapitel des Briefs an die Römer einen unechten Anhang aus der nachapoſtoliſchen Zeit bilden.

Als eine dogmatiſche Differenz zwiſchen beiden Schriften hebt Baur endlich noch die Sühnvorſtellung hervor, welche, wie ſie 1 Joh. 1, 7. 2, 2. 4, 10. ausgedrückt ſey, im Evangelium nicht genug Beſtätigung finde. Von einem ἱλασμὸς ſey wenigſtens im Evangelium nirgends die Rede. Dieſe Idee paſſe weit mehr in den Ideenkreis des Hebräerbriefs, wohin auch der παράκλητος in Kap. 2, 2. gehöre, wie denn auch Philo die Wörter παρακαλεῖν und παράκλητος ſehr häufig vom jüdiſchen Hohenprieſter als dem Fürſprecher für die Sünden des Volkes bei Gott bezeichne [a]). — Allerdings

a) Noch weiter geht Planck (in Zeller's theoll. Jahrbb. 1847. S. 471.), welcher dieſe Vorſtellung für eine montaniſtiſche erklärt, weil ſie aufs ſchlagendſte an die parallelen Stellen Tertullian's erinnere, in denen vom exorator patris Chrsitus die Rede ſey!

läßt ſich die Sühnopfervorſtellung in den eigenen Ausſprüchen Jeſu von der Nothwendigkeit und dem Segen ſeines Todes im vierten Evangelium nicht mit Sicherheit nachweiſen. Allein hat nicht der Evangeliſt dieſelbe in Kap. 1, 29. Johannes dem Täufer klar und deutlich in den Mund gelegt? Und findet ſich denn außer unſerem Briefe die Vorſtellung von der Fürbitte des erhöhten Chriſtus bei Gott um Vergebung unſerer Sünde ausſchließlich nur im Hebräerbriefe? Trägt dieſelbe nicht auch ſchon Paulus vor in Röm. 8, 34. in ähnlicher Verbindung mit dem Begriff des Sühnopfertodes wie Johannes im 1. Briefe 2, 2.? Und bezeichnet nicht auch Paulus den Tod Jeſu als ἱλαστήριον in Röm. 3, 25.? Iſt dieß nicht ein dem geſammten apoſtoliſchen Chriſtenthum angehöriger Begriff?

Nach der Beſprechung der angeblichen Differenzen kömmt Baur, nicht eben in ſtrenger logiſcher Ordnung, auf den allgemeinen Charakter des erſten johanneiſchen Briefs zurück. Der ganze Charakter dieſer Schrift ſoll nämlich „zeigen, daß wir in ihr einen nicht ſowohl aus der lebendigen Wirklichkeit heraus ſchreibenden, als vielmehr nur in eine fremde Perſönlichkeit ſich hinein denkenden, in jeder Beziehung ſecundären Verfaſſer vor uns haben.“ Poſitive Beweiſe zur Begründung dieſer Behauptung bringt Baur nicht bei, er müßte denn die nachher zu beſprechende „unlebendige Polemik“ gegen die Irrlehrer ſchon hier im Sinne haben. Ferner bemerkt er, daß der Brief, wenn man ihn als johanneiſchen betrachten ſolle, „ſehr wenig Individuelles, Concretes, auf beſtimmte Verhältniſſe ſich Beziehendes“ habe. „Sehr wenig,“ ſagt Hr. Baur. Alſo ermangelt der Brief der zur Annahme ſeiner Echtheit erforderlichen Requiſite doch nicht ganz; wer aber dürfte ſich erdreiſten, das Reſultat der Unterſuchung über Urſprung und Verfaſſer eines ſolchen Briefes von einem beſtimmten Maße jener Requiſite abhängig zu machen? Unter Vorausſetzung der Echtheit des Briefs kann derſelbe doch nur ein Circularſchreiben an mehrere Gemein-

den ſeyn. Nun aber liegt es im Weſen und Zweck eines ſolchen Schreibens, daß es nur die allen betreffenden Gemeinden gemeinſamen Bedürfniſſe und Verhältniſſe berührt. Je größer nun der Kreis der Gemeinden iſt, an welche das Circularſchreiben ſich richtet, um ſo leichter kann ſich das in dem Briefe ſich abſpiegelnde Bild ins Allgemeine, Unbeſtimmte und Vage verlieren [a]). — Hr. Baur vermißt an dem Briefe aber auch die „friſche Farbe des unmittelbaren Lebens." „Was er Eigenthümliches hat," bemerkt er, „iſt nur der Charakter der johanneiſchen Darſtellungsweiſe, deren Monotonie hier nur darum ſo auffällt, weil ſie eine bloße Form ohne den ihr entſprechenden Inhalt iſt. Die Zartheit und tiefe Innigkeit der johanneiſchen Anſchauungs- und Darſtellungsweiſe hat ſich gar zu ſehr in einen kindlich weichlichen, ins Unbeſtimmte zerfließenden, in ſteten Wiederholungen ſich ergehenden, der logiſchen Energie ermangelnden Ton aufgelöſt, ſo daß man inſofern wenigſtens eine nicht unrichtige Bemerkung gemacht hat, wenn man in dem Briefe Spuren von Altersſchwäche finden wollte. Man konnte damit nur den Mangel an Farbe und Friſche meinen, der dem Briefe vermöge ſeiner ganzen Entſtehungsweiſe ſehr natürlich anhängt." Allein dieſe Vorwürfe gegen den Brief ſind jedenfalls übertrieben. Wären ſie aber auch allſeitig begründet, ſo würden ſie doch gegen die Einheit des Verfaſſers von Brief und Evangelium nichts entſcheiden, ſondern höchſtens Eichhorn's Meinung begründen, daß der Brief vom Evangeliſten im hohen Greiſenalter geſchrieben ſey. Der allerdings etwas laxe, von Wiederholungen nicht freie Ideengang erklärt ſich zur Ge-

---

a) Man vgl. die auch für unſeren Fall ſehr zu beherzigenden lehrreichen Bemerkungen Schleiermacher's über die pauliniſche Briefſtellerei in ſeiner Einleitung ins N. T. (Berlin 1845). S. 133 ff.

nüge theils aus der brieflichen Form der Schrift [a]), theils aus der Individualität ihres Verfaſſers, in welchem das Gefühl vorherrſchte und bei dem wir daher nicht den planmäßigen, logiſchen Gedankengang des Apoſtels Paulus oder des Verfaſſers des Briefs an die Hebräer ſuchen dürfen, ſo daß man gar nicht einmal nöthig hat, ſich auf das höhere Alter des Verfaſſers zu berufen. Manche Vorwürfe der Ordnungs- oder Zuſammenhangsloſigkeit ſind aber auch ſchon längſt durch achtſame Exegeſe beſeitigt, und die Wiederholung derſelben Gedanken geſchieht niemals ohne beſtimmte Modification. Und was die Hauptſache iſt, der Brief hat ja die von Baur getadelte Eigenthümlichkeit mit den Abſchiedsreden Jeſu im vierten Evangelium gemein, indem der Natur der Sache nach in dieſen Reden das Gefühl vorherrſchen mußte, während die Streitreden deſſelben Evangeliums von mehr dialektiſcher Beſchaffenheit ſind, daher auch jenen Abſchiedsreden ganz dieſelben Vorwürfe gemacht worden ſind, wie unſerem Briefe von Baur, und, wenn ich mich recht erinnere, namentlich Strauß irgendwo über die wiederholungsreichen, gedehnten und langweiligen johanneiſchen Abſchiedsreden Jeſu ſich beklagt [b]).

---

a) Schleiermacher a. a. O. S. 393: „Eine eigentliche Analyſe des Briefs iſt ſchwer zu geben, weil keine ſtrenge Ordnung darin herrſcht; aber dieß iſt kein Beweis von Altersſchwäche des Verfaſſers, ſondern es iſt nur die Weiſe eines ganz familiären Briefs."

b) Bei dieſer Gelegenheit gibt Baur in einer Anmerkung eine kleine vergleichende Tabelle der ſprachlichen und ſachlichen Parallelen zwiſchen den beiden Schriften nebſt einem Verzeichniß der einer jeden derſelben eigenthümlichen Wörter und Redensarten. Unter den Parallelen wird die Stelle 1. Brief 2, 7 f. als eine verunglückte Nachahmung der Stelle des Evangel. 13, 34. bezeichnet. Der Briefſteller wolle „mit Rückſicht auf die Stelle des Evangel. das Gebot der Bruderliebe ein neues nennen und doch komme ihm die Reflexion, es könne nicht in demſelben Sinne, in welchem es Jeſus ſo nannte, auch jetzt noch genannt

Ein anderen Grund gegen die Einheit des Verfaſſers der beiden Schriften findet Baur in der „unlebendigen Polemik gegen die in dem Briefe beſtrittenen Irrlehrer," die

werden." „Daher macht er," bemerkt Baur weiter, „die Unterſcheidung, es ſey ſowohl ein altes, als [auch] ein neues; ein altes, weil ſie es ſchon ἀπ' ἀρχῆς (auch dieſer Ausdruck iſt ganz in demſelben Sinne aus Evang. 15, 27. genommen) gehabt haben, ein neues, weil das, was das Weſen der Bruderliebe ausmacht, daß man dem Lichte angehört, auf derſelben noch immer vor ſich gehenden Scheidung des Lichts und der Finſterniß, die mit der Erſcheinung des wahren Lichtes ihren Anfang genommen hat, beruht." Allein Hr. Baur ſcheint in ſeiner kritiſirenden Leidenſchaft das ἐν αὐτῷ völlig überſehen und ſeine Aufmerkſamkeit nur dem ἐν ὑμῖν κ. τ. λ. zugewandt zu haben. Achten wir aber auf Beides zugleich, ſo hat der Umſtand, daß der Briefſteller ſeinen Leſern die Liebe als ein neues Gebot einſchärft (ὅ in V. 8. = τὸ γράφειν ἐμὲ ἐντολὴν καινήν), ſeinen Grund theils in der Perſon Jeſu (ἐστὶν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ), inſofern dieſer in ſeiner Selbſtaufopferung zeigte, von welcher Art und welchem Grade die Liebe ſeyn müſſe (Evang. 13, 34. 15, 12. 13., indem nach dem altteſtamentlichen Gebote, den Nächſten zu lieben, wie ſich ſelbſt, die Liebe eine Schranke an der Selbſtliebe hatte, da die Selbſtliebe es nicht bis zur Selbſtaufopferung kommen läßt), theils in den Gläubigen (ἐν ὑμῖν), nämlich in deren Stellung zu dem neuen Leben des bereits aufgegangenen Lichtes. Sonach ſteht die Stelle mit Ev. 13, 34. nicht in Widerſpruch, man müßte denn einen Widerſpruch darin finden, daß der Verfaſſer einen Grund, warum er den Leſern das Gebot der Liebe als ein neues einſchärft, auch aus ihrer Stellung zu dem bereits aufgegangenen neuen Lichtleben entnimmt. Die Stelle wäre klarer, wenn der Verfaſſer wie zu ἐν ὑμῖν in ὅτι ἡ σκοτία παράγεται κ. τ. λ., ſo auch zu ἐν αὐτῷ eine Erläuterung beigefügt hätte, etwa: ὅτι ἔθηκε τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν (vgl. 3, 16. Evang. 15, 13.). Aber er mochte dieß vielleicht deßhalb unterlaſſen, weil er kurz vorher (V. 6.) den Lebenswandel Jeſu im Allgemeinen als Norm des ſittlichen Handelns bezeichnet hatte. Viele Ausleger beziehen zwar den Erklärungsſatz ὅτι ἡ σκοτία παράγεται κ. τ. λ. zugleich mit auf ἐν αὐτῷ, in welchem Falle die Erinnerung an das ſittliche Urbild Jeſu zwar nicht verloren ginge, aber doch ſehr in den Hintergrund treten würde. Allein daß der Satz ὅτι

Doketen a). Schon „dieſer Doketismus verſetze uns nahezu in die Mitte des zweiten Jahrhunderts.“ Der Briefſteller thue zur Widerlegung dieſer Gegner weiter nichts, als daß er ſie als Antichriſten bezeichne. Eine ſolche „ſchlechthin negirende und in die Sache nicht eingehende Polemik ſey weder die Weiſe des Apoſtels Paulus, welcher ſeine Gegner ganz anders zu faſſen gewußt, noch auch die des (vierten) Evangeliſten, welcher gleichfalls ſeine Polemik, wenn auch nicht gegen Cerinth, doch gegen weit bedeutendere Gegner, mit einer Schärfe geführt habe, von welcher unſer Briefſteller nicht die geringſte Vorſtellung zu haben ſcheine.“ Allein mag Paulus mit ſeinen Gegnern verfahren ſeyn, wie er will, nichts berechtigt uns, die abſolute Nothwendigkeit ſeines Verfahrens auch bei Anderen vorauszuſetzen, zumal wenn deren Verhältniß zu den Gegnern ein anderes war. Die Berufung auf das vierte Evangelium iſt völlig unſtatthaft, da dieſes eine auf das Leben und die Geſchichte Jeſu gegründete Apologie ſeiner Perſon und Sache gegen den ungläubigen *κόσμος* iſt, keineswegs eine Bekämpfung von Gegenſätzen innerhalb des Chriſtenthums enthält, ſondern

σκοτία παράγεται κ. τ. λ. bloß zur Erläuterung des *ἐν ὑμῖν* dient, erhellt aus V. 10 f., welche beide Verſe die Ausführung des Gedankens enthalten, daß die Erfüllung des Gebotes der Liebe durch die Stellung der Leſer im neuen Lichtleben nothwendig bedingt ſey. Dieſer enge Zuſammenhang des 10. u. 11. Verſes mit V. 9. rechtfertigt zugleich die gewöhnliche Anſicht, daß unter der *ἐντολή* in V. 7. u. 8. wirklich das ſpecielle Gebot der Liebe und nicht der Inbegriff der ſittlichen Gebote des Chriſtenthums gemeint iſt; vgl. de Wette zu d. St.

a) Höchlichſt wundern muß man ſich, daß nur die Art dieſer Polemik, und nicht die Polemik an und für ſich, oder der Antidoketismus überhaupt, den Widerſpruch begründen ſoll, da doch Baur (in ſeiner Schrift „Kritiſche Unterſuchung über die vier kanoniſchen Evangelien [Tübingen 1847], S. 233. 286. 373.) den Verfaſſer des vierten Evangeliums zu einem entſchiedenen Doketen macht.

antithetiſche Beziehungen auf Verhältniſſe und Gegenſätze innerhalb des Chriſtenthums von Baur mittelſt allerlei willkürlicher Vorausſetzungen und künſtlicher Deutung einzelner Stellen erſt hineingelegt werden. Unter Vorausſetzung des apoſtoliſchen und johanneiſchen Urſprungs unſeres Briefs ſehen wir durchaus nicht, inwiefern die Art der Bekämpfung des Doketismus eine Schwierigkeit machen ſoll. Denken wir uns nämlich, daß Johannes zu einer Zeit ſchrieb, da der Doketismus erſt aufkeimte, ſo konnte ihm im Vollbewußtſeyn ſeines apoſtoliſchen Anſehens unter den Gemeinden eine einfache Warnung vor der Irrlehre, die Bezeichnung derſelben als einer widerchriſtlichen und als eines Vorzeichens der nahen Paruſie des Herrn, unter Verweiſung auf das den Gemeinden im heiligen Geiſte verliehene Wahrheitskriterium (2, 27.), vollkommen ausreichend erſcheinen. Kann denn nicht auch jetzt noch ein katholiſcher Biſchof oder der oberſte Geiſtliche einer evangeliſchen Landeskirche ſich damit begnügen, beim Auftauchen einer ihm gefährlich erſcheinenden Geiſtesrichtung in einem Hirtenbriefe einfach vor derſelben zu warnen? Die Behauptung endlich, daß wegen der Bekämpfung des Doketismus die Abfaſſung des Briefs ins zweite Jahrhundert geſetzt werden müſſe, wurde ſchon im Probabilienſtreite widerlegt, unter Hinweiſung auf die ſchon im Judenthume vorkommende Vorſtellung, daß ſinnliche Erſcheinungen des Göttlichen auf bloßem Scheine beruhen [a]), deren Uebertragung auf die Erſcheinung des Logos in der Perſon Chriſti gar bald nahe genug gelegt war [b]).

Ein anderes Merkmal der Abfaſſung des Briefs im zweiten Jahrhundert ſoll der geſammte, angeblich auf den montaniſtiſchen Ideenkreis hinweiſende ethiſche In-

a) Vgl. B. Tobiä 12, 19. Ioseph. Antiq. I, 11, 2. V, 6, 7. Philo de Abrah. p. 366. u. die Quaest. et solutt. in Exod. Serm. II. in den Opp. armen. ed. Aucher.

b) Vgl. meine hierauf bezüglichen Bemerkungen in Erſch und Gruber's Encyklopädie, 2. Section. XXII. Band. S. 70.

halt deſſelben ſeyn, indem Baur die Behauptung eines ſeiner Schüler a) aufnimmt nnd weiter ausführt, daß unſer Brief „die äußerliche judenchriſtliche Anſchauungsweiſe des Montanismus in die tiefere, mehr innerlich johanneiſche hinüber zu leiten ſuche." „Die Tendenz des Briefes ſey, das judenchriſtlich Geſetzliche in dem Streben des Montanismus zu dem geläuterten, wahrhaft chriſtlichen Begriffe des principiellen Geheiligtſeyns durch die in Chriſtus erſchienene weſentliche Offenbarung Gottes hinüber zu leiten, ſo daß es nicht mehr einſeitig die einzelnen Handlungen ſeyen, auf welche das Bewußtſeyn gerichtet ſey, ſondern das weſentlich allgemeine Bewußtſeyn der Verſöhnung mit Gott, ſo wie der Sündenvergebung an die Stelle tritt" (a. a. O. S. 315.). Nun, wir ſollten meinen, denſelben geiſtigen und innerlichen, ideal-chriſtlichen Charakter trüge im Weſentlichen auch ſchon die pauliniſche, dem Inhalte der vier ſelbſt im tübingiſchen Zerſetzungsproceſſe unangetaſtet gebliebenen Briefe zu Grunde liegende Ethik, die doch ihren Gegenſatz keineswegs im Montanismus hat, ſondern in dem vulgären geſetzlichen Judenthum; man müßte denn eine jede ernſte und doch zugleich geiſtig freie, auf das Princip des lebendigen Glaubens an Chriſtus und auf das Bewußtſeyn der Verſöhnung mit Gott gegründete, einer ſtarren, pedantiſchen und am Einzelnen und Aeußerlichen haftenden Askatik entgegengeſetzte Ethik als eine Verinnerlichung des Montanismus bezeichnen wollen! Unſere Beurtheilung hat ſich daher nur auf die von Baur hervorgehobenen einzelnen vermeintlichen Beiſpiele des ſpecifiſch Montaniſtiſchen zu beſchränken. Baur rechnet dahin einen der Hauptgedanken des Briefs, daß der wahre Chriſt oder der aus Gott Geborene nicht ſündige und nicht ſündigen könne (1 Joh. 3, 9. 5, 18.). Allein iſt es denn nicht im Weſentlichen dieſelbe Lehrbeſtimmung, was ſchon

a) Planck's in ſeiner Abhandl. „Judenthum und Urchriſtenthum," in Zeller's Jahrbüchern 1847. S. 468 ff.

ein chriſtlicher Lehrer des erſten Jahrhunderts, der Apoſtel Paulus (Röm. 6, 1 ff.), bemerkt, daß in dem Chriſten, der in der Taufe mit ſeinem Erlöſer geiſtig geſtorben und zu einem neuen Leben auferweckt worden, das Princip der Sünde vernichtet ſey? Wobei es ſich von ſelbſt verſteht, daß nicht der Chriſt gemeint iſt, wie er in der Erfahrung ſich zeigt (1 Joh. 1, 8.), ſondern wie er der *Idee* nach iſt. — Ihren Gipfel erreicht *Baur's* Willkür darin, daß derſelbe auch die in 1 Joh. 2, 20 f. und 26 f. ausgedrückte Vorſtellung vom heiligen Geiſte, als einem den gläubigen Chriſten zum Urtheil über Alles befähigenden Wiſſen [a]), in Verbindung mit der Idee der ſündloſen, reinen und heiligen Chriſtengemeinſchaft (3, 3.) zu einem charakteriſtiſchen Merkmale des Montanismus ſtempelt, indem dieſer Vorſtellung der Unterſchied zwiſchen *Pneumatikern* und *Pſychikern* zu Grunde liege, ohne daß ihm die leiſeſte Befürchtung beigeht, es könne bald ein Kühnerer auftreten und ihn, den Hrn. D. *Baur*, als einen auf halbem Wege ſtehen Gebliebenen darüber zur Rede ſetzen, daß er nicht auch den erſten Korintherbrief mit hinüber ins zweite Jahrhundert ſpedirt habe, als in welchem nicht nur dieſelbe Idee vom heil. Geiſte als dem Principe der chriſtlich-religiöſen Wahrheit und Einſicht (2, 9 ff.), ſondern auch der Unterſchied zwiſchen Pſychikern und Pneumatikern ſogar *wörtlich* (2, 14 f.) enthalten ſey. — Als ein anderes ganz beſonderes Merkmal montaniſtiſcher Denkweiſe

---

a) Während nach der gewöhnlichen, durch viele Analogien beſtätigten Vermuthung die im zweiten Jahrhundert aufgekommene Sitte, die Täuflinge mit Oel zu ſalben, ihren Urſprung in materieller Deutung der Stelle 1 Joh. 2, 27. (καὶ ὑμεῖς τὸ χρίσμα, ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ κ. τ. λ.) hat, kehrt *Baur* natürlich auch hier das Verhältniß um und läßt die johanneiſche Stelle ihren Aufſchluß aus der zur Zeit der Abfaſſung des Briefs ſchon vorhandenen Sitte erhalten. Vergl. übrigens meine Bemerkungen über den Ausdruck χρίσμα in den Theoll. Studd. und Kritiken 1847. S. 176. u. 180.

bezeichnet Baur die in Kap. 5, 16. in demſelben Sinne, wie von Tertullian (de pudicitia c. 2.) gemachte Unterſcheidung zwiſchen Todſünden und erlaßlichen Sünden. Dieſe Unterſcheidung ſey „unevangeliſch," weil in ihr die Möglichkeit der Sündenvergebung nicht ſubjectiv, ſondern objectiv begrenzt werde durch die objective Beſchaffenheit gewiſſer Sünden, welche, ganz abgeſehen von aller ſubjectiven Empfänglichkeit für die Vergebung der Sünden, für ſchlechthin unerläßlich erklärt werden. Allein wenn ἁμαρτία πρὸς θάνατον nach Maßgabe des Ideenzuſammenhanges der johanneiſchen Theologie und nach einſtimmiger Anſicht der neueſten Ausleger a) nichts Anderes ſeyn kann, als eine ſolche Sünde, durch welche der Menſch aus der ihm verliehenen ζωὴ für immer b) in den früheren Zuſtand des θάνατος (ſ. 3, 14.), folglich in den Unglauben und die damit verbundene Unſittlichkeit zurückſinkt: ſo erfährt ſie natürlich auch das Schickſal des Unglaubens; ſie kann nicht vergeben werden, ſondern es bleibt auf ihr der Zorn Gottes (Ev. 3, 14.), ihr Subject verfällt dem ὄλεθρος αἰώνιος. Ueber dieſes Schickſal des Unglaubens ſind doch wohl, wenn man von den bekannten, von den Tübingern, ſo viel wir wiſſen, nicht einmal zugeſtandenen c) pauliniſchen Anklängen an die ἀποκατάστασις τῶν πάντων (1 Kor. 15, 22. 28. Röm. 5, 15. 18. 11, 32.) abſieht, alle neuteſtamentlichen Schriftſteller einverſtanden. Wenn auch der Verfaſſer des Briefs die Fürbitte für Todſünder als erfolglos verbietet d), ſo ſchließt

a) Vgl. beſonders Lücke zu d. St. S. 310 ff.

b) Wir ſagen „für immer," denn auch die erlaßliche Sünde zieht momentan den Verluſt der ζωὴ nach ſich, wie dieß aus den Worten: δώσει αὐτῷ ζωὴν τοῖς ἁμαρτάνουσι μὴ πρὸς θάνατον in 5, 14. hervorgeht.

c) Vgl. Georgii: Ueber die Eſchatologie des N. T. In Zeller's Jahrbüchern 1845. S. 24.

d) Daß dieß wirklich der Sinn der Worte οὐ περὶ ἐκείνης κ. τ. λ. ſey, ſuchen Lücke, Neander (Geſchichte der Pflanzung und

er doch damit die ſubjective Unempfänglichkeit derſelben für die Einwirkungen der göttlichen Gnade noch keineswegs aus. Sondern da in den drei erſten chriſtlichen Jahrhunderten ein ſchroffer Unterſchied zwiſchen Subjectivem und Objectivem, zwiſchen Natur und Gnade, mittelbarer und unmittelbarer Wirkſamkeit Gottes noch nicht beſtand, ſo hat wohl auch der Verfaſſer unſeres Briefs, mag er nun der Apoſtel Johannes geweſen ſeyn oder nicht, die Erfolgloſigkeit jener Fürbitte eben ſowohl ſubjectiv in der Unempfänglichkeit ſolcher Sünder, als auch objectiv in der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes begründet gedacht. Die Frage wäre ſonach nur, ob die Vorſtellung von einer abſoluten Unempfänglichkeit des Todſünders als unevangeliſch und darum als Beweis für die Unechtheit des Briefs zu gelten habe. Dürfen wir nun auch aus rationellem Geſichtspuncte in keinem, wenn auch noch ſo tief geſunkenen Menſchen das Princip des Guten für völlig erloſchen achten, noch an der Möglichkeit der ſittlichen Umkehr ſelbſt des verruchteſten Böſewichtes zweifeln, ſo hat es doch der Erfahrung zufolge mit geiſtigen Rückfällen (und ein ſolcher iſt ja die Todſünde) ganz dieſelbe Bewandtniß wie mit Rückfällen in leibliche Krankheiten; je nach dem Grade der Verhärtung des Abgefallenen ſteigert ſich die Schwierigkeit der Umkehr. Am unbegreiflichſten müßte es auf dem glaubensfreudigen Standpuncte des Urchriſtenthums erſcheinen, wie Einer, nachdem er einmal die Segnungen der chriſtlichen Erlöſung empfunden, zu einer Sünde ſich fortreißen laſſen konnte, durch welche das chriſtliche Lebensprincip in ihm völlig erſtickt wurde und er in den Unglauben zurückfiel, ſo unbegreiflich, daß die äußerſte Schwierigkeit der Erneuerung eines ſol=

Leitung des Chriſtenthums u. ſ. w. II. S. 782. 3. Aufl.) und ſogar Köſtlin (Johanneiſcher Lehrbegriff, S. 263.) vergebens in Abrede zu ſtellen. Wir pflichten vollkommen demjenigen bei, was Baur a. a. O. S. 527 f. in dieſer Beziehung gegen Lücke bemerkt.

chen Sünders zur Buße gar wohl mit reiner Unmöglichkeit verwechſelt werden konnte; vgl. Hebr. 6, 4—8., eine Stelle, in welcher die ſubjective Unempfänglichkeit der Abgefallenen zur Erneuerung aufs klarſte ausgeſprochen iſt. Wir ſehen daher durchaus nicht ein, inwiefern der Begriff der Todſünde und ihrer traurigen Folgen etwas Unevangeliſches oder dem Geiſte des Urchriſtenthums Widerſprechendes ſeyn ſoll, um ſo weniger, als die Uebereinſtimmung der Ausdrücke ἁμαρτία πρὸς θάνατον und ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον mit dem gleichen, wahrſcheinlich aus 4 Moſ. 18, 22. (חֵטְא לָמוּת, LXX. ἁμαρτία θανατηφόρος) entſtandenen, rabbiniſchen Sprachgebrauch [a]) kaum einen Zweifel übrig läßt, daß der Begriff der Todſünde und ihres Gegentheils ſchon dem Judenthume im apoſtoliſchen Zeitalter nicht fremd geweſen iſt. Denn wenn auch mit dem Ausdrucke חטאת למיתה von den Rabbinen ein mit leiblicher Todesſtrafe bedrohtes Vergehen bezeichnet wurde, ſo war es doch dem Urchriſtenthume äußerſt nahe gelegt, dieſen Begriff, ſo wie viele andere, im höheren geiſtig-ſittlichen Sinne zu faſſen. — Hr. D. Baur geht aber noch weiter in Verfolgung des Begriffs der Todſünde als eines ſpecifiſch montaniſtiſchen Begriffs, indem er in unſerem Briefe auch die von Tertullian [b]) unterſchiedenen drei Hauptgattungen dieſer Sünde nachzuweiſen ſucht, nämlich Abgötterei (1 Joh. 5, 25.), Menſchenmord (3, 12. 15.) und Ehebruch oder Hurerei im Allgemeinen. Doch ſoll der Verfaſſer des Briefs unter der Abgötterei nicht „den Abfall von der wahren Religion durch eine beſtimmte äußere Handlung," ſondern „das in der Sünde ſich äußernde heidniſche Weſen überhaupt" ver-

a) Vgl. Lücke a. a. O. S. 309.

b) Tertull. de pudic. c. 1: Quum moechia et fornicatio ea delicta sint, quae culpam criminum teneant, non capit indulgeri quasi modica." C. 5: „Quis moechiam de propinquorum scelerum, homicidii et idololatriae, complexu divellet? Vgl. dazu Schwegler: Der Montanismus (Tübing. 1841), S. 68 f.

ſtanden und auch der Sünde des Mords „eine allgemeinere, nicht bloß auf das Aeußere, eine beſondere That, ſondern auf das Innere der ſittlichen Geſinnung überhaupt ſich beziehende Bedeutung" gegeben haben. Hr. Baur ſcheint ſonach nicht zu beachten, daß durch ſolche Verallgemeinerung des Götzendienſtes zum Begriff der Sünde überhaupt und durch ſolche Vergeiſtigung des Mordbegriffs der in Kap. 5, 16. ſo klar bezeichnete Unterſchied zwiſchen Todſünden und erlaßlichen Sünden völlig aufgehoben und jede Sünde zur Todſünde geſtempelt wird, folglich auch jede Fürbitte unſtatthaft wäre. Allerdings wird Kap. 3, 15. der Bruderhaß dem Menſchenmorde gleichgeſtellt und der Mord indirect als Todſünde bezeichnet (*ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν*). Gleichwohl würde man ſehr irren, wenn man ſämmtliche Grade des Haſſes und der Rache von den leiſeſten und bloß vorübergehenden Regungen des Unwillens an zu den Todſünden rechnen wollte; ſondern jene Gleichſtellung geſchieht gewiß nur in rhetoriſcher Hyperbel, um zu zeigen, wohin der Haß in ſeiner höchſten Steigerung führe, und auf dieſe Weiſe deſſen Abſcheulichkeit ins hellſte Licht zu ſetzen. Es hat alſo mit der Stelle eine ähnliche Bewandtniß wie mit Matth. 5, 21—23. In Betreff der dritten Todſünde, des Ehebruchs und der Hurerei, iſt Baur zwar in einiger Verlegenheit, da ihrer in dem Briefe mit keiner Sylbe gedacht iſt, doch weiß er ſich zu helfen. Da nämlich der Briefſteller „die einzelnen Arten der Todſünde immer wieder auf das Weſen der Sünde überhaupt zurückführe und in der äußeren That das innere Princip der ſittlichen Geſinnung auffaſſe, ſo gelte, was er von jenen beiden Arten der Todſünde ſage, von ſelbſt auch von der dritten." Aber es fehle auch nicht an einer Andeutung, daß dieſe dritte Sünde in den Geſichtskreis des Briefs gehöre. Es laſſe ſich nämlich aus der ſeit Auguſtin in der lateiniſchen Kirche öfters vorkommenden Ueberſchrift des erſten Briefs, ad Parthos, und aus der Angabe in einem Fragmente des alexan-

Digitized by Google

driniſchen Clemens, daß der zweite johanneiſche Brief die Aufſchrift πρὸς παρθένους geführt habe, die Vermuthung combiniren, auch der erſte Brief habe dieſelbe Aufſchrift geführt, auf welchen ſie zum wenigſten eben ſo gut paſſe, als auf den zweiten. Παρθένοι ſeyen nämlich Solche geweſen, welche, um von der πορνεία und Allem, was in deren Kategorie gehöre, ſo fern als möglich zu bleiben, die chriſtliche Vollkommenheit auch auf die Enthaltung von der Ehe ausgedehnt hätten (Apokal. 14, 4.). Doch habe der Verfaſſer das Verbot der πορνεία dadurch idealiſirt, daß er die höchſte Aufgabe des chriſtlichen Lebens in einen reinen, keuſchen, jungfräulichen Sinn geſetzt habe! Wir möchten den Ruf hören, den Baur erheben würde, wenn ein pietiſtiſcher Kritiker ſolche Einfälle und Combinationen ſich zu Schulden kommen ließe. Hr. Baur machte unſerem Briefſteller den Vorwurf, er habe die drei Zeugen in Kap. 5. auf künſtliche Weiſe herbeigeſchafft, aber gewiß mit weit ſtärkerem Gewicht trifft unſeren Kritiker derſelbe Vorwurf in Betreff der drei Todſünden! Ueberhaupt aber müſſen wir ſehr zweifeln, daß zur Zeit der Abfaſſung unſeres Briefs es ein bereits abgeſchloſſenes Regiſter von Todſünden gegeben habe; ſondern der Natur der Sache nach mußte jede Sünde, ſobald ſie ſich in ihrer äußerſten Spitze zur völligen, wenn auch nur factiſchen Verleugnung des chriſtlichen Lebensprincips und zum Abfalle vom Glauben ſteigerte und jede Umkehr unmöglich zu machen ſchien, den Charakter der Todſünde annehmen. War doch nicht einmal zu Tertullian's Zeit die Zahl dieſer Sünden fixirt, wie aus der Stelle de pudic. c. 19: „Sunt autem et contraria istis [d. h. quorum erit venia per exoratorem patris Christum], ut graviora et exitiosa, quae veniam non capiant, homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio et s i q u a a l i a v i o l a t i o t e m p l i D e i," aufs klarſte erhellt. — Wenn übrigens Baur behauptet, der Begriff der Todſünde ſtehe in geradem Wi-

berſpruch mit Evang. 3, 15., ſo überſieht er die zu πᾶς in den Worten ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν beigeſetzte Bedingung, unter welcher die Beſeligung ſtattfinden ſoll, während der Todſünder vom Glauben an den Weltheiland ſich mindeſtens factiſch losſagt. Wollte man aber den behaupteten Widerſpruch anerkennen, ſo müßte der Briefſteller noch mehr ſich ſelbſt widerſprochen haben, indem er 2, 2. Jeſum die Verſöhnung für unſere und der ganzen Welt Sünden nennt; doch ſoll es ſich hier nach Baur von ſelbſt verſtehen, daß dieß nur die ihrer Natur nach erlaßlichen Sünden ſeyen.

2.

Otfried's althochdeutſches Evangelienbuch.

Von

D. G. V. Lechler,
Diakonus in Waiblingen.

Zweiter Artikel.

Nachdem wir im erſten Artikel von der Perſon und dem Leben Otfried's Nachricht gegeben und das Eigenthümliche ſeines Evangelienbuchs hauptſächlich in religiöſer Hinſicht zu ſchildern verſucht haben, bleibt uns noch übrig, einige Gedanken zu entwickeln, zu welchen dieſes merkwürdige Buch Anlaß gibt.

Wir gehen davon aus, daß Otfried's Buch als Denkmal des Chriſtenthums unſerer Vorväter, nicht bloß als rein individuelles und perſönliches Erzeugniß zu betrachten ſey. Zwar drängt ſich in dieſem Evangelienbuch das Perſönliche vor, Otfried tritt als Dichter, als Mönch, als Gelehrter,

als Prieſter mit Erzählung und Schilderung, mit Auslegung und Predigt vor; und in allen dieſen Stücken trägt ſein Buch einen individuelleren Charakter als der demſelben parallele Heliand. Bezeichnend iſt für dieſen ſchon der Umſtand, daß ein Verfaſſer des Buchs weder in demſelben genannt, noch anderweitig bekannt iſt; ſchon inſofern erſcheint das Buch als volksmäßiges Erzeugniß, indem der Name des Dichters oder der Dichter zurückgetreten iſt hinter dem des Volksſtammes, deſſen Eigenthum es geworden und aus deſſen eigenſter Seele es gefloſſen iſt, wie denn „dem Dichter nicht allein der Stoff, ſondern auch die Art und Weiſe der Darſtellung unmittelbar von dem Leben und der Sprache ſeines Volkes dargeboten wurde;" „wie der Sänger der alten Heldenſagen, ſo ſingt auch dieſer Sänger ſeinen Volksgenoſſen nur das, was dieſe ſelbſt bereits wiſſen und kennen und woran ſie ſchon längſt ihre Freude hatten [a])." Indeſſen verſteht ſich doch ſo viel von ſelbſt, daß auch die mehr hervortretende Perſönlichkeit Otfried's nicht als iſolirt zu betrachten iſt, ſondern ſein Volk und ſeine Zeit abſpiegelt, zumal in demjenigen, was er mit dem altſächſiſchen Heliand gemein hat, und dieſer Berührungspuncte ſind denn doch ziemlich viele und nicht unbedeutende vorhanden, und es wird hoffentlich nicht als Abſchweifung von dem eigentlichen Gegenſtand unſerer Abhandlung gelten, wenn wir einigemal auf den ſo mannichfach verwandten Heliand Rückſicht nehmen.

Die Zeit, in deren geiſtiges Weſen Otfried uns hineinſchauen läßt, iſt nicht das Zeitalter der erſten Einführung des Chriſtenthums in unſerem Volk. Die eigentliche Miſſionszeit war wenigſtens für Süddeutſchland vorüber, das Volk war der Chriſtenheit einverleibt. Somit läßt ſich weder die Eigenthümlichkeit der Miſſionare Deutſchlands in Auffaſ-

a) Worte Vilmar's in der ſchon im 1. Artikel angeführten, höchſt lehrreichen Abhandlung: Deutſche Alterthümer im Heliand als Einkleidung der evangeliſchen Geſchichte. 1845. S. 1. u. 3.

ſung des Chriſtenthums und in ihrem Verfahren, noch das Verhalten des deutſchen Volkes zu der ihnen gepredigten Religion aus unſerem Denkmal unmittelbar entnehmen. Otfried gehört vielmehr ſchon einem zweiten Zeitraum der Kirchengeſchichte Deutſchlands an, demjenigen nämlich, worin der von außenher gebrachte und ausgeſtreute Same des Evangeliums in dem Geiſte und Gemüthe des deutſchen Volkes wurzelte und keimte; es war nicht mehr die Saatzeit, ſondern ſchon die Keimzeit. Sehen wir aber das Keimen des Chriſtenthums in deutſchem Boden hier vor uns, ſo iſt das ohne Zweifel lehrreich genug; denn am Keime läßt ſich nicht nur erkennen, was er ſelbſt unmittelbar iſt, ſondern auch welcher Art, nach mannichfaltigen Veränderungen und Vorgängen der Entwicklung, die Frucht ſeyn wird, zu der es mit der Zeit kommen ſoll. Der Keim enthält das Ganze, zwar noch im Kleinen und verhüllt, aber unzerſplittert und unzertheilt in Einem.

Verſuchen wir in einem Wort zuſammenzufaſſen, was wir als die Frucht erkennen, welche der in Otfried vorliegende Keim ahnen läßt, ſo iſt es die Einheit von Chriſtenthum und Volksleben, ſo daß das Volksleben durch das Chriſtenthum geheiligt, gereinigt und aufs Höchſte hingelenkt werde, das Chriſtenthum dagegen durch die Einheit mit dem Volksleben wirkſam und wirklich werde und allſeitig fruchtbare That erzeuge. Dieſe Ineinsbildung von Chriſtenthum und Volksgeiſt, Ehre und Leben des Volkes ſteht als hohes Ziel am Ende, winkt als reife, ſüße, vollkommene Frucht am Ziel, während am Anfang eine Kluft befeſtigt iſt zwiſchen Chriſtenthum und deutſchem Volk. Denn das Chriſtenthum erſchien im Anfang in keiner Weiſe als volksmäßig, ſondern vielfach als dem Volksmäßigen feindlich. Das Chriſtenthum kam aus fremdem Lande, ſein Urſprung und ſeine heiligſten Stätten lagen in fernen Gegenden; es war in der Mitte eines weltfremden Volkes entſprungen, das Heil kam von den Juden und die Reli-

gion ſelbſt hing mit der Geſchichte dieſes Volkes eng zuſammen; das Evangelium wurde durch Glaubensboten aus andern Ländern gepredigt; die Miſſionare brachten eine fremde Sprache mit ſich, welche als die heilige, gottesdienſtliche Sprache behandelt wurde, während die vaterländiſche Zunge, in welcher die heiligen Götternamen wurzelten und die Allen heilig und theuer war, von jenen Glaubensboten als nothwendiges Uebel, als unentbehrliches Hülfsmittel der erſten Verſtändigung angeſehen, ſonſt aber ſchon durch gewiſſenhafte Beibehaltung der römiſchen Prieſterſprache herabgewürdigt wurde. Die neue Lehre ging darauf aus, die heimiſchen Götter vom Thron zu ſtürzen, welche das Volk liebte und verehrte, mit deren Anbetung Sitten und Gebräuche, Sagen und Ueberlieferungen des Volks zuſammenhingen; aus denen das Volk ſelbſt mit ſeiner Geſchichte, ſeinen heiligen Altvätern, Helden und Fürſten als aus heiligem Stamme erwachſen war; durch deren Offenbarung und Gegenwart Wälder und Berge und ſo viele heimathliche Stätten eine lebendige Weihe erhalten hatten. Allem dem ſollte das Volk entſagen, und was bisher als Treue, Anhänglichkeit und Gewiſſenhaftigkeit geprieſen war, das wurde von den Heidenbekehrern als Greuel und Sünde gebrandmarkt und verfolgt [a]). So wurden die innerſten Gefühle des Volks tödtlich verletzt und in dieſem Sinne haben wir oben geſagt, im Anfang ſey zwiſchen Chriſtenthum und Volksgeiſt eine Kluft befeſtigt geweſen. Das iſt zwar nicht bei dem deutſchen Volk ausſchließlich der Fall; bei Griechen und Römern war es einſt, und bei Hindu's und Chineſen iſt es heut zu Tage im Ganzen derſelbe Fall; überhaupt je mehr ein Volk ſelbſtändige Geſittung, wirkliche Geſchichte und Entwicklung beſitzt, in deſto höherem Grade findet jener Gegenſatz ſtatt.

---

a) Wir haben uns hier an die trefflichen Gedanken von Jakob Grimm angeſchloſſen in der deutſchen Mythologie. 2. Ausg. S. 3 f.

Die Frage iſt aber, wie dieſe Kluft ausgefüllt und zwiſchen Volksthum und chriſtlicher Religion eine Verſöhnung und Friede, ja eine Einigung angebahnt wurde; und darüber wollen wir aus dem vorliegenden Denkmal des Zeitalters nach der Bekehrung des deutſchen Volks einiges Licht gewinnen.

Das Fremdländiſche am Chriſtenthum, als einer aus dem fernen Orient, aus Kanaan, aus dem Volk der Juden ſtammenden Religion, iſt bei Otfried und gleicherweiſe im Heliand möglichſt aufgehoben und eine Ausſöhnung des deutſchen Nationalgefühls mit dem orientaliſch-jüdiſchen Urſprung des Evangeliums angebahnt, dadurch, daß (wie im erſten Artikel hinſichtlich Otfried's gezeigt iſt) der Schauplatz der evangeliſchen Geſchichte in einer Weiſe geſchildert wurde, vermöge welcher deutſche Hörer und Leſer ſich heimiſch darin fühlen konnten. Schon der Umſtand gehört hierher, daß die Fremdnamen, ſowohl die der Perſonen, als die der Städte und Orte, möglichſt vermieden ſind, indem nur die allerwenigſten und unentbehrlichſten, die ſich dem Gedächtniß des chriſtlichen Volks ſchnell und leicht einprägen mochten, in die Erzählung verflochten ſind. Dieß iſt jedoch nur etwas Negatives; poſitiv aber dient zu dem Zwecke, das Ferne nahe zu bringen, das Fremde in ein Heimiſches und Eigenes umzuwandeln, der Umſtand, daß Land und Leute der evangeliſchen Geſchichte in Zügen und Farben der deutſchen Heimath gemalt ſind. Im Heliand ſind die paläſtiniſchen Berge wie nordiſche Gebirge gezeichnet, indem eine „Burg auf hoher Holmklippe" ſteht, Chriſtus einen hohen Felsberg erſteigt, wo er den Hügel der Verklärung betritt. Bei Otfried iſt, wie wir geſehen haben, die dürre Sand- und Steinwüſte des Morgenlandes in urdeutſche Waldeseinſamkeit verwandelt; die Städte des heiligen Landes erſcheinen gleich mittelalterlichen Burgen mit Thürmen, Mauern und Zinnen, und der Tempel zu Jeruſalem als „Bethaus" und Kirche, das Haus der Jungfrau Maria als fürſtliche

palinza. Im Heliand ſind die Privatwohnungen, welche im N. T. vorkommen, ganz in der Art bezeichnet, daß man ſich umzäunte Gehöfte als Heimath mit Grundbeſitz vorſtellen muß; das Gemach erſcheint als Saal und Halle; der Tempel zu Jeruſalem wird als geweihte, heilige Stätte ſogar mit altheidniſchen Namen, alah, wîh, friduwîh, genannt. — Inwieweit dieſe Umkleidung des Ausländiſchen in heimathliche Geſtalt und Farbe bewußt und abſichtlich, inwieweit unbewußt und unwillkürlich ſeyn mochte, laſſen wir dahingeſtellt. Jedenfalls aber wird durch ſolche Umwandlung der Erſcheinungsform die evangeliſche Geſchichte ein Stück deutſchen Volkslebens, und ſo viel dadurch die Anſchauung des Lebens Jeſu an Treue in Betreff des Sinnlichen und Aeußeren verliert, ſo viel mußte ſie an Lebendigkeit und Bedeutung für das zum Chriſtenthum erſt kürzlich bekehrte deutſche Volk gewinnen, indem ſie eben dadurch gleichſam in die Nähe gerückt, heimiſch, lieb und werth wurde.

Mit dem Urſprung in einem dem deutſchen Volke fremden Volk und Land hängt der zweite Gegenſatz, um deſſen Ausgleichung es ſich handelt, zuſammen: die Sprache. Zwar von der hebräiſchen oder griechiſchen Grundſprache der h. Schrift handelt es ſich hier nicht, ſondern nur von der lateiniſchen Kirchenſprache. In den romaniſchen Ländern, Italien voran, aber auch in Gallien und Spanien, beſtand in dieſer Hinſicht ein Gegenſatz gar nicht, oder nur in weit milderer Form. Wenigſtens galt in der Meinung der Gebildeten im Anfang des Mittelalters das Latein für die allgemein verſtandene Volksſprache a); das Evangelium wurde in romaniſchen Ländern ſtets lateiniſch verkündigt; die lateiniſche Sprache in ihrer Entartung zur romaniſchen wurde wenigſtens allgemeine Landesſprache. Allein in deutſchen Landen ſtand die lateiniſche Sprache des Chriſtenthums und

a) Rudolf von Raumer, die Einwirkung des Chriſtenthums auf die althochdeutſche Sprache, S. 163 ff.

die Volksſprache in einem vollſtändigen Gegenſatz; und dieſer war nur auf zwei Wegen auszugleichen, entweder dadurch, daß das deutſche Volk Latein lernte, oder dadurch, daß die Kirche Deutſch lernte. Der erſtere Weg des allgemeinen Lateinlernens galt zwar vielen bedeutenden Männern im Mittelalter ſtets als höchſtes Ziel und er lag der allgemeinen Sitte lateiniſcher Meſſe, lateiniſcher Predigt u. dergl. anfänglich als Vorausſetzung zu Grunde; allein die Sache war nicht nur wegen der Schwierigkeit des Erlernens an und für ſich natürlicherweiſe unmöglich, ſondern der Verſuch würde auch an dem Nationalgefühl, an der ehrenwerthen Liebe zur Mutterſprache und Abneigung gegen die Fremdherrſchaft einer Sprache faſt unüberwindliche Hinderniſſe gefunden haben. Namentlich würde das Chriſtenthum durch dieſen Plan ſich verhaßt gemacht haben, das heißt, der Weg würde, ſtatt zum Ziel, vom Ziel ab geführt haben, denn der Gegenſatz zwiſchen heidniſcher Volksſprache und chriſtlicher Sprache wäre auf dieſe Weiſe verſchärft und verewigt worden, ſtatt daß die Aufgabe war, ſowohl im Intereſſe des Chriſtenthums als des Volkes, den Gegenſatz allmählich aufzulöſen und auszugleichen. Somit war nur der andere Weg möglich, daß die Kirche deutſch reden lernte und das Evangelium ins Deutſche übertrug. Da ſtand freilich das große Hinderniß im Wege, daß die deutſche Sprache im Heidenthum aufgewachſen und mit dem Heidenthum durch und durch verwachſen war. Daher handelte es ſich bei der Uebertragung der chriſtlichen Lehre ins Deutſche nicht bloß um das Verweben neuer Fäden in das ſchon vorhandene Gewebe der Sprache, ſondern zugleich in großem Maßſtab um Auflöſung des bisherigen Sprachgewebes. Nun hat zwar früher bei der griechiſchen und römiſchen Sprache daſſelbe Verhältniß ſtattgefunden, und die Umwandlung jener Sprachen in chriſtliche iſt dennoch bewirkt worden. Allein dieſe Umwandlung zunächſt des Lateiniſchen in eine chriſtliche Sprache war in dem Zeitalter, wo die

Stämme Deutſchlands bekehrt wurden, eine längſt vollendete Thatſache; die Apoſtel der Deutſchen kannten das Latein faſt ausſchließlich nur als Kirchenſprache, und die Aufgabe hinſichtlich des Deutſchen mußte ihnen demnach als etwas Neues und unendlich Schwieriges erſcheinen. Indeſſen iſt es hier gegangen wie oftmals in der Geſchichte und im Leben, daß Schwierigkeiten, welche, die Sache im Ganzen und Großen betrachtet, dem überlegenden Geiſt unüberwindlich erſcheinen, von den handelnden und wirkenden Männern auf dem Wege ſtückweiſer und allmählicher Verſuche, wie Zeit und Bedürfniß ſie erforderten, nach und nach faſt unbewußt gehoben wurden. Die erſten Heidenbekehrer in Deutſchland ſahen ſich eben genöthigt, zu ihrer einfachen Predigt deutſche Worte zu gebrauchen; ihre Nachfolger traten, wie überhaupt, ſo auch in ſprachlicher Hinſicht auf ihre Schultern, und die Geiſtlichen und Mönche ſpäterer Jahrhunderte bildeten in ſchriftſtelleriſchen Verſuchen dasjenige nach und nach weiter aus, was von den Miſſionaren im Kleinen angefangen war, ſo daß am Ende des eilften Jahrhunderts das Deutſche in eine weſentlich chriſtliche Sprache umgewandelt war. Das Erzeugniß dieſer Umwandlung iſt der *deutſche Sprachſchatz als chriſtlich-religiöſer*. Ueber dieſen hat Rudolf *von Raumer* in dem mehrerwähnten Werk gründliche Forſchungen niedergelegt, mit Beſchränkung auf den hochdeutſchen Sprachſtamm und auf die erſte Hälfte des Mittelalters, oder auf die althochdeutſche Zeit. Die folgenden Bemerkungen ſchließen ſich an dieſe treffliche Arbeit an.

Eine Anzahl deutſcher Ausdrücke für chriſtlich-religiöſe Begriffe iſt wirklich aus dem Ausland eingeführt, indem das hebräiſche, griechiſche oder lateiniſche Wort beibehalten und der deutſchen Sprache einverleibt wurde, wogegen andere Bezeichnungen chriſtlicher Vorſtellungen mit Benutzung des ureigenen deutſchen Sprachſtoffs gebildet worden ſind. In Betreff jener, aus den älteren chriſtlichen Sprachen entlehnten

Ausdrücke ſind zwei Beobachtungen merkwürdig: einmal, daß dieſelben ſchon der Zahl nach eine verhältnißmäßig ſehr unbedeutende Minderheit ſind; ſodann, was noch gewichtiger iſt, daß dieſe Wörter faſt ausſchließlich dem äußeren Kreis chriſtlicher Begriffe angehören, d. h. daß ſie nur Vorſtellungen ausdrücken, welche die kirchliche Ordnung und Einrichtung, kirchliche Perſonen und Aemter, Orte und Dinge betreffen; z. B. kiricha, dom, altari; pfaffo, Gegenſatz leigo oder leihman; biscof, piscoſtuom, priestar, pharrare, kustor; munich, abbat, closter monastri; missa, prediga, mettina, vespera, opfar, firmon. Indeſſen waltet auch hier wieder ein Unterſchied ob, ſofern einzelne dieſer Begriffe außer jenen Fremdwörtern auch noch mit eigenthümlich deutſchen Wörtern bezeichnet werden, andere dagegen ausſchließlich nur mit Fremdwörtern. Letzteres iſt z. B. der Fall bei den Begriffen: Biſchof, Mönch, Kloſter, Altar; hingegen „Prieſter" wird neben dieſem (aus presbyter entſtandenen) Namen auch noch durch das echt deutſche èwart (Geſetzeshüter) ausgedrückt, „Kirche" nach der einen Bedeutung auch durch samanunga („Sammlung" bei Luther in der Erklärung des Apostolicum) oder christanheit, nach der andern Bedeutung durch gotes hus, betahus, druhtines hus. Alſo unter den überhaupt ſchon in den äußeren Umkreis fallenden Begriffen beſitzen die nothwendigſten und unentbehrlichſten (man möchte ſagen: die ebenſo apoſtoliſchen als proteſtantiſchen Begriffe) neben dem Fremdwort auch noch ein urdeutſches Wort als Organ und Erſcheinungsform. — Weitaus die meiſten und namentlich die an ſich wichtigſten, am tiefſten in den Kern und das Weſen des Chriſtenthums als Leben eingreifenden Begriffe ſind in dem altdeutſchen Sprachſchatz durch urſprünglich deutſche Wörter ausgedrückt, und das in einem Maß und in einer Art, woran unſer heutiges Deutſch bei Weitem nicht mehr hinanreicht. Z. B. das Wort ewa, ê drückt den allgemeinen Begriff der Religion, wiewohl vorherrſchend in objectivem

Sinn, aus; urſprünglich bedeutet es ſo viel als Ewigkeit, das Ewige, dauerndes Geſetz; neben dem Wort evangelio, das im Althochdeutſchen ſchon eingebürgert iſt, hat die Sprache unſerer Vorväter auch ein urdeutſches Wort, das in der abgeſchliffenen Form gospel im Engliſchen heute noch gebraucht wird, das Wort gotspel, Gottesſpruch, Gotteswort, wovon auch ein Zeitwort gotspellon abgeleitet iſt = Gottes Wort verkündigen, Evangelium predigen. Die Propheten wiſſen wir im Neuhochdeutſchen nur noch mit dieſem griechiſchen Namen zu nennen; das Althochdeutſche hat ſogar zwei echt deutſche Wörter dafür, nämlich wizago und forasago; und Apoſtel nannte man damals einfach boto; ſo wird z. B. prophetae et apostoli überſetzt: wizagon enti boton. Für die Sacramente haben wir in der gelehrten und Volksſprache nur den lateiniſch-kirchlichen Ausdruck, unſere Vorfahren beſaßen dafür verſchiedene Namen von deutſcher Wurzel: heilicheit, heilictuom, wieda, tougani (Geheimniß). Sogar für Begriffe, die nur dem tieferen und abſtracteren Nachdenken über Gott und göttliche Dinge eignen, wie Subſtanz und Perſon in der Lehre von der Dreieinigkeit, finden wir deutſche Ausdrücke gebraucht, z. B. für Perſon namo oder heit, für Subſtanz wesan oder cnuat (= erkennbares Seyn). Dieſe wenigen Beiſpiele reichen ſchon hin, uns zu überzeugen, daß unſere neuhochdeutſche Sprache um eine Anzahl Wörter ärmer iſt, die wir Späteren aus dem Latein oder Griechiſchen entlehnen, während unſere Vorfahren für dieſelben Begriffe ſich Wörter aus eigenen Sprachmitteln gebildet haben, ein Verhältniß, in welchem ſich das Engliſche dem Angelſächſiſchen gegenüber ebenfalls befindet. Und dieſer jetzt unumgängliche Gebrauch ſolcher Fremdwörter bringt, abgeſehen von der Ehre und dem Reichthum der Sprache an und für ſich, den bedeutenden Nachtheil mit ſich, daß die betreffenden Wörter für die gelehrter Bildung Ermangelnden, d. h. für die große Mehrzahl des Volks, undurchſichtig und mißverſtändlich bleiben.

Digitized by Google

Faſſen wir den Proceß näher ins Auge, vermittelſt deſſen die Sprache chriſtianiſirt wurde, ſo finden wir ſogleich, daß bei Ueberſetzung eines chriſtlichen Begriffs ins Deutſche oder, was das Gleiche iſt, bei der Aneignung eines deutſchen Worts für denſelben zwei Fälle möglich waren. Entweder war das gewählte Wort ſchon zuvor in religiöſem Sinne gebräuchlich; dann hatte es aber, wie ſich von ſelbſt verſteht, einen heidniſchen Begriff; oder war das Wort bis dahin kein ſpecifiſch heidniſches, dann entbehrte es eben aller religiöſen Bedeutung. Im erſteren Fall war die Aufgabe die, das polytheiſtiſche Gepräge zu verwiſchen, die heidniſche Bedeutung zu beſeitigen; hingegen günſtig war der Umſtand, daß das Wort in dem Bewußtſeyn des Volks bereits eine gewiſſe Heiligkeit und Weihe beſaß. Es war ein Fall, dem ähnlich, wo heilige Stätten des bisher heidniſchen Volkes, Quellen, Haine und Höhen, zu chriſtlichen Kapellen, Kirchen und Klöſtern benutzt wurden. Unzweifelhaft iſt z. B. der Name sunnun tag heidniſchen Urſprungs, ſofern der Tag der Anbetung der Sonne geweiht war; der Name wurde aber beibehalten, um des Herrn Tag (frontag) im Sinne der Chriſten zu bezeichnen. Eine Ausnahme von der ſonſtigen Regel iſt freilich, daß die Namen der übrigen Wochentage geradezu mit den alten Götternamen bis auf unſere Tage geblieben ſind, ihre heidniſche Bedeutung müſſen ſie jedoch in dem Bewußtſeyn des Volks frühzeitig verloren haben. Ein anderes Beiſpiel obiger Art iſt der Name des chriſtlichen Oſterfeſtes; daſſelbe hat ſeinen Namen von der Göttin Ostara (angelſächſiſch Eastre), deren Feſt in der gleichen Jahreszeit gefeiert wurde, wie das chriſtliche Feſt der Auferſtehung Chriſti; darum trug man nach der Bekehrung der ſächſiſchen und hochdeutſchen Völker dieſen Namen auf das chriſtliche Hauptfeſt über, consueto antiquae observationis vocabulo gaudia novae solennitatis vocantes, wie Beda der Ehrwürdige (de temporum ratione, c. 13.) zunächſt von den Angelſachſen ſagt.

Digitized by Google

Der andere Fall iſt der, wo das zur Bezeichnung eines chriſtlichen Begriffs gewählte Wort kein eigenthümlich heidniſches iſt, dann aber auch gar keine religiöſe Bedeutung zuvor gehabt und ſich nicht auf göttliche Dinge, ſondern auf Weltliches und Natürliches bezogen hat. Je ſchärfer und ſinnreicher nun ein Volk die ſichtbare Welt, die natürlichen und menſchlichen Dinge, beſonders aber das Geſellige aufgefaßt und angeſchaut hat, um ſo eher wird ſich ſeine Sprache dazu eignen, dem Geiſte des Chriſtenthums zum Ausdruck und Organ zu dienen. Wie überhaupt alle ſprachlichen Mittel zum Ausdruck des Unſichtbaren und Geiſtigen eine ſinnliche Grundlage und einen Ausgangspunct in der Sichtbarkeit haben, ſo macht ſich auch der Uebergang von der ſinnlichen und weltlichen Bedeutung eines Worts zu einer chriſtlich-religiöſen häufig in ſehr einfacher und natürlicher Weiſe. Die Wörter losan, arlosan mit ihrer Verwandtſchaft haben ihre urſprüngliche ſinnliche Bedeutung „losmachen" nachweislich noch beibehalten, dabei aber hat beſonders das zuſammengeſetzte Wort nach und nach vorzugsweiſe eine religiöſe Bedeutung gewonnen, welche in das tiefſte Weſen und den innerſten Kern der eigenthümlich chriſtlichen Wahrheit hineinreicht. Das Wort suona paßt vermöge ſeines aus dem natürlichen Rechtsgefühl fließenden Sinnes: Genugthuung, Befriedigung, Sühne, zur Bezeichnung des chriſtlichen Begriffs der Verſühnung vortrefflich; ähnlich sunta und sculd, die urſprünglich nur auf geſellige Verhältniſſe, auf Recht und Unrecht eines Menſchen gegenüber dem andern ſich beziehen, aber durch die Richtung aufs Unſichtbare und durch die Betrachtung aller Dinge im Verhältniß zu Gott, welche das Chriſtenthum einpflanzte, eine weit höhere religiöſe Bedeutung erlangt haben. Das Wort hriuwa führt von Anfang nur die ſinnliche Bedeutung mit ſich: Schmerz empfinden, jammern; allein die Wendung auf Geiſt und Gemüth, wo es den Schmerz der Seele über die eigene That, d. h. Reue, bezeichnet, war

leicht, wenn einmal ein höherer Geiſt die Empfindungs- und Denkweiſe erfaßt hatte. Es iſt derſelbe Fall mit den Begriffen „Glaube" (galauba) „Liebe" (minna) und mit allen, welche den eigentlichen Lebenspuls des religiöſen Gemüths, den Kern des Chriſtenthums berühren; dieſe Begriffe ſind im Althochdeutſchen ſämmtlich durch ureigene deutſche Wörter ausgedrückt, während, wie oben gezeigt, nur für ſolche Begriffe, welche die äußeren Ordnungen der Kirche, die Peripherie des Chriſtenthums, betreffen, die Ausdrücke aus der lateiniſchen Kirchenſprache oder durch deren Vermittelung aus dem Griechiſchen entlehnt ſind. Und der Gedanke liegt nahe genug, daß die durch deutſche Wörter ausgedrückten Begriffe dem Geiſt der Deutſchen näher gelegen ſeyn mußten, während die durch Fremdwörter wiedergegebenen ihm ferner ſtanden. Darin lag dann ſchon von vorn herein eine ſtille Ahnung und Weiſſagung darauf, daß das deutſche Volk die chriſtliche Religion von ihrer Verweltlichung zu befreien und aus ihrer Veräußerlichung zur Innerlichkeit ihres reinen Weſens zurückzuführen beſtimmt ſey; denn die auf die äußere Darſtellung der Kirche in der Welt bezüglichen Begriffe und Namen waren von Anfang an nur von außen entlehnt, nur äußerlich angenommen worden und in ihrer Fremdheit ſtehen geblieben, während die in das Weſen chriſtlichen Glaubens und Lebens ſelbſt eingreifenden Gedanken und Begriffe in Wörtern aus dem eigenſten, bleibenden und unveräußerlichen Sprachſchatz des Volkes ausgeprägt worden ſind. Ganz anders bei den romaniſchen Völkern, denen die Begriffe foi, charité und dergleichen eben ſo gut als Titel, wie évêque u. a., aus der lateiniſchen Kirchenſprache zugeführt worden ſind; dieſen war die dereinſtige kritiſche Sonderung des Aeußeren und Inneren im Chriſtenthum durch Sprachcharakter, Ideenverbindung und Geſchichte wie durch urſprüngliche geiſtige Anlage und Beruf keineswegs ſo nahe gelegt, als der deutſchen Nation.

Digitized by Google

Haben wir bisher von der Umwandlung der deutſchen Sprache in eine chriſtliche gehandelt, ſo ſchwebte uns dabei der deutſche Sprachſchatz als Ganzes vor, abgeſehen von ſeiner Verwendung; wir betrachteten das Mittel für ſich, müſſen nun aber auch ſeine wirkliche Anwendung in Schriftwerken beachten. Höchſt merkwürdig iſt es, daß das älteſte und vorzugsweiſe claſſiſche Denkmal germaniſcher Sprache eine Bibelüberſetzung iſt, die gothiſche von Ulphilas. Sodann iſt die angelſächſiſche Mundart überaus reich an zum Theil noch vorhandenen Verſuchen von Ueberſetzungen oder freien Bearbeitungen bibliſcher Schriften theils in ungebundener, theils in gebundener Rede, ſchon aus dem ſiebenten und achten Jahrhundert, z. B. von Cädmon und Anderen. In althochdeutſcher Sprache beſitzen wir, nach der Zuſammenſtellung von K. v. Raumer, neben wenigen und kleinen Stücken, welche altheidniſchen oder weltlichen Inhalts ſind, eine ſehr große Anzahl von Bruchſtücken oder vollſtändigen Denkmälern chriſtlichen Inhalts, welche meiſt um die Bibel ſich bewegen: ſo die Gloſſen und vereinzelten Worterklärungen, ſo die Ueberſetzungen einzelner bibliſcher Stücke und Bücher, die Evangelienharmonie, endlich die poetiſchen Bearbeitungen der evangeliſchen Geſchichte; und hiermit ſind wir wieder bei Otfried und dem Heliand angekommen.

Sollen wir nun die Bedeutung des Evangelienbuchs von Otfried als eines chriſtlich-religiöſen Schriftwerks bezeichnen, ſo möchten wir ſagen, ſie iſt eine dreifache; denn das Buch vereinigt in ſich dreierlei Formen der ſchriftlichen Darſtellung des Chriſtenthums, nämlich die Bibelüberſetzung, das chriſtliche Lied und die Predigt oder Betrachtung. Vergleichen wir den Heliand, ſo finden wir vermöge der Objectivität, in der das Ganze gehalten iſt, die Predigt oder die erbauliche Auslegung und Betrachtung kaum angedeutet, die Lyrik auch nicht, deſto mehr aber epiſchen Geſang, verſchmolzen mit Bibelüberſetzung. Daß beſonders bei Otfried mehrerlei Formen vereinigt ſind, darf nicht überraſchen;

das iſt eben das Weſen des Keims, daß verſchiedene Seiten und Formen darin vereinigt und beſchloſſen liegen; in der weiteren Entwickelung ſchlagen ſich die Blätter auseinander, die Theile und Glieder ſondern ſich bis auf einen gewiſſen Grad von einander ab und bilden ſich in verhältnißmäßiger Selbſtändigkeit vollſtändiger und reicher aus. So auch in der Geſchichte deutſcher Litteratur die Formen chriſtlicher Darſtellung und religiöſer Schriftwerke, welche bei Otfried noch unzertrennt eins ſind.

Wir ſagen, Otfried's Evangelienbuch und der Heliand ſtellen einerſeits eine Bibelüberſetzung vor, ſofern der Stoff, die Geſchichte des Lebens Jeſu, das überwiegende Intereſſe hat. Wie Vieles darin iſt einfache Erzählung der Thaten oder Wiederholung der Reden Jeſu; dabei handelt es ſich offenbar um den bibliſchen Stoff, dieſer ſoll den Hörern oder Leſern zugeführt werden. Freilich iſt der Text bei Otfried nie ganz buchſtäblich wiedergegeben, vielmehr überarbeitet, ausführlicher und breiter geworden, wovon zum Theil das Versmaß und der Kampf mit demſelben die Schuld trägt. Aber ehe nur eine ſolche Bearbeitung möglich war, mußten manche Vorarbeiten vorausgehen; unter dieſe gehört die althochdeutſche Ueberſetzung des Matthäus und der Evangelienharmonie des ſogenannten Ammonius (ſ. 1. Artikel). Es liegt dabei zu Grunde die Begierde und Luſt, das Evangelium in den Klängen der Mutterſprache zu hören, es gilt als eine Ehre, daſſelbe in der heimathlichen Sprache zu beſitzen. Aber man iſt noch ſo geſinnt, daß man es zieren will durch poetiſche Rede und Schmuck. Andererſeits iſt dieſe Bearbeitung bibliſchen Stoffes ſelbſt nur Vorſtufe zu Höherem und Vollendeterem. Arbeiten wie Otfried's Werk und andere in den ſpäteren Jahrhunderten des Mittelalters mußten vorhergehen, wenn endlich ein Meiſterwerk möglich werden ſollte, wie Luther's Bibelüberſetzung. Die einzige Schönheit dieſes Werks iſt aber dadurch bedingt, daß es nicht freie Bearbeitung iſt in Otfried's Sinne, ſondern

reine, einfache Ueberſetzung, und zwar eine Ueberſetzung, welche eben ſo treu und demüthig folgſam ſich dem Worte Gottes anſchmiegt, als mit ſelbſtändiger Kraft und inniger Lebendigkeit daſſelbe in ſich aufnimmt. Dieſe Einheit von Geben und Nehmen, von Hingebung an Geiſt und Wort der Offenbarung und männlicher Kraft hebt das Werk Luther's ſo hoch über alle ſeine Vorgänger und macht daſſelbe zu dem herrlichſten Volksbuch, das unſer Volk beſitzt und das die deutſche Nationallitteratur auszeichnet.

Wir haben ferner geſagt, Otfried's Evangelienbuch trage den Charakter der erbaulichen Betrachtung oder der Predigt im Reim an ſich. Erinnern wir uns aus dem Leben Otfried's, daß er nicht bloß Mönch, ſondern auch Prieſter war und vermuthlich in ſeinem Kloſter zu Weißenburg zugleich das Predigtamt verwaltete; ſehen wir für einen Augenblick von der gebundenen Form der Rede ab und beachten den Inhalt, der neben dem bibliſchen Text in der Regel auch eine Auslegung und Anwendung deſſelben gibt; faſſen wir ins Auge, wie gern Otfried einen gewiſſen Lehrton vorwalten läßt: ſo kann es nicht auffallend ſeyn, daß wir in dem poetiſchen Werk Predigtart erkennen wollen. Wir glauben, Otfried wegen der erbaulichen Auslegung und Betrachtung, welche er einzuflechten liebt, als einen Vorgänger der deutſchen Prediger des Mittelalters anſehen zu dürfen; ohnedieß iſt die Art und Weiſe ſeiner Auslegung vorherrſchend eine myſtiſche, ſofern er z. B. die Wunder Jeſu geiſtlich deutet, die Rückreiſe der Weiſen aus dem Morgenland auf die Reiſe des Chriſten zur himmliſchen Heimath bezieht, überhaupt die äußeren geſchichtlichen Ereigniſſe auf innere Zuſtände und Vorgänge in den Seelen deutet. Blicken wir von Otfried aus rückwärts, ſo bemerken wir allerdings, daß er hiermit ſchon in die Fußſtapfen der Kirchenväter getreten iſt, indem die meiſten ſeiner „geiſtlichen Deutungen" nachweislich entweder aus den bibliſchen Commentaren Alcuin's entlehnt ſind, oder aus den Homilien Gregor's des Großen, aus den Schrif-

Digitized by Google

ten Auguſtin's und Anderer. Schauen wir aber von Otfried aus vorwärts, ſo überzeugen wir uns, daß die deutſchen Myſtiker, die wir vornehmlich unter den Predigern, namentlich unter den berühmten Volkspredigern des 13. und der folgenden Jahrhunderte zu ſuchen haben, dieſelbe Richtung weiter fortgebildet haben, die wir in deutſcher Sprache erſtmals eben bei Otfried wahrnehmen. Denn in althochdeutſcher Sprache ſind nur zwei Predigten vorhanden, die vor Otfried's Zeit fallen, nämlich ins achte Jahrhundert, — dieſe ſind aber weiter nichts als Ueberſetzungen einer Compilation aus Auguſtin, Gregor dem Großen und Iſidor von Sevilla und einer dem Auguſtin zugeſchriebenen Predigt. Die älteſten noch vorhandenen Bruchſtücke von ſelbſtändigen deutſchen Predigten gehören dem zehnten Jahrhundert an a). Denken wir uns jene Empfindungsweiſe und Gedankenrichtung, wie ſie in den Betrachtungen Otfried's ausgeprägt iſt, wo er irgend einen Text „moraliter, spiritaliter oder mystice" deutet und anwendet, weiter fortgeführt und ſelbſtändiger entwickelt, ſo kommen wir in gerader Linie bei der chriſtlichen Myſtik des Mittelalters an. Was wir bei Otfried ſehen, iſt einestheils entlehnter Samen aus den lateiniſchen Kirchenlehrern, anderntheils ein Keim, der lebendige Triebkraft in ſich hat. Entwickelt iſt dieſer Keim vorzüglich bei den deutſchen Myſtikern, die als volksthümliche Zeugen für chriſtliche Wahrheit und als Prediger in der Landesſprache ungemeinen Zulauf und Beifall fanden, während ihre Richtung weſentlich die war, das Heil aufs innigſte perſönlich ſich anzueignen in Beſchaulichkeit und Erfahrung. Bei den deutſchen Myſtikern der zweiten Hälfte des Mittelalters ſind aber wieder zwei Elemente ungeſchieden und keimartig eins, welche ſich ſpäter von einander abgelöſt und ſelbſtändig gegen einander entwickelt haben: das rein erbauliche, chriſtlichfromme praktiſche Intereſſe und der ſpeculative Trieb zum

a) S. R. v. Raumer a. a. O.

Denken über Gott und Welt, Wahrheit und Heil, Zeit und Ewigkeit. Das erſtere Element der mittelalterlichen Myſtik hat in der deutſchen Reformation, das letztere in der deutſchen Philoſophie ſich ſelbſtändig entwickelt. Damit haben wir uns ſcheinbar von Otfried weit entfernt, und doch nicht weiter, als der Baum von dem Keim entfernt iſt, aus dem er erwuchs.

Die dritte Form, welche wir bei Otfried im Keim entdecken, iſt die der chriſtlichen Lyrik oder des Kirchenliedes. Otfried ſelbſt erzählt (1. Art.), er ſey auf den Plan zu ſeinem Werk dadurch gebracht worden, daß man ihn aufgefordert habe, um weltlichen und ſchändlichen Volksliedern entgegenzuwirken, „einen Theil der Evangelien deutſch zu ſchreiben." Wir haben geſehen, daß er an manchen Stellen in der That Lieder einflicht, und die dichteriſchen Vorzüge, die wir an ihm anerkennen mußten, ſind lyriſcher Art, indem er Empfindungen des Gemüths zart und innig zu ſchildern weiß. Wir erinnern daran, daß Otfried in ſeinem lateiniſchen Vorwort die chriſtlichen Dichter als ſeine Muſter erwähnt; denn er legt den Männern, welche ihn zu ſeinem Unternehmen ermunterten, Worte des Lobes in den Mund für „die Thaten der bewährteſten Männer unſerer Secte „(Otfried will ſagen: der Chriſtenheit), eines Juvencus, Ara„tor, Prudentius und vieler Anderen, welche Chriſti Reden „und Wunder in ihrer eigenen Sprache mit ſchönem Schmuck „wiedergegeben haben, indeſſen wir, obwohl deſſelben Glau„bens und derſelben Gnade lebend, den trefflichſten Glanz gött„licher Worte in unſerer Landesſprache vorzutragen zu träge „ſind." Ferner iſt es klar, daß Otfried ſelbſt ſeine Dichtungen als chriſtliche Hymnen betrachtet, wenn er am Schluß des erſten einleitenden Kapitels ſagt: „Nun freuen ſich deß Alle, die wohlgeſinnt und fränkiſchem Volk im Herzen hold ſind, daß wir Chriſto geſungen haben in unſerer Zunge, daß wir's erlebet haben, fränkiſch ihn zu loben" (V. 123 ff.). Neben dieſen ausdrücklichen Aeußerungen des Verfaſſers haben wir auch

Digitized by Google

noch die Thatſache der eigenthümlichen Form der gebundenen Rede des Werkes als ein Zeugniß zu betrachten, daß Otfried die lateiniſchen Kirchenlieder und chriſtlichen Hymnen vor ſich gehabt und bis auf einen gewiſſen Grad nachzubilden geſucht hat. Nehmen wir alle dieſe Thatſachen zuſammen, ſo haben wir Grund genug zu behaupten, Otfried ſey in gewiſſer Hinſicht der Anfänger des deutſchen Kirchenliedes, freilich, müſſen wir immer hinzuſetzen, nur auf keimartige Weiſe. Dieſer Keim beſteht aber weſentlich darin, daß lateiniſch kirchliche Dichtung mit deutſcher Volkspoeſie verſchmolzen iſt. Wir ſagen: lateiniſch kirchliche Dichtung, weil aus dem eigenen Geſtändniß Otfried's erhellt, daß ihm die lateiniſch chriſtliche Poeſie ihrem Inhalt und Charakter nach als Muſter vorſchwebt, während zugleich die ſtrophiſche Form mit dem Reim aus der kirchlichen Lyrik der romaniſchen chriſtlichen Länder geradezu entlehnt iſt. Was übrigens Otfried von den lateiniſchen chriſtlichen Dichtern ſagt: sua lingua dicta et miracula Christi decenter ornabant, das iſt nur unter der Beſchränkung wahr, daß die lateiniſche Sprache damals, als jene chriſtliche Poeſie ihren Gipfel erreichte, nicht mehr lebende Sprache des Volks geweſen iſt. Die namhafteſten unter jenen lateiniſchen Dichtern ſind theils Italiener, wie Arator, theils Südfranzoſen, wie Alcinus, Avitus und Proſper von Aquitanien, theils und vornehmlich Spanier, wie Juvencus und Prudentius, gehören alſo ſämmtlich den romaniſchen Völkern an, und inſofern war die lateiniſche Sprache für ſie gewiſſermaßen Landesſprache, ſo jedoch, daß das Latein, in welchem ſie ihre chriſtlichen Dichtungen verfaßten, nur gelehrte oder Kirchenſprache war, während das Volk ein entartetes Latein oder vielmehr eine nach und nach ſelbſtändig ſich entwickelnde Miſchung des Latein mit anderen Sprachelementen redete. Hier blieb alſo, genau genommen, Volksdialekt und chriſtliche Dichtung getrennt, außer einander; die chriſtliche Poeſie gebrauchte nur die lateiniſche Kirchenſprache als ihr Organ, und es ſcheint uns

daſſelbe Verhältniß zu ſeyn, wie wenn Deutſche chriſtliche Lieder in lateiniſcher Sprache dichteten, z. B. Notker, Balbulus und Andere, ſelbſt noch Meiſter deutſcher Proſa und Myſtiker, wie Heinrich Suſo. Wir finden einen vollkommenen Gegenſatz dagegen in der Abſicht und dem Plan Otfried's: er will wenigſtens für das Volk dichten; denn er will ja ſchlechte Volkslieder aus dem Munde des Volks verdrängen, indem er an deren Stelle Lieder zu Chriſti Lob und Preis, und zwar deutſche Lieder ſetzt; und daß dieſe Lieder im Sinn des Verfaſſers wirklich zum Geſang der Laien, zum Volksgeſang beſtimmt ſind, beweiſen z. B. die Worte, mit denen das kurze Loblied auf Johannes den Täufer (1, 6.) anhebt:

Nu singemes alle mannolih bi barne.

Wir haben hier ausdrücklich nur von der Abſicht und dem Gedanken Otfried's geſprochen; eine ganz andere Frage aber iſt die, ob der Dichter ſeinen Zweck erreicht hat, ob je Lieder von ihm in den Volksgeſang oder in den Kirchengeſang der Laien übergegangen ſind. Daß nun otfriediſche Lieder beim regelmäßigen Gottesdienſt eingeführt worden wären, können wir uns kaum denken, iſt ja doch in viel ſpäteren Zeiten, im 12. und 13. Jahrhundert, wo deutſche geiſtliche Lieder ſchon häufiger wurden, mit der lateiniſchen Liturgie auch das lateiniſche Kirchenlied beim Gottesdienſt ausſchließlich im Gebrauch geblieben, und erſt im 15. Jahrhundert iſt deutſcher Geſang in den kirchlichen Gottesdienſt eingeführt worden, jedoch auch da nur als vereinzelte Erſcheinung, womit dem lateiniſchen Kirchengeſang die althergebrachte Herrſchaft noch nicht mit Erfolg ſtreitig gemacht werden konnte. Eher ſcheint das ſtattgefunden zu haben, daß einzelne Stücke aus Otfried's Werk in den außergottesdienſtlichen Volksgeſang übergegangen ſeyn mögen; es finden ſich wenigſtens Nachrichten, daß andere chriſtliche Lieder ſchon in ſehr früher Zeit in den Mund des Volks übergegangen ſind, ſo ein deutſches Lied auf den h. Petrus in drei Stro-

phen mit dem Refrain: Kyrie eleison, Christe eleison, aus dem 9. Jahrhundert, und dieſer Gebetleich (oder „Leiſe" aus eleison) iſt nach der Entdeckung Wackernagel's *) aus Anlaß und auf die Grundlage von ein paar Verſen Otfried's (I, 7, 27 f.) verfaßt. Ein anderes Lied dieſer Art, auf den h. Gallus, von Ratpert, einem St. Galler Mönch des 9. Jahrhunderts, iſt nur in lateiniſcher Ueberſetzung erhalten, und von einem dritten chriſtlichen Volksgeſang, welchen ein Scholaſticus Ezzo auf der Pilgerfahrt zum heiligen Grabe 1065 über die Wunder Chriſti dichtete, iſt wenigſtens eine Nachricht aufbewahrt. So ſind noch ſpäter, im 13. und 14. Jahrhundert geiſtliche Volkslieder, namentlich Wallfahrtslieder, Schiffer- und Schlachtlieder nebſt Marienliedern, Buß- und Feſtliedern in größerer Zahl gedichtet worden und in volksthümlichen Gebrauch gekommen, jedoch immer außer dem Gottesdienſt, ja zum Theil, wie die Lieder der Geißelbrüder, offenbar im Gegenſatz gegen die Kirche. Von Otfried's Verſen indeſſen haben wir kein ausdrückliches Zeugniß, daß ſie in ihrer urſprünglichen Geſtalt unmittelbar in den Gebrauch des Volkes übergegangen wären, denn das Gebetslied an den h. Petrus iſt eine Ueberarbeitung otfriediſcher Worte, und allerdings ſpricht die Beſchaffenheit der Verſe Otfried's eher dagegen; denn die Breite und die gedehnte Form derſelben entfernt ſich von dem gedrängten Ausdruck und dem raſchen, lebendigen, ſpringenden Gang des echten Volksliedes, wo jedes Wort ein Schlagwort iſt, allzu weit. Am meiſten Aehnlichkeit hat Otfried's Art und Weiſe mit manchen deutſchen geiſtlichen Liedern aus dem 15. Jahrhundert, für Feſtzeiten und religiöſe Feierlichkeiten beſtimmt, deren Verfaſſer meiſt auch Kloſtergeiſtliche waren; dieſe ſind in der Regel poetiſche Bearbeitungen einzelner bibliſcher Abſchnitte, aber in einer gedehnten Form, matt und

*) Otfried von Weißenburg, in den Elſäſſiſchen Neujahrsblättern 1847. S. 235.

ohne Schwung. So wenig jedoch dieſe dem Geſchmack des Volks zuſagten und in wirklichen Gebrauch übergingen, ſo wenig mag dieß in der Regel auch bei den älteren Verſuchen Otfried's der Fall geweſen ſeyn. Der gute Mönch wollte dem Volk gute geiſtliche Lieder ſtatt ſchlechter Lieder bieten, wollte redlich ſeinem Volke dienen; er hat es nur in dem Einen verſehen, daß er den Ton des Volks nicht getroffen hat. Sollte aus dem Keim chriſtlicher Lyrik, den wir hier fanden, etwas Gediegenes erwachſen, ſo mußte engere Anſchließung an das wirkliche Volkslied der Weg ſeyn. Dieß geſchah von der Mitte des 15. Jahrhunderts an; das deutſche geiſtliche Lied ſchloß ſich an bereits vorhandene und beliebte weltliche Volkslieder an, ſo jedoch, daß das Weltliche daran, entweder in Melodie oder im Text oder in beidem zugleich, zu Religiöſem umgebildet wurde [a]). Das Verhältniß iſt hierbei ein ganz ähnliches wie das in Betreff des Sprachſchatzes oben erwähnte, daß bei Umwandlung der Sprache in eine chriſtliche in der Regel Wörter, die bisher bloß zur Bezeichnung natürlicher und weltlicher Dinge gedient hatten, zum Ausdruck chriſtlich-religiöſer Begriffe und Empfindungen verwendet wurden. Allerdings findet ein Unterſchied zwiſchen den beiden Fällen ſtatt, er beſteht darin: bei Einpflanzung des Chriſtenthums in eine gewiſſe Sprache iſt die Maſſe der Wörter, um die es ſich handelt, eine vorhandene und beſtimmte; was zu leiſten iſt, das iſt die Eingießung eines neuen Geiſtes in die vorliegende Maſſe von Sprachſtoffen, nicht aber die Schöpfung neuer Wurzeln, höchſtens Ableitung und Umbildung neuer Wörter aus vorhandenen Wurzeln; die chriſtliche Dichtung hingegen iſt der Natur der Sache nach keineswegs an bereits vorhandene anderweitige Lieder

a) Vergl. Hoffmann von Fallersleben, Geſchichte des Kirchenliedꝛs bis auf Luther's Zeit. 1832; Koch, Geſchichte des Kirchenlieds und Kirchengeſangs mit beſonderer Rückſicht auf Württemberg. 1. Thl.; Vilmar, Vorleſungen über die Geſchichte der deutſchen Nationalliteratur. 2. Aufl.

und dichteriſche Erzeugniſſe gebunden, ſie hat vielmehr, eben weil ſie Dichtung iſt, Vollmacht und Freiheit, ja ſelbſt den Beruf, Neues zu ſchaffen. Darum iſt die Anſchließung an anderweitige Lieder eine Beſchränkung der dichteriſchen Vollmacht und Kraft, welche nur dann erlaubte Selbſtbeſchränkung und nicht Beſchränktheit iſt, wenn der Wunſch zu Grunde liegt, die Liebe des Volks und die „ſüße Gewohnheit," welche bisher einem weltlichen Stoff zugethan war, durch die Gleichheit der Melodie oder Ausdrucksform chriſtlichen Empfindungen und Gedanken zufließen zu laſſen. Der Beweggrund iſt alſo hierbei demjenigen ähnlich, aus welchem einzelne Orte, welche dem Volk in heidniſcher Zeit heilig und werth geweſen waren, zu chriſtlichen Gebetsſtätten und Bauplätzen für Kirchen und Klöſter gewählt worden ſind. Oder es iſt im Kleinen und Einzelnen derſelbe Fall, wie im Großen beim Heliand, worin die gleiche Haltung, dieſelben Formen und Formeln, wie ſie in der altheidniſchen epiſchen Poeſie gebräuchlich waren, auf das Leben Jeſu angewandt ſind, weil die Freude des Volks an dieſer heimiſchen und lieb gewordenen Form dem Chriſtenthum zu gute kommen ſollte. Der geſchichtliche Grund jener Anſchließung an das Volkslied lag darin, daß in der Zeit, worein ſie vorzugsweiſe fällt, das Volkslied gerade zu ſeiner Blüthe gelangt war und die ganze Lyrik beherrſchte [a]). Ein Vorzug dieſer Weiſe war, daß das geiſtliche Lied dem Anſchauungskreis und der ein=

---

a) Um der lebendigeren Anſchauung willen führen wir ein Beiſpiel an; ein bekanntes Abſchieds= und Wanderlied war:

„Innsbruck, ich muß dich laſſen,
„Ich fahr' dahin mein' Straßen
„In fremde Land' hineln."

Aus dieſem weltlichen Lied wurde durch Contrafactur, wie man's nannte („contrafactum uf einen geiſtlichen ſin"), das geiſtliche Lied:

„O Welt, ich muß dich laſſen,
„Ich fahr' dahin mein' Straßen
„Ins ew'ge Vaterland."

fachen Ausdrucksweiſe des Volks ſich näherte; die ſchwache Seite beſtand aber in der Unſelbſtändigkeit und Abhängigkeit, in welche ſich das geiſtliche Lied dadurch begab; wie leicht war es der Fall, daß vermöge des Durchſchimmerns der urſprünglichen Stoffe des Volksliedes der Würde und Wirkung des geiſtlichen Liedes Abbruch geſchah, oder daß durch das künſtlich Gemachte der Umbildung eben die Einfachheit und Natürlichkeit, die Volksmäßigkeit, die man beabſichtigte, abgeſtreiſt wurde.

Somit war auch hierdurch dasjenige noch nicht vollkommen erreicht, was Otfried in guter Meinung beabſichtigt hat: dem Volk chriſtliche Geſänge zu geben, die recht ſein Eigenthum und ſeine Freude wären; und es bedurfte eines neuen großen Aufſchwungs, damit das Kirchenlied das würde, was es ſeyn ſollte; und dieſer Aufſchwung kam mit der Reformation. Der mit einem Mal aufgeſprungene volle Quell lebendigen Glaubens und chriſtlicher Begeiſterung ergoß ſich von ſelbſt auch ins Lied, ſo daß das evangeliſche Kirchenlied die vollendetſte Blüthe deutſcher Lyrik geworden iſt. Schon die Verbreitung der evangeliſchen Lieder ging ganz in der Weiſe des echten Volkslieds vor ſich, nicht durch Leſen, ſondern durch Singen, indem Melodie und Text unzertrennlich eins war, daher die Lieder auf einzelnen fliegenden Blättern ſammt den Melodien gedruckt erſchienen; da wurden ſie von fahrenden Sängern und Wanderern vor den Thüren geſungen, und in Häuſern und Werkſtätten, auf Gaſſen, Märkten und Feldern unterhielt und erbaute ſich das Volk damit. Es war erfüllt, was Otfried gewünſcht hatte, dem es freilich nur dunkel vorſchwebte. Der Volksgeſang ſelbſt war durch das Evangelium geheiligt, die Lieder waren Volkslieder, ehe ſie Kirchenlieder wurden; namentlich Lieder wie „Es iſt das Heil uns kommen her"; „Nun freut euch, liebe Chriſten G'mein"; „Ein' feſte Burg" und andere. Die evangeliſchen Kirchenlieder aus der claſſiſchen Zeit dieſer Dichtung tragen auch ihrem Weſen nach den echten Charak-

ter des Volksliedes inſofern an ſich, als ſie das wirklich Erfahrene, was Andere in gleicher Weiſe auch erlebt haben, aus unmittelbarer Empfindung heraus lebendig und wahr in aller Einfalt und Kraft ſingen; dabei iſt aber das Volkslied nicht auf knechtiſche und künſtliche Weiſe benutzt, ſo daß der Stoff deſſelben unter leichter Verkleidung beibehalten wäre, ſondern es iſt nur die demſelben zu Grunde liegende wahre Empfindung in gereinigter und chriſtlich verklärter Weiſe wiedergegeben. Vor allen ſind Luther's Lieder, obwohl meiſt an Pſalmen, an lateiniſche Kirchenlieder oder an ältere deutſche geiſtliche Lieder ſich anſchließend, doch zugleich ſo ganz urſprünglich und ſein eigen, daß ſie, weil er ein ganzer Mann und ein Mann des Volks geweſen iſt, ſogleich auch das Volk mit wunderbarer Kraft ergriffen und durch Deutſchland flogen. Auf dieſem Höhepuncte des Kirchenliedes ſind Lied und Geſang, Volk und Kirche, Volkslied und Kirchenlied eins geworden. Schauen wir von dieſer Höhe nochmals auf unſern Ausgangspunct zurück, ſo müſſen wir anerkennen, daß Otfried trotz aller Verirrung und allem Mißverſtändniß, das wir bei ihm finden, doch mit ſeinem Verſuch, geiſtliche Lieder fürs deutſche Volk zu dichten, das rechte Ziel im Auge gehabt hat: in ſeinem Evangelienbuch liegt der erſte Keim, ſchwach noch und unſcheinbar, aber doch der Keim des deutſchen Kirchenliedes vor uns, das zugleich Volkslied ward und in voller Schöne durch die Reformation zur Reiſe gebracht iſt.

Wir haben Otfried's Evangelienbuch nach ſeiner Eigenthümlichkeit und Bedeutung als Schriftwerk ins Auge gefaßt. Es iſt Zeit, daß wir nun auch den G e d a n k e n i n h a l t, der in ſolche Form gefaßt iſt, den Geiſt, der durch das Werk geht, zu würdigen ſuchen. Da der Gegenſtand des Buches das Leben Jeſu iſt, ſo kann der eigenthümliche Geiſt des Buchs nur in einer eigenthümlichen Anſchauung der Perſon Jeſu gefunden werden, und dieſe liegt unſtreitig darin, daß J e ſ u s a l s K ö n i g gefaßt iſt.

Wir haben im erſten Artikel geſehen, daß Otfried Chriſtum mit Vorliebe als Herrn und König ſchildert, der für die Seinen lebt und ſtirbt, aber eben durch ſeinen Heldentod ihnen den Sieg erwirbt. Wir haben geſehen, daß die Apoſtel und Jünger Jeſu bei Otfried als ſeine Mannen, ſeine Gefolgſchaft erſcheinen, die dem milden und großen Herrn huldigen und Treue beweiſen. Lebendiger allerdings und mit glänzenderen Farben wird daſſelbe Bild in dem altſächſiſchen Heliand ausgemalt; da erſcheint, um die Worte Vilmar's [a]) zu gebrauchen, „die ganze evangeliſche Geſchichte als der glorreiche Zug eines herrlichen Volkskönigs durch ſein Land, um zu rathen und zu richten, zu weiſen und zu lehren, Gaben zu vertheilen, zu helfen und zu heilen, zu kämpfen wider ſeine Feinde, in dieſem Kampfe für die Seinen zu ſterben, und endlich aus der ſcheinbaren Niederlage ſich im glänzendſten Siege zu erheben."

Was aber dieſe Schilderung Chriſti, welche Otfried mit dem Heliand gemein hat, zu bedeuten habe, wird ſich ergeben, ſobald wir Folgendes erwägen. Daß Chriſtus als König aufgefaßt iſt, und zwar in obiger Art und Weiſe, das kommt einerſeits dem Chriſtenthum, andererſeits dem Volk und Staat zu gute. Suchen wir einmal den Gewinn, welchen das Chriſtenthum davon ziehen konnte, zu ſchätzen, ſo liegt derſelbe vorerſt darin, daß auf dieſe Weiſe das Chriſtenthum als Leben und Sache des Lebens erſcheint. Sieht man nämlich in Chriſto zuerſt und vorzugsweiſe den Propheten und Lehrer, ſo führt das der Natur der Sache nach dahin, das Chriſtenthum ſelbſt für eine bloße Lehre zu halten, und dabei kommt es, die Lehre mag nun als göttliche Lehrſatzung oder als menſchliche, mitunter alltägliche Weisheit auftreten, beiderſeits auf ein kaltes Weſen und todtes Wiſſen hinaus: das Leben und die Wirkung des Chriſtenthums aufs Leben iſt verloren. Sieht man in

a) A. a. O. S 54.

Digitized by Google

Chriſto vor Allem den Mittler und Hohenprieſter, in ſeinem Werk vorzugsweiſe die Verſöhnung, ſo iſt das Ergebniß am Ende entweder eine hierarchiſche Entartung des Chriſtenthums, oder eine einſeitige Gefühlsmyſtik, welche in den Wunden Jeſu ſchwelgt: das geſunde, echt menſchliche und thatkräftige Leben der Religion iſt verloren. In jenen Denkmalen des Chriſtenthums unſerer Vorväter dagegen iſt Chriſtus als König geſchildert, der mit ſeinem Volk und für daſſelbe lebt und wirkt und kämpft. Dabei iſt das Chriſtenthum offenbar als Sache des Lebens aufgefaßt, denn das Verhältniß des Königs zu ſeinem Volke greift mehr oder weniger in alle Beziehungen und Geſchäfte des Lebens ein.

Ferner iſt klar, daß zugleich das Chriſtenthum als Sache des Volks erſcheint. Wenn die Deutſchen Jeſum als König, das heißt (vermöge der Nationaliſirung der evangeliſchen Geſchichte bei Otfried und im Heliand) als ihren König betrachten lernten, ſo ſuchen ſie unwillkürlich alle edeln und ruhmwürdigen Eigenſchaften ihres Volkes, ihr Eigenſtes und Liebſtes in Chriſtus. Er mußte ihnen eben dadurch ein lieber Herr und Heiland werden und dem Chriſtenthum wurde auf dieſem Wege die ungetheilte Liebe des deutſchen Volkes zugewendet; denn „in dem König" (ſo bezeichnet Vilmar die alte deutſche Denkungsart a)) „vereinigt ſich alle Liebe, welche der Einzelne gegen Vater und Ahnen, gegen Stammesverwandte und Volksgenoſſen trägt, alle Freude, welche er an des Volkes Kraft und Herrlichkeit, an deſſen Fahrten, Kämpfen und Siegen hat: alles dieß ſpiegelt ſich in dem Könige ab, und umgekehrt ſieht das Volk ſeinen holden Herrn und lieben Landeswarb als das Vorbild ſeiner eigenen Macht und Kraft, als den reichen Rathgeber und Helfer an."

Zudem iſt es nicht gering anzuſchlagen, daß das Chriſtenthum eben damit auch als eine Sache der Freiheit

a) A. a. O. S. 50.

gilt. Wohl iſt der König der regierende Oberherr und Inhaber der höchſten Gewalt und das Volk iſt ihm unterthan, aber dieſes Verhältniß iſt nach altem deutſchen Begriff kein knechtiſches, ſondern ein freies, es iſt ein Verhältniß von Freien zu Freien, die durch ein ſittliches Band freiwillig zuſammengehalten ſind. Denn der König leiſtet dem Gefolgsmann Hülſe in Gefahr und Noth aus freier Huld und theilt ihm von dem Seinen aus Milde und gutem Willen mit; die Volksgenoſſen hingegen ſind ihm aus freier Dankbarkeit treu und ergeben bis in den Tod. Es iſt weder ein ausſchließlich rechtliches, noch weniger ein Zwangsverhältniß, ſondern ein ſittliches Verhältniß gegenſeitiger Anhänglichkeit und Hingebung. Daß aber das deutſche Volk ein ſittliches Verhältniß kannte, die gegenſeitige Treue zwiſchen dem Gefolgsherrn und den Mannen, das auf das Gebiet des Chriſtenthums ſo leicht übertragbar war und ebenſowohl das Innige und Beſtändige, als das Freie der Anſchließung an Chriſtum in ſich ſchloß, das beweiſt eine Verwandtſchaft des Volkes mit dem Chriſtenthum, eine im voraus angelegte Beſtimmung beider für einander a). Der eigenthümlichſte Grundgedanke beider altdeutſchen Evangelienbücher enthält ſomit im Keim eine Einigung des Evangeliums und der Volksthümlichkeit, welche reiche Frucht verheißt. Wenn die Wortführer der Zeit Geſinnungskraft und ſelbſtändige Denkart mit Glauben an Chriſtum den Herrn unvereinbar erklären, ſo ſehen wir dagegen im Otfried und Heliand, ſey's auch nur als in einem Keim, freie männliche Selbſtbeſtimmung und chriſtliches Glaubensleben innig vereint, und zwar nicht auf künſtliche und geſuchte Art, ſondern in wahrhaft geſunder, natürlicher Weiſe.

Wir haben oben geſagt, die bei Otfried ſowohl, als im Heliand durchherrſchende Anſchauung Chriſti als Königs und Volkshauptes komme nicht nur dem Chriſtenthum, ſondern

a) Vergl. Rettberg, Kirchengeſchichte Deutſchlands, Bd. I. S. 251 f.

auch dem Volk und Staat zu gute. Wir meinen das ſo. Jene Anſchauung ſetzt voraus und führt darauf, daß das Volks- und Staatsleben ſelbſt ein ſittliches Thun und Werk ſey. Iſt Chriſtus König und Volkshaupt, ſo wird ein chriſtliches Volk ſelbſt auch dadurch geehrt, das Volksleben erſcheint darum als geheiligt, der Staat als etwas Hohes und Göttliches. Iſt Chriſtus König, ſo wird damit allerdings zunächſt die Ehre und Herrlichkeit des Königthums auf Chriſtum übertragen, allein eben ſo gewiß ſtrahlt auch das göttliche Licht Chriſti auf Volk und Staat zurück. Weil Chriſtus „die Franken zu ſich berufen, zu ſeinen Glaubigen geladen hat, ſo ſoll auch in ihrer Zunge, mit ihren Worten ſein Lob geſungen werden," ſagt Otfried (I. 1. V. 116 ff.). Durch Lieder zur Ehre Chriſti in der Mutterſprache ehrt das Volk ſich ſelbſt zugleich, das iſt Otfried's Gedanke, und indem er geiſtliche Lieder „in fränkiſcher Zunge" ſingt, die evangeliſche Geſchichte und chriſtliche Lehren durch Einkleidung in deutſches Wort dem Volk einprägen will, gedenkt er ſicherlich zu dem zu helfen, was er ſchon von den Franken rühmt: „Alles, was ſie denken, das wirken ſie mit Gott; ſie thun ſicher nichts ohne ſeinen Rath" u. ſ. w. (I, 1. V. 105 f.). Dieſe und ähnliche Gedanken, die alle in dem „Chriſtus das Volksoberhaupt" ſich concentriren, führen ſämmtlich auf eine höhere ſittliche Schätzung von Volksthum und Staatsleben, wobei nicht nach der Weiſe des ſpätern Mittelalters der Staat tief unter die Kirche geſtellt, vielmehr die Richtung, welche die Reformation eröffnet hat, im Keim angedeutet iſt.

Sodann legt der Gedanke: „Chriſtus iſt König" den Grund zu einer Staatsform, worin Königthum und Volksfreiheit zuſammen beſteht. Allerdings hat das urdeutſche Gefolgsweſen von Seiten der Volkseigenthümlichkeit einen erſten Anſtoß zu jener freieren Staatsbildung gegeben. Allein demungeachtet ſteht der Satz feſt und wird von einem Politiker wie Dahlmann ſo gut als von den Ver-

fechtern des „chriſtlichen Staats" anerkannt, daß das neuere Europa die höhere, freiere Staatsbildung weſentlich dem Chriſtenthum verdankt. Die Vereinigung von demüthiger Hingebung an eine gegebene hohe Auctorität mit unabhängiger Geſinnung und männlicher Freiheit iſt erſt durch das Reich Gottes in die Reiche dieſer Welt eingeführt worden. Der Grundgedanke aber liegt ſchon in dem bei Otfried aufgezeigten, im Heliand lebendiger und urſprünglicher geſungenen Liede von Chriſto, dem lieben Herrn und Himmelskönige.

3.

Ueber die Bedeutung Melchiſedek's im Hebräerbrief.

Eine Studie

von

Rudolf Nagel,
Privatdocenten der Theologie zu Bonn.

Unter den vielen Räthſeln, die der Brief an die Hebräer dem Leſer darbietet, ſteht jene Einführung der geheimnißvollen Perſon des Prieſterkönigs Melchiſedek noch immer als unentzifferte Hieroglyphe da. Denn wenn der Wortſinn des ſiebenten Kapitels augenſcheinlich dazu führt, daß der Verfaſſer in ihm ein übermenſchliches, anfang= und endeloſes Weſen geſehen, das in Ewigkeit Prieſter bleibe, ſo klingt dieß theils etwas wunderlich, theils reimt es ſich ſchwer mit der Grundanſchauung des Verf. vom unvergänglichen Hohenprieſterthum des ewigen Gottesſohns. Daher darf es uns nicht wundern, wenn man von jeher die Worte dahin zu

deuten geſucht hat, als werde jener alte Prieſter des höchſten Gottes nur wegen der ſo kurz abgebrochenen Art, wie das A. T. ihn einführt, wie es von ihm die ſonſt bei Prieſtern gewöhnlichen Angaben über Stammbaum, Eltern, Geburts- und Todesjahr ganz unterläßt, vielleicht auch weil er keinen Nachfolger im Amt gehabt, mit dem ewigen Gottesſohn und Hohenprieſter verglichen. Indeß daß hierdurch der Text nur Gewalt und Mißhandlung erleiden muß, iſt durch Bleek a) ſo gründlich erwieſen, daß hierüber jedes weitere Wort überflüſſig erſcheint. Und in der That, wenn Melchiſedek ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές; wenn er im Gegenſatz zu den Leviten, die den Zehnten empfangen als ἀποθνήσκοντες ἄνθρωποι, von Abraham den Zehnten empfängt als μαρτυρούμενος, ὅτι ζῇ; wenn Jeſus, ſofern er κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδὲκ ἀνίσταται ἱερεύς, eben damit οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης γέγονεν, ἀλλὰ κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου b): ſo drängt ſich, wenn man von dieſen klaren und einfachen Worten zu jenen moderniſirenden Auslegungen hinkommt, wohl das Wort jenes alten wackern lateiniſchen Auslegers auf, der kurz und bündig beweiſt, hiernach ſey Melchiſedek divinioris naturae nec de hominibus existimandus, und nun ausruft: Quid ad haec tam manifesta humana argumentatur subtilitas? Quae est tam versuta calliditas, quae audet resistere manifestis, ut non sensum capiat ex lectione, sed sensum tribuat lectioni? Vis infertur scripturis dominicis, ut etiam hos inimicos sentiat, qui auctoritati eius se inclinare videntur; dicunt enim quidam non ita de Melchisedec debere credi, ut relatum est scripturis, ac per hoc ad sensum suum scripturas

a) Vgl. Bleek's Commentar zum Hebräerbrief II, 2. S. 298 — 325.
b) Kap. 7, 3. 8. 15. 16.

convertunt. Quibus melius esset aperte non recipere scripturas, quam dolose agere contra illas, ut sub nomine pacis paretur bellum et sub tegmine amicitiae lateat hostis a). Freilich liegt nun die Art, wie der Verfaſſer und ſein wackerer Ausleger jene Geſtalt betrachtet, unſerem heutigen Geſichtskreis ganz fern, und wollen wir daher die Schrift nicht bemänteln, noch auch als unverſtändig bekämpfen, ſo können wir uns bei dem einfachen Wortſinn nicht eher beruhigen, als bis Analoges im Vorſtellungskreis jener Zeit nachgewieſen, dieſer in ſeiner eigentlichen Bedeutung erfaßt, ſo wie jener Widerſpruch ſey es gelöſt, ſey es in ſeiner geiſtig geſchichtlichen Nothwendigkeit begriffen iſt.

Was nun das Erſtere betrifft, ſo iſt bekannt, wie in den letzten Jahrhunderten vor Chriſtus mit der Zertrümmerung der bisher particulariſtiſch geſchiedenen Staaten durch Perſer, Makedoner, Römer der alte, frohe, friſche Volksgeiſt überall erſtarb, wie namentlich im jüdiſchen Volke ſeit Maleachi das Bewußtſeyn war, daß kein Prophet mehr da ſey, daß der Geiſt ihm ſelber entwichen. Waren die einzelnen irdiſchen Mittler verſchwunden, erſchien daher Jehovah, der ehedem an dieſen heiligen Stätten durch dieſe begeiſterten Sprecher geredet, nunmehr als verborgener, über allen Himmeln thronender Gott: ſo mußte ſich, da doch ohne Gott kein Leben iſt, die Vorſtellung der himmliſchen Mittelweſen ausbilden, ſey es als Engel, ſey es als Logos oder Kräfte — eine Vorſtellung, in der ſich bewußt oder unbewußt ein univerſalerer Geiſt ausſprach, ſofern bisher ungöttliche Dinge auch unter göttliche Obhut traten. Schon Elihu kennt Tauſende von Vermittlern, die LXX., Sirach, Daniel Schutzengel auch der heidniſchen Völker b), und wie ſehr man an ihnen

a) So der Verfaſſer der Quaestiones ex vetere et novo testamento, nach Bleek's Angabe der römiſche Diakonus Hilarius, im dritten Band der Benediktiner-Ausgabe des Auguſtin, S. 1092.

b) Hiob 33, 23. Deuter. 32, 8. LXX. Sirach 17, 14. Daniel 10, 20. u. 21.

hing, zeigt ſich vornehmlich, nachdem der gekommen, der für Alle ein ſtetiges ſeliges Leben geſtiftet. Denn welche Mühe haben nicht ſeine Jünger, von den vielen engliſchen Mittlern, die man anbetete, in deren Anbetung man eine ganz abſonderliche Frömmigkeit fand, an denen man als Mittlern des alten Geſetzes glaubte feſthalten zu müſſen, zu dem einen Mittler herüberzuführen, der höher iſt, denn alle Engel, und in dem alle ſolche Fürſtenthümer und Gewalten geſchaffen ſind! a) Doch nicht bloß himmliſche Weſen mußten dieſe Bedeutung annehmen, ſondern auch die Vorzeit. Gerade der gottverlaſſenen Gegenwart gegenüber erſchien ſie in unerreichbarer Höhe, daß man ſich ängſtlich an ſie anzuklammern habe, um ſich Gottes zu vergewiſſern — daß über die Propheten, über Moſes und Abraham nichts hinausgehe, ſelbſt kein beſſerer Brunnen, denn der des Vater Jakob, möglich ſey, erſcheint ja als letzte Inſtanz der Juden und Samariter gegen Jeſus b). Dieß konnte ſich nun dahin ſteigern, daß die Vorväter nicht als Menſchen, ſondern als Verkörperungen himmliſcher Weſen erſchienen. Dieß geſchah denn auch wirklich. Ein denkwürdiges Zeugniß hierüber hat Origenes c) aufbewahrt in einem Fragment des Gebetes Joſeph's, eines bei den Hebräern, doch wohl den Ebioniten, gebräuchlichen Apokryphums, in deſſen Ueberreſten freilich ſich von ſpecifiſch Chriſtlichem auch keine Spur zeigt, ſo daß es immerhin rein jüdiſchen Urſprungs ſeyn mag. Nämlich, ſagt er, *εἴ τις προσίεται καὶ τῶν παρ' Ἑβραίοις φερομένων ἀποκρύφων τὴν ἐπιγεγραμμένην προσευχὴν Ἰωσήφ, ἀντικρὺς τοῦτο τὸ δόγμα καὶ σαφῶς εἰρημένον ἐντεῦθεν λήψεται, ὡς ἄρα οἱ ἀρχῆθεν ἐξαιρετόν τι ἐσχηκότες παρὰ*

a) Koloſſ. 1. u. 2. Hebr. 1. u. 2. Offenbarung 19, 10.

b) Johannes 4, 12. 8, 58.

c) Origenes zu Johannes 1, 6. Darnach iſt es mitgetheilt von Fabricius im Codex pseudepigraphus V. T. Ich ſelbſt verdanke dieſe Parallele den Vorleſungen Neander's über den Hebräerbrief.

ἀνθρώπους, πολλῷ κρείττους τυγχάνοντες τῶν λοιπῶν ψυχῶν ἀπὸ τοῦ εἶναι ἄγγελοι ἐπὶ τὴν ἀνθρωπίνην καταβεβήκασι φύσιν. In dieſer Art tritt nun dort Jakob auf, deſſen Ehrenname Iſrael nach der Ableitung אִישׁ־רֹאֶה אֵל ſchon leicht auf den Engel führen mochte, der das Antlitz Gottes ſchaut und ſich ſeiner unmittelbaren Gegenwart erfreut. *Φησὶ γοῦν ὁ Ἰακώβ· ὁ γὰρ λαλῶν πρὸς ὑμᾶς ἐγὼ Ἰακὼβ καὶ Ἰσραὴλ ἄγγελος θεοῦ εἰμὶ ἐγὼ καὶ πνεῦμα ἀρχικόν. καὶ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ προεκτίσθησαν πρὸ παντὸς ἔργου· ἐγὼ δὲ Ἰακώβ, κληθεὶς ὑπὸ ἀνθρώπων Ἰακώβ, τὸ δὲ ὄνομά μου Ἰσραήλ, ὁ κληθεὶς ὑπὸ θεοῦ Ἰσραήλ, ἀνὴρ ὁρῶν θεόν, ὅτι ἐγὼ πρωτόγονος παντὸς ζώου ζωουμένου ὑπὸ θεοῦ.* Wenn daher in der Geſchichte Jakob's beſonders das Ringen mit dem Engel Jehovah's Schwierigkeit machen mußte, ſofern der Engel den ſchwachen Menſchen nicht zu überwältigen vermag und dieß zuletzt durch Ertheilung des Namens Iſrael oder Gotteskämpfer anerkennt: ſo ſchien hiervon aus jene Schwierigkeit ganz wegzufallen. Dann erſchien nämlich das Ganze vielmehr als Angriff eines niederen Engels auf den Engelsfürſten. Jener wirft dieſem vor, daß er unter den Menſchen gewohnt, daß ihm daher nur der niedere Name Jakob zukomme — daher er ſich über ihn erheben will. Doch dieſer hebt ſeinen höheren Namen Iſrael und ſeine höhere Würde hervor — Puncte, in denen die Nothwendigkeit des Siegs von ſelbſt liegt. *Ἐγὼ δέ*, erzählt Jakob weiter, *ὅτε ἠρχόμην ἀπὸ Μεσοποταμίας τῆς Συρίας, ἐξῆλθεν Οὐριὴλ ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ καὶ εἶπεν, ὅτι κατέβην ἐπὶ τὴν γῆν καὶ κατεσκήνωσα ἐν ἀνθρώποις καὶ ὅτι ἐκλήθην ὀνόματι Ἰακώβ* [a]). *ἐζήλωσε καὶ ἐμαχέσατό μοι καὶ ἐπάλαιε πρός*

---

a) In der voraufgehenden Erklärung habe ich als Subject zu *κατέβην, κατεσκήνωσα, ἐκλήθην* Jakob genommen, ſo daß Uriel ihm eben dieſen Namen vorwirft. Hierauf ſcheint die im Vorigen liegende niedere Bedeutung dieſes unter den Menſchen üblichen

με λέγων προτερήσειν ἐπάνω τοῦ ὀνόματός μου τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ πρὸ τοῦ παντὸς ἀγγέλου. καὶ εἶπα αὐτῷ τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ πόσος ἐστὶν ἐν ἀγγέλοις θεοῦ· οὐχὶ σὺ Οὐριὴλ ὄγδοος ἐμοῦ κἀγὼ Ἰσραὴλ ἀρχάγγελος, δύναμις τοῦ κυρίου καὶ ἀρχιχιλίαρχός εἰμι ἐν υἱοῖς θεοῦ; οὐχὶ ἐγὼ Ἰσραὴλ ὁ ἐν προσώπῳ θεοῦ λειτουργὸς πρῶτος; καὶ ἐπεκαλεσάμην ἐν ὀνόματι ἀσβέστῳ τὸν θεόν μου. Hiernach erſcheinen alſo die beiden erſten Patriarchen als vor aller Welt geſchaffene Weſen, und was den dritten angeht, ſo mag unſere Reflexion, wenn ſie ἀρχάγγελος mit δύναμις τοῦ κυρίου und πρωτόγονος παντὸς ζώου ζωουμένου ὑπ' αὐτοῦ, wenn ſie namentlich jene letztere Bezeichnung mit προεκτίσθησαν vergleicht, darüber zweifelhaft ſeyn, ob er auch als Einer der geſchaffenen Engel, oder als Emanation Gottes bezeichnet werden ſoll, oder ſo mag ſie vielmehr zur Erkenntniß kommen, daß in jener ſynkretiſtiſchen Zeit dergleichen nicht ſo ſtreng geſchieden ſeyn konnte — jedenfalls tritt er als Erſcheinung des Weſens auf, deſſen Verkörperung ſonſt in Jeſu geſchaut wurde. Denn auffallend erinnert das πρωτόγονος παντὸς ζώου an die pauliniſche Bezeichnung Jeſu als πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ſo wie das πνεῦμα ἀρχικὸν und ἀρχάγγελος an die Chriſtologie jener Partei unter den Ebioniten, von der Epiphanius a) erzählt, daß ſie λέγουσιν ἄνωθεν μὲν ὄντα, πρὸ πάντων δὲ κτισθέντα,

---

Namens zu führen. Freilich erwartet man ſtatt εἶπε ein mehr charakteriſtiſches Wort, ἐπετίμησέ μοι u. dergl. Grammatiſch geht es eben ſo leicht, wenn nicht leichter an, Uriel zum Subject zu machen, ſo daß dieſer ſich den Namen Jakob fälſchlich anmaßte; dann würde ihn Jakob nachher der Lüge überführen — nur freilich müßte er dann nicht ſowohl ſeinen Namen Iſrael, als den andern, Jakob, hervorheben. Bei der Abgeriſſenheit des Fragments und ſonſtiger Unbekanntſchaft mit den apokryphiſchen Engelkämpfen wage ich keine Entſcheidung — wenn man nicht etwa εἶδε leſen will.

a) Epiphan. adversus haereses, haeresis X. adversus Ebionaeos, §. 3.

πνεῦμα ὄντα καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα, πάντων δὲ κυριεύοντα, καὶ Χριστὸν λέγεσθαι. Und ſehen wir nun, wie ſich Origenes dazu benimmt. Nicht bloß iſt es ihm ein erwünſchter Fund, um ſich das Schickſal der Söhne Iſaak's begreiflich zu machen, daß Gott, noch bevor die Zwillinge geboren, noch bevor ſie Gutes oder Böſes gethan, den Jakob erwählt, den Eſau dagegen verſtoßen habe, ſondern auch über eine neuteſtamentiſche oder doch an der Schwelle des N. T. ſtehende Perſon dient es ihm zur Beſtätigung einer angelologiſchen Auffaſſung. Was nämlich den Täufer anlangt, ſo ſcheint ihm ſchon dieß auffallend, daß er Joh. 1,6. ſchlechtweg ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ heißt — woher er geſandt ſey, ob nicht etwa εἴτε ἐξ οὐρανοῦ εἴτε ἐκ παραδείσου ἢ ὅθεν δήποτε ἑτέρωθεν, gerade ſo wie Geneſ. 3,25. Gott ἐξαπέστειλε τὸν Ἀδὰμ ἐκ τοῦ παραδείσου, aus dem Paradies, das ihm nicht ein Ort auf der Erde, ſondern nach 2 Kor. 12, 3. ein Aufenthaltsort der Seligkeit im dritten Himmel iſt? Vornehmlich aber ſcheint ihm der Umſtand, daß Johannes vom heiligen Geiſt erfüllt war ἔτι ἐκ κοιλίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ, ja daß er im Mutterleib die Mutter Jeſu begrüßte, wie dieß Lukas 1, 15. 41. erzählt, darauf hinzudeuten, daß ſeine Seele älter war als ſein Leib καὶ πρότερον ὑφεστῶσαν πεπέμφθαι ἐπὶ διακονίαν. Freilich würde hieraus, da doch Origenes die Präexiſtenz der Seelen überhaupt annimmt, nichts beſonders Auszeichnendes folgen, und auch das ἀπεσταλμένος, bemerkt er, ließe ſich ganz einfach von der prophetiſchen Beſtallung verſtehen, wie bei Jeſaias und Jeremias. Indeß da nun bei Maleachi 3, 1. Gott dem Logos die Voraussendung des Täufers folgendermaßen ankündigt: ἰδού, ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου, ſo drängt ſich ihm die Vermuthung auf, „ob er nicht einer der heiligen Engel war, der als Vorläufer unſers Heilands herunter geſandt war." Denn, fügt er hinzu, οὐδὲν θαυμαστὸν τοῦ πρωτοτόκου

πάσης κτίσεως ἐνσωματωμένου κατὰ φιλανθρωπίαν ζηλωτάς τινας καὶ μιμητὰς γεγονέναι Χριστοῦ. Hierfür gibt ihm nun jene Schrift einen erwünſchten Beleg. Freilich ſieht man aus den Anführungsworten: *εἰ δέ τις προσίεται κ. τ. λ.*, daß er ſich nur ſchüchtern auf das apokryphiſche Erzeugniß zu berufen wagt — aber eben dieß zeugt dafür, daß ihm eine derartige Faſſung nicht erſt daher ſtammte, daß dieſe vielmehr ſonſt ſchon in ihm lebendig war. In der That faßt er auch den Elias ganz ähnlich [a]). Da nämlich Jeſus die Jünger, die ihn darauf aufmerkſam machen, daß nach der Schriftgelehrten Lehre noch Elias dem Meſſias vorausgehen müſſe und wie er daher der Meſſias ſeyn könne, darauf verweiſt, er ſey ſchon gekommen — nämlich im Täufer: ſo will dieß Origenes nicht etwa ſo faſſen, als ſey die Seele des Elias in ihm wieder erſchienen, denn dieß führe zu der heidniſchen Anſicht von der Seelenwanderung, vielmehr nach jenen Worten des Engels ſey der Täufer aufgetreten im Geiſte des Elias — aber dieß ſcheine nun auch nicht der menſchliche Geiſt deſſelben zu ſeyn, vielmehr, wie ſonſt die Schrift vom menſchlichen Geiſte der Gläubigen den göttlichen Geiſt, der ihnen das Zeugniß der Gottesſohnſchaft gibt, unterſcheidet, ſo ſey es vielmehr der dem Elias gegebene göttliche Geiſt, zumal es von ihm heißt, daß er ſich ſchon früher niedergelaſſen auf den Eliſa. Beim Elias nämlich, der gen Himmel gefahren mit feurigen Roſſen, *οὕτως ἐξαίρετόν τι εἶχε τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, ὥστε οὐ μόνον ἐπαναπαύσασθαι τῷ Ἐλισαίῳ, ἀλλὰ καὶ συγκαταβῆναι τῷ Ἰωάννῃ ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ τὸν Ἰωάννην ἰ δ ί ᾳ πνεύματος ἁγίου πεπληρῶσθαι ἔτι ἐκ κοιλίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ.* Kurz, was im Elias und im Täufer erſchienen, der als Elias die Menſchen auf die herrliche Kunft des Gottesſohns, die ſie ſo ganz unvorbereitet nicht ertragen hätten, vorbereiten ſollte, ſey wohl ein *λόγος*, freilich *ὑποδεέστερος τοῦ*

---

a) Origenes zu Matthäus 17, 10—13.

ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγου. καὶ οὗτος ἂν δύναιτο ὡσπερεὶ προγύμνασμα ἐπιδημεῖν τῷ ἑτοιμαζομένῳ λαῷ ὑπ' αὐτοῦ, ἵνα γένηται κατεσκευασμένος εἰς ὑποδοχὴν τοῦ τελείου λόγου. Ueberhaupt aber ſteht Origenes mit ſolcher Vorſtellung in der alten Kirche nicht allein da. Denn was die Propheten Haggai und Maleachi anlangt, ſo führte bei dem einen die Selbſtbezeichnung, daß Gott ihn geſandt, bei dem andern der etwas engelhaft klingende Name zu ähnlicher Meinung. Quidam putant, erzählt Hieronymus a), et Iohannem baptistam et Malachiam, qui interpretatur angelus domini, et Aggaeum fuisse angelos et ob dispensationem et iussionem dei assumsisse humana corpora et inter homines conversatos. Und den Maleachi ſcheint bereits der alexandriniſche Ueberſetzer ſo gefaßt zu haben, wenn er den Anfang ſeines Buchs λῆμμα λόγου κυρίου ἐπὶ τὸν 'Ισραὴλ ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ überſetzt.

Konnten nun Juden und Judenchriſten die Patriarchen, von deren Abkunft, den Umſtänden ihrer Geburt, ihren Lebensſchickſalen doch ſo viel Einzelnes erzählt wird, konnte der Alexandriner Origenes nicht bloß Elias, ſondern auch den Täufer, dieſen Mann von gar nicht ſo langer Vergangenheit, über deſſen Geburt, Leben und Tod die Bibel doch auch nicht ſchweigſam iſt, für himmliſche Weſen anſehen: wie viel leichter mußte dieß unſerem alexandriniſch gebildeten Briefſteller mit einem Melchiſedek ſeyn, der ſo plötzlich auftritt als Prieſter des höchſten Gottes unter den heidniſchen Kanaanitern, ein Prieſter, dem ſelbſt Abraham den Zehnten darbringt, der auftritt — man weiß nicht woher, von was für Eltern und Herkunft, wie ſonſt dergleichen Angabe bei den Prieſtern gebräuchlich, auftritt, um gleich wieder zu verſchwinden! Konnte dieß die Juden zu der ſeltſamen Annahme veranlaſſen τὸν τοιοῦτον δίκαιον μὲν εἶναι καὶ ἀγαθὸν καὶ ἱερέα τοῦ ὑψίστου, ὡς ἔχει ἡ θεία γραφή, διὰ δὲ

a) Hieronymus zu Haggai 1, 13.

τὸν υἱὸν εἶναι πόρνης τὴν μητέρα αὐτοῦ μὴ γεγράφθαι, μηδὲ τὸν πατέρα αὐτοῦ, konnte dieß die Samariter dazu treiben, troß aller Chronologie den Sem, den Sohn Noah's, in dieſer eigenthümlichen Geſtalt wiederzufinden a), ſo doch wohl noch eher dazu, in ihr ein himmliſches Weſen zu ſchauen. Zumal wies die Schrift den damaligen Leſer auch ausdrücklich darauf hin, denn wenn Gott Pſalm 110, 4. dem Meſſias eidlich verheißt: *σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*, ſo mußte doch auch Melchiſedek's Prieſterthum ewig dauern. Zwar ging dieſer Gottesſpruch urſprünglich wohl auf einen frommen König oder vielmehr, da man dann eher erwartete: „du ſollſt König ſeyn nach Art Melchiſedek's," auf einen kriegeriſchen Hohenprieſter; zwar hatte dem begeiſterten Sänger das לְעוֹלָם wohl nicht ſo reflectirt metaphyſiſche Bedeutung; zwar lag der Vergleichungspunct wohl nicht in dieſem Wort, ſondern in der Vereinigung der prieſterlichen und fürſtlichen Würde, wie ſie in der einfachen Urzeit ſtattgefunden, ſpäter getrennt, wie ſie nach dem Untergang des alten Staats Ezechiel in ſeinem Stammfürſten wieder erwartet, der einmal über das zurückgekehrte Volk regiert, mit abgemeſſenem Gebiet und beſtimmten Abgaben, der andererſeits aber im Namen des ganzen Volks die Opfer zur Entſühnung deſſelben darbringt und allein ſich in dem Allen verſchloſſenen Oſtthor des Tempels aufhalten darf, durch das Jehovah eingezogen, wie ſie nachher Zacharjah von dem baldigſt kommenden Sproß Jehovah's erhofft, der den Tempel bauen, der in ſich Prieſterthum und Fürſtenthum friedlich vereinigen ſoll, zu deſſen Vorbild er ſelber den Prieſter Joſua mit einer Fürſtenkrone krönt, wie ſie denn wohl ſchon in den nachexiliſchen Hohenprieſtern, am beſtimmteſten freilich erſt unter den Fürſten aus dem makkabäiſchen Prieſtergeſchlecht ſtattfand, von denen Einer ſogar

a) Vgl. Epiphan. adversus haereses. Contra Melchisedecianos haeresis XXXV. §. 6 et 7.

zum ἡγούμενος καὶ ἀρχιερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα beſtimmt ward a) — aber längſt galt dieſer Pſalm, wohl nicht sine numine, vom Meſſias, längſt hatte ſich der ſiegesfreudigen Erwartung der Gläubigen der Herr in die Bilder deſſelben eingekleidet, längſt erſchien er ihr darnach ſitzend zur Rechten des Vaters, wartend, bis daß ihm Alles unterworfen ſey. Und wenn nun unſerm Verf., voll von dem neuen Bewußtſeyn, daß in Jeſus an die Stelle der bisherigen ſtoßweiſen, gebrochenen Frömmigkeit eine ſtetig dauernde, mitten im Wechſel beharrende getreten, Jeſus gegenüber den ſich einander durch den Tod ablöſenden levitiſchen Prieſtern als ewig lebender Hohepriеſter erſchien, ſo mußte er das εἰς τὸν αἰῶνα von ihm ſtreng metaphyſiſch faſſen, ſo mußte ihm dieß eben als Vergleichungspunct beider Prieſter entgegentreten, ſo mußte ihm davon aus Melchiſedek gerade ſo wie Jeſus erſcheinen — zumal er dann im A. T. ſelbſt einen directen Beweis gegen die ewige Dauer des levitiſchen Prieſterthums hatte. Zumal aber ſcheint es, als ob er auch hierin nur einer älteren Tradition gefolgt. Denn wenn im Talmud Melchisedec rex Salem mit intelligitur Hierosolyma superna b) gloſſirt wird, ſo wird damit Melchiſedek offenbar als König des himmliſchen Jeruſalems bezeichnet, als Fürſt dieſes überirdiſchen Geiſterſtaats, wie er ſich beim Ausgang des Alterthums der materiell und ideenlos gewordenen Erſcheinungswelt gegenüber erhoben.

Doch indem wir ſo dieſe Deutung für recht begründet halten, begründet nicht bloß im Vorſtellungskreis jener Zeit, ſondern auch im dogmatiſchen Intereſſe des Verf. ſelber, ſo gerathen wir nun erſt recht mit ihr in Verlegenheit. „Hat der Verf.," ſagt Tholuck c), „wirklich aus der Geneſis geſchloſ-

---

a) Vgl. Ezechiel 45, 7 ff. Sacharja 6, 9—15. 1 Makkab. 11, 27. 14, 30. und beſonders 14, 41. Vornehmlich iſt Hitzig zu dieſem Pſalm zu vergleichen.

b) Dieß Citat findet ſich bei Wetſtein zu Galat. 4, 26.

c) Tholuck, Commentar zum Brief an die Hebräer z. d. St.

ſen, Melchiſedek ſey ewig a parte post, ſo hat er auch die Ewigkeit deſſelben a parte ante daraus ſchließen müſſen und in dem μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν ἔχων ausſprechen wollen. Wer wird aber glauben können, ein chriſtlicher Apoſtel habe dem Melchiſedek ebenſo wie dem eingebornen Sohne Gottes Ewigkeit zugeſchrieben? Ferner, iſt Melchiſedek ewig Prieſter wie Chriſtus, ſo iſt er auch ewig Prieſter neben ihm, und Chriſtus iſt nicht mehr der einige Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen. So wäre alſo eine Meinung, wie die behauptete, mit dem chriſtlichen Glauben ganz unvereinbar geweſen" — unvereinbar, ſetzen wir hinzu, mit der Bedeutung des Mittlerthums Jeſu, wie ſie gerade unſer Verf. gegen Engel, Moſes, Aaron, Leviten, alle dieſe Mittler der Vorzeit durchſicht. In der That war es vornehmlich eine Fraction der von Jeſus überhaupt ſehr geringfügig denkenden Theodotianer, die ſich in dieſer Art an den Melchiſedek anſchloß und in ihm einen ſolchen ewigen Mittler verehrte. Eine αἵρεσις war es, welche εἰς ὄνομα τούτου τοῦ Μελχισεδὲκ καὶ τὰς προσφορὰς ἀναφέρει καὶ αὐτὸν εἶναι εἰσαγωγέα πρὸς τὸν θέον· καὶ δι᾽ αὐτοῦ, φησί, δεῖ τῷ θεῷ προσφέρειν, ὅτι ἄρχων ἐστὶ δικαιοσύνης, ἐπ᾽ αὐτῷ τούτῳ κατασταθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐν οὐρανῷ, πνευματικός τις ὢν καὶ υἱὸς θεοῦ τεταγμένος, καὶ δεῖ ἡμᾶς αὐτῷ προσφέρειν, ἵνα δι᾽ αὐτοῦ προσενεχθῇ ὑπὲρ ἡμῶν, καὶ εὕρωμεν δι᾽ αὐτοῦ ζωήν — eine ſolche αἵρεσις, die, wohl aus ehemaligen Heiden beſtehend, in Jeſus bloß den Führer zu dieſer Erkenntniß ſah, nach deren Anſicht Χριστὸς ἐξελέγη, ἵνα ἡμᾶς καλέσῃ ἐκ πολλῶν ὁδῶν εἰς μίαν ταύτην τὴν γνῶσιν, ὑπὸ θεοῦ κεχρισμένος καὶ ἐκλεκτὸς γενόμενος, ἐπειδὴ ἀπέστρεψεν ἡμᾶς ἀπὸ τῶν εἰδώλων — eine ſolche αἵρεσις endlich, die, wenn ſie ſo nach Art des anfänglichſten Judenchriſtenthums in Jeſus nur einen von Gott Auserwählten und Geſalbten ſah, wenn ſie ihn nur als Führer zur Erkenntniß des ewigen Mittlers und Gottesſohns Melchiſedek erachtete, nun auch ausdrücklich den Melchiſedek über

ihn erhob, zumal er ja nach Pſ. 110, 4. Nach dem Vorbild dieſer eigenthümlichen Geſtalt erſchienen. *Εἶναι τοῦτον οὐ μόνον δύναμίν τινα, ἀλλὰ καὶ μειζότερον τοῦ Χριστοῦ φάσκουσιν. Χριστὸν δὲ ἡγοῦνται ἁπλῶς ἐληλυθότα καὶ καταξιωθέντα τῆς ἐκείνου τάξεως, ὅθεν ἐκ τοῦ ῥητοῦ τοῦ εἰρημένου – „σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ" – ὡς εἶναι φασὶν αὐτὸν ἔτι ὑποδεέστερον τοῦ Μελχισεδέκ· εἰ μὴ γὰρ ἦν ἐν δευτέρᾳ τινὶ ἀγωγῇ κείμενος, οὐκ ἂν τῆς ἐκείνου τάξεως ἐπεδέετο* a) — eine Schlußfolgerung, gegen die ſich, wenn man den Pſalm einmal verdogmatiſirt, nichts einwenden läßt, gegen die ſich indeß unſer Verf. mit ſeinem *ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ* inſofern verwahrt, als er nur hinſichtlich des Amtes den Prieſter der Vorzeit als Vorbild Jeſu betrachtet, der nicht etwa von Ewigkeit her, ſondern erſt ſeit ſeiner Erhöhung dieß Amt verwaltet, hinſichtlich des eigentlichen Weſens aber ihn nur als Nachbild des ewigen Gottesſohnes anſieht. Aber eben dieß, daß ſich dieſe Faſſung Melchiſedek's bei ſolcher Secte gerade findet, läßt ſie bei unſerm Verf., der doch gerade Jeſum im Gegenſatz gegen alle früheren Mittler als den bleibenden Prieſter betrachtet, deſto ſeltſamer erſcheinen. Und doch findet ſie ſich auch ſonſt in verſchiedenen Formen in der alten Kirche; denn einmal hielt Origenes ihn für einen Engel, und wenn dieſer dann wohl dem Gottesſohn nicht gerade gleich gemacht, vielmehr wohl in derſelben Art untergeordnet ſeyn ſollte, wie Elias und Johannes, ſo meinten zur Zeit des Epiphanius — nicht etwa Häretiker, ſondern Glieder der rechtgläubigen Kirche „*φύσει τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐν ἰδέᾳ ἀνθρώπου τότε τῷ Ἀβραὰμ πεφηνέναι.*" Wenn hiergegen nun der Kirchenvater ſich mit Recht auf das *ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ* beruft, ſofern *οὐ γάρ τις ἑαυτῷ ὅμοιος γενήσεταί ποτε* b), ſo hatte ſchon früher der

a) Vgl. Epiphan. haeresis XXXV. §. 1 et §. 8.
b) Vgl. Epiphan. l. l. §. 7. extr.

Digitized by Google

Aegypter Hierax ihn für eine Verkörperung des heiligen Geiſtes erklärt, der in That und Wahrheit ja dem Sohne Gottes gleich gemacht ſey, ſofern er nach Röm. 8, 26. ebenſo für die Gläubigen bitte mit unausſprechlichen Seufzern, wie nach Röm. 8, 34. Jeſus ſie beim Vater vertritt, ſofern namentlich in dem damals gebräuchlichen Buch über die Auffahrt des Jeſaias τὸ πνεῦμα τὸ λαλοῦν ἐν τοῖς προφήταις, das zur Linken Gottes ſitzt, bezeichnet wird als ὅμοιον τῷ ἀγαπητῷ, als gleich dem Meſſias zu ſeiner Rechten a). Gerade auf dieſe Anſicht kommt nun auch jener Lateiner heraus, der ſo lebhaft die vermenſchlichende Deutung zurückgewieſen. Similis autem, ſagt er, filio Dei non potest esse, nisi sit eiusdem naturae. Et quid incredibile videtur, si Melchisedec ut homo apparuit, cum intelligatur tertia esse persona? Si enim Christus, qui secunda persona est, frequenter visus est in habitu hominis — wohl in den altteſtamentlichen Theophanien — quid ambigitur de iis, quae dicta sunt? Wenn er nun freilich das Prieſterthum des Sohnes wie des Geiſtes bereits in der weſentlichen Natur der beiden ewigen Perſonen findet, wenn ſie sacerdotes vel legati ideo dicuntur, quia illum in se ostendunt, cuius legati sunt: sunt etenim eius imago. Ac per hoc Christus et Spiritus sanctus naturaliter habentes Dei imaginem sacerdotes eius dicuntur. In ipsis videtur Deus, sicut dicit Dominus: „qui me videt, videt et Patrem." Et si in gestis Dei visus est Dominus, gesta autem Spiritus sancti sunt opera, significante Domino: „quia ego in Spiritu sancto eiicio daemonia," et in spiritu sancto visus est Deus b): ſo ſtimmt dieß ſchwerlich mit unſerm Verf., dem von der Erfahrung aus, daß erſt ſeit dem Heimgang Jeſu ſich ein neues,

a) Epiphan. adv. haer., haeresis XLVII. adversus Hieracitas, §. 3.

b) Vgl. oben (S. 334 a.) S. 1093.

bisher ungeahntes ſeliges Leben entfaltet, Jeſus erſt ſeit ſeiner Vollendung als Hoheprieſter erſcheint. Und daß er im Melchiſedek den heiligen Geiſt geſehen, erſcheint um ſo mehr als zweifelhaft, als ſich theils keine beſtimmte Spur einer Hypoſtaſirung des ſo lebendig waltenden Geiſtes findet, theils aber als das Princip, vermittelſt deſſen Jeſus ſich ſelbſt geopfert, das πνεῦμα αἰώνιον erſcheint a), das ihm alſo noch gar nicht ſo perſönlich gegenüberſteht. Wenn wir nun aber auf eine nähere Beſtimmung verzichten, da der Verf. keine mit eigentlichem Namen nennt, und nur allgemein bei einem himmliſchen Weſen ſtehen bleiben, ſo fragt ſich aber, wie er ſich das Nebeneinanderſtehen beider Prieſter auf ewig hin gedacht. Oder hat er wirklich mit dem μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκὲς Melchiſedek ewiges Prieſterthum zugeſchrieben? Denn da das εἰς τὸ διηνεκὲς Kap. 10, 2. von der endloſen, nutzloſen, vergeblichen Wiederholung der Opfer im A. T. ſteht, das bald doch ein Ende nehmen ſollte, ſo könnte es auch hier nicht ſo ſtreng gemeint ſeyn, vielleicht etwa nur bis zur Erhöhung Jeſu hin. Indeß ſcheitert dieſe Vermuthung Bleek's um ſo mehr an dem parallelen εἰς τὸν αἰῶνα, das in ſeiner ſtrengen Faſſung den Vergleichungspunct bildet, als das εἰς τὸ διηνεκὲς durch ſeine Stellung am Schluß des ganzen Satzes allen vorausgehenden Prädicaten: ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, erſt die rechte Krone aufſetzt. Wenn es nun aber ſeit Bleek's Commentar nicht mehr angeht, an dieſen Prädicaten nach eigenem Belieben herumzudrehen und zu deuten, ſo bleibt nichts Anderes übrig, als die bereits von dieſem Ausleger angedeutete Vermuthung, der Verf. ſelber ſey ſich dieſes Widerſpruchs nicht bewußt geworden.

Dieß mag vielleicht Manchem als ein Frevel gegen den Schriftſteller erſcheinen, und ich glaube ſchon den Vorwurf zu hören, daß „der Dünkel des Interpreten der heiligen

a) Hebr. 9, 14.

Schrift ſeinen eignen Bankerott für den des Autors ausgibt," wie ſich ein neuerer Ausleger bei ähnlicher Gelegenheit einmal ausdrückt. Indeß wird es doch dem Manne, der kein Heil ſieht, nisi semel in vita de iis omnibus audeamus dubitare, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reperiemus, dem nichts bleibt, als das reine cogito, ergo sum, und der davon aus erſt die Welt ſich wieder aufbaut, nicht eben als Bankerott angerechnet, daß er zuletzt doch wieder ſagt: haec omnia ecclesiae catholicae auctoritati submitto a) — und weßhalb ſollte es denn bei unſerm Verf. ein ſolches Zeichen von Gedankenloſigkeit ſeyn? Ueberhaupt fragt ſich, ob nicht die Auslegung nicht nur etwaige Widerſprüche im Bewußtſeyn eines jeden bibliſchen Schriftſtellers anzuerkennen, ſondern vielmehr ihr letztes Ziel darin zu finden hat, in Jedem ebenſowohl einen durchgängigen Gegenſatz, als auch das eigenthümliche Band nachzuweiſen, das ihn allerdings zu dieſer beſtimmten Einheit des Selbſtbewußtſeyns, aber auch erſt in dieſer beſtimmten Art verbindet. Wenigſtens wenn man ſich heutigen Tags rühmt, in der Bibel nicht mehr die abſtracte Einerleiheit eines Codex zu ſehen, ſondern das lebendige Document, ſey es der ſucceſſiven Offenbarung Gottes, ſey es der religiöſen Entwickelung Iſraels, ſo iſt dieſe Conſequenz unvermeidlich. Denn ſoll eine Succeſſion, eine Entwickelung nicht ein leeres Wort ſeyn, ſo muß in jedem Moment der dialektiſche Punct, der zum folgenden hintreibt, nachgewieſen werden, und wie kann dieß anders geſchehen, als wenn in der noch ſo ſcheinbaren Einheit, die jeder Moment conſtituirt, ein Gegenſatz gebunden liegt, der allerdings in ihm zu einer beſtimmten einheitlichen Geſtalt vermittelt iſt, aber erſt zu einer relativen Einheit — daher ſie ſelbſt über ſich hinaustreibt, ſelbſt zu Grunde geht, nicht ins abſolute Nichts,

---

a) Vgl. Cartesius de principiis philosophiae zu Anfang und zu Ende.

Digitized by Google

ſondern durch wie viel Differenzen auch in eine höhere, vermitteltere Einheit.

Am erſten leuchtet dieß vom A. T. ein. Wenigſtens führt dazu ſchon das Wort Jeſu ſelber, der ſich einmal als König des Himmelreichs ankündigt, deſſen geringſtes Glied höher ſteht, denn der Täufer, höher, denn dieſe eigenthümliche Geſtalt, bis zu der Geſetz und Propheten herabreichen, höher, denn dieſer größte unter den vom Weibe Geborenen, der daher mit dem gewaltigen „Ich ſage euch" die geiſtige Sittlichkeit, die Alles umfaſſende und von innen überwindende Liebe ſeines Gottesreichs dem Worte des Rechts, das zu den Alten geſagt iſt, gegenüberſtellt, der als Herr auch über den Sabbat, als etwas Größeres, denn der Tempel, als Gründer eines Tempels, der nicht von Menſchenhand gemacht iſt, auftritt — der aber doch nicht gekommen ſeyn will, aufzulöſen Geſetz und Propheten, vielmehr zu erfüllen, der auch jedem Strichlein und Pünctlein ewige Dauer ſichert, ja von der Erfüllung und Verkündigung auch des kleinſten alten Gebots den Rang im Gottesreich abhängig macht — kühne, paradoxe Worte, gleichſam abſichtliche Zuſammenkeilung von Verſtandeswiderſprüchen, wodurch er ſeine Zuhörer zum Bewußtſeyn des amphiboliſchen Charakters der alten Verfaſſung bringen will, deren Idee er nur dadurch erfüllt, daß er ihre bereits in ſich verfallene und verknöcherte Erſcheinung zerbricht und deren Erſcheinung er nur dadurch auflöſt, daß er ihre Idee, ſey es auch die des ſcheinbar unbedeutendſten Theils, zur Vollendung bringt [a]). Erſt hiervon aus wird man der vielen

---

a) Hiermit glaube ich das richtige Verſtändniß der ſo viel zermarterten Bergpredigt (Matth. 5, 17 ff.) angedeutet zu haben. Zunächſt nämlich ſcheint es, als ob Jeſus die ewige Dauer des alten Geſetzes in dieſer ſeiner beſtimmten Form, auch in dieſem ſeinem ſcheinbar kleinlichſten Ausdruck ausdrücklich ausgeſprochen, als ob er ſelbſt alſo noch innerhalb der Schranken des alten Cultus geſtanden. Dieß reimt ſich aber ſchwer mit ſo durchaus ſelbſtbewußten Worten, wie den oben benutzten (Matth. 11, 11. 12, 6.

Quälerei überhoben, zu der die Widerſprüche des A. T. Anlaß gegeben. Wem fällt es nicht beim Leſen der Pro-

---

und 8, 26, 61. Mark. 14,58.), und wenn auch dieſe Inſtanz nach dem oben aufgeſtellten Princip nicht entſcheiden kann, ſo führt doch vornehmlich 7, 12: πάντα οὖν, ὅσα ἂν θέλητε, ἵνα ποιῶσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτούς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, auf etwas Anderes hin. Denn deutlich erinnert dieß an den Ausgangspunct: μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας; deutlich wird durch das οὖν die ganze hiervon ausgegangene Entwickelung in dieſem einen Grundgeſetz recapitulirt. Darnach findet man 5, 17 ff. die Verſicherung, daß bereits im A. T. das voll entwickelte geiſtig ſittliche Bewußtſeyn des Himmelreichs ausdrücklich vorhanden, daß Jeſus, weit entfernt, mit ſeiner geiſtig-ſittlichen Anſchauung irgend über die des A. T. hinauszugehen, dieſelbe, wie ſie dort ſchon ganz fertig vorliegt, nur praktiſch realiſiren wolle — freilich um den urſprünglichen bewußten Sinn des Dekalogs hervor zu arbeiten, müſſe er die phariſäiſche Verkümmerung deſſelben abthun. Auf ſolche Polemik gegen die Phariſäer beſchränkt man denn 5, 21—48., und allerdings ſcheint der Umſtand dafür zu ſprechen, daß z. B. das alte Gebot: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου, noch mit dem Zuſatz: καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου ausgeſtattet erſcheint. Indeß fragt ſich, ob dieſer nicht die Conſequenz des beſtimmten alten Standpuncts iſt, wo der theokratiſche Feind, ſey es Heide, ſey es Frevler, mit dem Schwert vertilgt ward, wo Elias Feuer über die Feinde Gottes herabrief, wo die verfolgten Frommen ihren Drängern die göttliche Rache wünſchen — aber, ſagt Jeſus zu ſeinen Jüngern, die ſchon ähnlich gegen die Samariter verfahren wollen, euer Geiſt iſt ein anderer, als der des Elias (Luk. 9, 53 ff.). Mag indeß auch der Phariſäismus mit berückſichtigt ſeyn, gegen ſolche Beſchränkung der Polemik, deßgleichen gegen jene erſte Auffaſſung entſcheidet das ungeheure Selbſtgefühl jener Worte: ἠκούσατε, ὅτι ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις — ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, Worte, in denen das eigenſte, perſönlichſte Bewußtſeyn der Gegenwart gleichſam einer alten Mähre, von der man nur noch hört, einem Geſetz, das zu den Vorvätern geſprochen iſt, gegenübertritt. Aber eben damit tritt nun der Gegenſatz zu 5, 17. deſto ſchneidender hervor und es fragt ſich, wo die Löſung liegt. Eben in dem ganz unſcheinbaren μὴ νομίσητε. Denn hieraus erhellt, daß Jeſus ſich gegen den Verdacht der Juden wahren will, als ſey er e[illegible]

Digitized by Google

pheten und Pſalmiſten auf, daß ein und derſelbe Mann nicht bloß in demſelben Buch oder Abſchnitt, ſondern oft

abſtracter Revolutionär. Ein ſolcher Verdacht konnte ſchon durch ſeine Sabbatheilungen wie durch jene freien Worte über Tempel und Sabbat entſtanden ſeyn, und in dieſem Fall nimmt Jeſus dieſe Worte nicht zurück, ſondern deutet nur ihr richtiges Verſtändniß an, daß ſein Zerſtören vielmehr ein Bauen ſey — nur dadurch fallen in ihm jene Anſtalten, weil ihr Zweck verwirklicht werde, nur dadurch, daß er in den Menſchen ſelber eine ſtetige Gegenwart Gottes ſchaffe, daß er ihnen die Kraft gebe, mitten im Wechſel der Zeit eine dauernde innere Ruhe in Gott zu erringen, hebe er die bisherige Gebundenheit an dieſen einen Wohnort Gottes, an dieſen beſtimmten Tag der Sammlung in Gott auf. In dieſem Sinn ſoll auch das kleinſte Pünctlein und Strichlein fortdauern, wie er denn Mark. 9, 49. das Gebot, jedes Opfer zu ſalzen, dahin zu deuten ſcheint, daß nur durch den ſalzig ätzenden Schmerz der Selbſtverleugnung das Opfer des Gemüths möglich und der Eingang ins Gottesreich offen ſey. Doch wie ſich auch bis dahin das Verhältniß Jeſu zu ſeiner Umgebung geſtaltet haben mochte, jedenfalls war vorauszuſehen, daß die nun folgende Rede, in der er ſein Wort dem alten Recht gegenüberſtellt, ſo revolutionär gedeutet würde, und deßhalb ſchickt er dieſe Worte gleich einem Fingerzeig voraus. Wenn er das Verbot thätlicher Verletzung des Lebens und Weibes des Nächſten, das Verbot des Meineids, das Gebot, einen Scheidebrief zu geben, das Gebot theokratiſcher Nächſtenliebe und theokratiſchen Feindeshaſſes abthut, ſo geſchieht das nicht, um alles wahre Leben umzuſtürzen, um dem Mord und Ehebruch, der Scheidungswillkür, dem Lug und Trug, dem Haß gegen den Nächſten freien Eingang zu verſchaffen. Sondern indem er einen ſolchen Sinn ſchafft, der nicht bloß die Erſcheinung, ſondern die geiſtige Perſönlichkeit achtet, der daher ſchon durch Zorn und böſe Luſt ſie zu verletzen ſcheut, der, der Allgegenwart Gottes eingedenk, jedes Wort rein und lauter ſpricht, der daher in einem Moment den Geiſtesbund für das ganze Leben zu ſchließen vermag, der endlich in ſeiner Liebe ſich nicht auf den geiſtig Naheſtehenden beſchränkt, ſondern auch in dem geiſtig Entgegengeſetzten das göttliche Bild achtet, auch ihn durch Liebe beſiegt: ſo macht er eben damit das Verbot ſolcher groben Verletzung, die Mahnung zur Achtung vor der ſpeciellen Anrufung Gottes, ja dieſe ſelbſt, und was ſonſt der Art iſt, überflüſſig.

ſogar ſchon in den nächſten Verſen ſich ſelber aufs allerbeſtimmteſte widerſpricht? Denn wie z. B. reimt es ſich, wenn vor den Augen des alten Jeſaias bereits die Völker nach Zion ſtrömen, um dort die Offenbarung Jehovah's zu lernen und dann ihre Schwerter und Speere in Hacken und Winzermeſſer umzuſchmieden, ja wenn ihm der herrliche Sproß Iſai's auftritt als Panier der Völker, nach dem die Nationen fragen, wenn dennoch aber unter dieſem König das wieder

---

Indem er die tiefſte religiös-ſittliche Lebensidee, indem er das ὁ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισε verwirklicht, ſtürzt er die beſchränkte Form, indem ſie ſich ob der geiſtigen Unfreiheit der früheren Zeit gleichſam πρὸς σκληροκαρδίαν τοῦ λαοῦ als rechtliche Satzung ausprägen mußte, ſtürzt ſie, nicht mit Gewalt, ſondern von innen aus (vgl. Matth. 19, 1—8.). Abſichtlich aber gibt Jeſus keine ausdrückliche Löſung, ſondern mit der unvermittelten Zuſammenſtellung ſcheinbarer Widerſprüche wirft er Stacheln in die Seelen ſeiner Hörer, ſie zum ſelbſtändigen Erfaſſen zu zwingen. Ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω — εἰ θέλετε δέξασθαι — ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω — βλέπετε, πῶς ἀκούετε· ὃς γὰρ ἂν ἔχῃ, δοθήσεται αὐτῷ, von dieſem Princip iſt ſeine genial paradoxe Lehrart getragen (vgl. Matth. 11, 14. 15. 13, 9. 43. 19, 12. Luk. 8, 18.). Erſt in einer ſpäteren Unterredung gibt Jeſus hinſichtlich des auch in der Bergpredigt berührten Puncts der Scheidung eine Erörterung dieſer ſeiner ganzen Stellung (Matth. 19.). Da nun aber conſerviren und deſtruiren in der Regel als fixer, fertiger Gegenſatz erſcheint, ſo hat dieſe geiſtvolle Rede, die gerade ſolchem abſtracten Verſtandeszeug ein Ende macht und allerdings „geiſtig gerichtet ſeyn" will, ſehr darunter gelitten. Und doch hat ſchon der alte Chryſoſtomus das Rechte, wenn er jenes pauliniſche ὅταν ἔλθῃ τὸ τέλειον, τότε τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται, vergleicht, in neuerer Zeit Neander. Jeſus conſervirt weder Geſetz und Prophetie, noch deſtruirt er, ſondern thut beides in Einem, d. h. er hebt auf, indem er die Idee, die dem altem Standpunct zu Grunde lag, aber auch nur zu Grunde lag — dieß iſt in dem vorſichtigen Ausdruck: οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται angedeutet — zur vollen Entfaltung und damit zum Selbſtverſtändniß bringt, eben damit aber den alten Ausdruck überflüſſig macht. Eben darin aber bringt er die amphiboliſche Natur des ganzen A. T. zum Bewußtſeyn.

vereinigte Volk Iſrael über die Philiſter, über Edom, Moab und Ammon herfallen ſoll? — wie, wenn einem ſeiner Zeitgenoſſen dieſer König aufgeht als Friedensfürſt, reitend auf dem Friedensthier, Wagen und Kriegsroß ausrottend, Frieden den Völkern verkündigend, wenn dennoch aber unter ihm, was von Zions und Ephraims Bewohnern bereits ins Ausland verkauft iſt, dort gegen ſeine Herren kämpfen, ihr Fleiſch freſſen, ihr Blut trinken, ſie gleich Schleuderſteinen zertreten ſoll? Und wie verträgt es ſich bei jenen hochtragiſchen Propheten des Untergangs, Hoſeas und Jeremias, wenn der Eine das Volk ſchilt, daß es ſo viel Säulen und Altäre aufrichte, Barmherzigkeit wolle Gott und nicht Opfer, Farren der Lippen ſolle es darbringen, wenn er zugleich aber mit tiefem Schmerz ſein Schickſal beklagt, daß es bald im unreinen Land der Verbannung, in Aſſur oder Aegypten, ſeiner Sabbate, Neumonde, Feſte, Opfer, Säulen beraubt da ſitzen werde, daß es dann nicht mehr im Gotteshaus das Brot weihen könne, gleichſam Trauerbrot eſſen müſſe — wenn der Andere ſogar von einem neuen Bunde weiſſagt, wo man nicht mehr nach der Bundeslade frage, wo das Geſetz vielmehr ins Innere, in das Herz ſelber geſchrieben ſey, wo Keiner mehr den Andern erſt über Jehovah belehre, vielmehr Alle, Klein und Groß, ihn erkennen, der ihrer Sünden nicht mehr gedenke, wenn er zugleich aber den levitiſchen Prieſtern ſo gewiß ewige Dauer verkündet, als der Bund Jehovah's mit Tag und Nacht gewiß ſey? Und wenn nun jenem bußfertigen Sänger in der Verbannung, wo Brandopfer und Opfer Gott nicht gefallen, es eben damit aufgeht, daß das zerſchlagene und zerknirſchte Herz das gottgefällige Opfer ſey — wie geht es dann zu, daß er gleich darauf Jehovah bittet, Zion zu bauen, damit ihm dann Opfer gefallen, damit man dann Farren auf ſeinen Altar bringe? Und wie paßt es, wenn jenem trunkenen Seher der Erlöſung aus der öden Verbannung im neuen Jeruſalem weder Sonne noch Mond fürder untergehen, noch auch überhaupt

ſcheinen, denn Jehovah ſelber ſey dort das ewige Licht — dennoch aber ſoll von Neumond zu Neumond, von Sabbat zu Sabbat alles Fleiſch heraufziehen zum Herrn? Und wie nun endlich reimt es ſich, wenn ihm ſogar aus den Heiden levitiſche Prieſter hervorgehen ſollen, wenn ihm überhaupt das Volk Iſrael als Knecht Jehovah's erſcheint, der ohne Zanken und Schreien bis zu den fernſten Inſeln hin raſtlos das Heil verkündigen ſoll — wenn er dennoch aber dieß Volk als ſcharfen Dreſchſchlitten über die Nacken ſeiner Feinde dahin treiben läßt? a) Schwerlich wird man noch Luſt haben, dieß mit jener geiſtlichen Deutung zu verwiſchen, ſchwerlich z. B. das ewige Levitenthum geiſtlich vom allgemeinen chriſtlichen Prieſterthum verſtehen wollen, ſchwerlich geiſtliche Vernichtung geiſtlicher Philiſter durch das geiſtliche Iſrael, d. h. Bekehrung des Unglaubens durch den Glauben in der Bekriegung der Philiſter durch die Juden wittern. Denn meint man etwa, Gott ſelber habe die Propheten verzückt und habe ihnen in der verzückten Anſchauung die Zukunft in Bildern geben müſſen, weil Bilder, nicht abſtracte Begriffe, das Element der Anſchauung ſeyen, und eben deßhalb ſey nicht ſowohl zu fragen, was die Propheten, ſondern was Gott damit gemeint: ſo läßt ſich dann nicht erklären, wie Gott dazu kommt, neben dieſen Bildern — allerdings nicht abſtracte Begriffe, die freilich Niemand erwartet, aber doch geiſtig geſchichtliche Ideen über das Weſen der neuen Zeit mitzutheilen, und wenn er nun dergleichen reinere Aufſchlüſſe mittheilt, ſo wäre es doch wunderliche Willkür, dieß wieder durch Bilder zu verdunkeln. Denn wenn man ſagt, er habe ſich darin dem Vorſtellungskreis der Propheten angeſchloſſen, um ihnen nicht unverſtändlich

a) Vgl. Jeſaias 2, 2—4. 11, 10. 14. Zacharias 9, 9—16. Hoſeas 10, 1. 6, 6. 14, 3. 9, 3 ff. Jeremias 3, 16. 31, 31—34. 33, 18. Pſalm 51, 18—21. Jeſaias 60, 19 u. 20. 66, 21 ff. 42, 1 ff. 41, 15. 16.

zu ſeyn a), ſo iſt dieß von einem Standpunct aus, dem es ganz gleichgültig iſt, was die Propheten ſelbſt dabei dachten, dem es nur auf die göttliche Intention ankommt, durchaus inconſequent — ein Standpunct göttlicher Zauberei, den man durch ſolche Hypotheſe vergeblich zu durchbrechen ſucht. Und will man etwa aus den geiſtigeren Ausſagen ſchließen, daß ſie ſelber dergleichen unfreie Sprüche geiſtig gemeint, ſo weiß man nicht, wie ſie dazu gekommen, den eben erſt klar ausgeſprochenen geiſtigen Sinn abſichtsvoll zu verſtecken und damit z. B. dem kriegeriſchen Feindeshaß ihres Volkes zu ſchmeicheln. Denn wollte man ſich vielleicht auf unſere eigene Faſſung der Bergpredigt berufen, ſo iſt es doch etwas Anderes, wenn Einer als ſelbſtbewußter Stifter eines Reichs, deſſen geringſtes Glied höher ſtehen ſoll, denn der größte Prophet, das aber doch das A. T. nicht abſtract abbrechen, ſondern wahrhaft vollenden ſoll, vor der Menge auftritt, die dieß noch nicht zu faſſen vermag, die er daher durch ſolche Paradoxie aus dem Schlummer wecken muß — etwas Anderes, wenn der ſehnende Geiſt eines Sehers ſich ein Bild höherer Zukunft entwirft, oder gar der bußfertige Sinn ſich im Stillen in ein Bußlied vor Gott ergießt. Vielmehr in ihrem eigenen Bewußtſeyn findet ein Widerſpruch ſtatt — aber ſollen wir uns begnügen, dergleichen ans Licht zu ziehen und uns an der logiſchen Unklarheit dieſer Gottesmänner zu weiden? Vielmehr darauf kommt es an, dieß widerſpruchsvolle Bewußtſeyn in ſeiner geſchichtlich lebendigen Nothwendigkeit zu begreifen. Und hier tritt uns eben jene ſchlichte, naiv beſchränkte Frömmigkeit des alten Volks entgegen, die nur erſt in dieſer Heimath, auf dieſen hohen Gottesbergen der allgegenwärtigen Gottheit inne zu werden vermochte, die ſich an dieſen beſtimmten Tagen aller Arbeit enthalten mußte, um ſich nicht im

---

a) Vgl. Hengſtenberg, Chriſtologie des A. T. I. S. 312. 313. 317. 318.

Wechſel und Fluß der Zeit zu zerſtreuen und ſo ſich erſt im ewigen Gott zu ſammeln, die wie mit innerer Nothwendigkeit dieß Opfer darbringen, dieß Thierblut vergießen mußte, um darin ihre Seele darzubringen, der nur erſt im ehrfurchtsvollen Achten auf den Mund einzelner begeiſterter oder kategoriſch befehlender Sprecher die Wahrheit kund ward, der nur erſt in dieſer einen Lade das Gefühl der Würde des ganzen Volkes, das Gefühl des Schutzes Jehovah's entſtand, die daher, um ſich ſelbſt zu ſichern, ſich nach außen hin feindlich abſchließen mußte, nur durch gewaltſame Ueberwindung ihrer Nachbarn ihre Erhabenheit zu bethätigen vermochte — lauter Puncte, wodurch ſie ſelbſt auf eine höhere, das ganze Leben des ganzen Volks durchwaltende, frei ſich mittheilende Frömmigkeit hinwies. Daher mußte ihm ſchon früh einmal mit der Lade ſeine ganze Ehre durch die Philiſter genommen werden, damit es lernte, dieſer eine dauernde Stätte in ſich ſelbſt zu bereiten a). Daher mußte es ſpäterhin eintreten in Verkehr mit den Nachbarn, es mußte damit ausländiſches Weſen eindringen und einen innern Gährungsproceß hervorrufen, es mußten damit ſeine alten Heiligthümer, ſeine Prieſter, Propheten, Opfer theils zum äußerlichen Aberglauben, theils zum frivolen Geſpött werden — Erſcheinungen, die durch gewaltſame Cultusreformen nur deſto ſchlimmer ſich geſtalten konnten; es mußte dann bei dieſem inneren Schwanken alle ſeine Macht nach außen verlieren, ja vielmehr in ein Schwanken und Schaukeln zwiſchen mächtigen Nachbarn gerathen, es mußte gewaltſam all' ſein Hort mit der Zerſtörung des ſchon von ihm ſelber entweihten Tempels ihm entriſſen werden, es mußte ſelber weggeführt werden aus der heiligen Heimath in unreines Heidenland, unter unreinem Volk mußte das Volk Jehovah's lange Zeit wohnen ohne Feſte, Sabbat, Opfer, Neumond, ohne Zionslieder, gleichſam in reiner, lau-

a) 1 Samuel. 4, 21. 22.

terer Wüſte, im reinen Nichts, damit ſo dem Bewußtſeyn ein deſto innerlich vertiefteres wie weiter umfaſſendes Ziel aufginge — das Samenkorn mußte zur Erde fallen und verweſen, um Frucht zu bringen [a]). Je mehr der kategoriſche Befehl der Sprecher zum Geſpött ward und ſie ſelber innerlich entarteten, je mehr alles bloße Befehlen nur deſto äußerlicheres Weſen und ſchrofferen Widerſpruch hervorrief, deſto mehr ſollte in allen Gliedern des Volks das höhere Bewußtſeyn erwachen — je mehr jener alte, einfache Gottesdienſt zum äußerlichen Aberglauben ward, je mehr das Volk durch die Verbannung ſeiner beraubt ward, deſto mehr ſollte das ganze Leben von innen aus zum Gottesdienſt ſich geſtalten. Je mehr endlich das auserwählte Volk in den Conflict der Nationen hereingezogen und ſogar unter ſie verſtoßen ward, deſto mehr ſollte es lernen, ſich ihnen geiſtig mitzutheilen und auch in ihnen der Berufung zum Reiche Jehovah's inne zu werden. Ein ſolches Bild innerlicheren, geiſtigeren, univerſelleren Lebens mußte unter all' dieſen Schmerzen und Kämpfen den tieferen, gotterfüllten Geiſtern, den Göttern, wie das N. T. ſie nennt [b]), aufgehen, mit einem ſolchen mußten ſie ſich beim Untergang alles beſtimmten geſchichtlichen Lebens in die Zukunft retten, ein ſolches ſchon bei der Rückkehr aus der öden Verbannung in überſchwenglich ungeduldiger Sehnſucht vor ſich zu ſehen glauben. Aber ehe ein ſolches Leben wahrhaft eintrat, waren noch lange Entwickelungen der alten Menſchheit nothwendig, ſie ſelbſt vermochten es auch in ſich ſelber noch nicht zu verwirklichen. So lange aber der innere Menſch den neuen Lebensboden noch nicht wahrhaft erreicht hat, ſo lange derſelbe auch für ihn erſt Gegenſtand der Sehnſucht iſt, iſt es unmöglich, ihn im Gedanken mit klarem, vollem, freiem Selbſtbewußtſeyn zu faſſen. Wohl geht dem tieferen

---

a) Vgl. Hoſeas 3, 4. u. 5. Johannes 12, 24.

b) Johannes 10, 34. u. 35.

Digitized by Google

Geiſt ein ſolches Ideal auf, aber geht auch nur auf — denn ſucht er ſich nun im dunkeln Drang ein näheres Bild zu geſtalten, unwillkürlich wird der alte Standpunct, der im inneren Leben noch fortwaltet, das neue Bewußtſeyn ſelber trüben. Vielleicht auch, daß ſich ein Gefühl ſolchen Widerſpruchs aufdrängt, eine Sehnſucht nach höherer, löſender Erkenntniß, aber ſie kommt noch nicht. „Selig ſind eure Augen, daß ſie ſehen, eure Ohren, daß ſie hören; denn wahrlich ich ſage euch, daß viele Propheten und Gerechte ſich geſehnt haben zu ſehen, was ihr ſeht, und haben es nicht geſehn, zu hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört" [a]) — mit dieſen Worten bezeichnet der ſelbſtbewußte Stifter des geiſtigen, univerſalen, durch die Macht des Worts die ganze Welt durchdringenden Gottesreichs ſeinen Jüngern, die er eben in die Myſterien dieſes Reichs, in ſein bisher verſchloſſenes Weſen einweiht, treffend jene amphiboliſche Stimmung der frommen prophetiſchen Sehnſucht, die das zukünftige Gottesreich kennt — ſonſt könnte ſie ſich überhaupt nicht nach ihm ſehnen — die es aber noch nicht ſieht und eben daher wiederum auch nicht kennt — ſonſt brauchte ſie nicht dem Aufſchluß über ſein Weſen verlangend entgegenzuſehen — die da ſehnlichſt es zu ſehen und ſein innerſtes Weſen zu erfaſſen verlangt, vielleicht ſchon in nächſter Nähe ſeinen Eintritt erhofft, und die doch nicht dazu gelangt. Denn eben dieß Ringen zwiſchen neu aufgehender Idee und alter Form iſt das nothwendige Symptom einer ſehnſuchtsvollen, gährenden Uebergangszeit, das unbewußt bewußt mit ſich ſelber ſtreitende Bewußtſeyn iſt zum Aergerniß des abſtracten Verſtandes der Klugen und Weiſen, der ob ſolchen Mangels alle dergleichen prophetiſche Regungen und neu aufblitzende Ideen für Unſinn erklären möchte, allerdings das Bewußtſeyn ihrer Vertreter — wie dazu ja die vielbe-

a) Matth. 13, 17., vgl. V. 11.

wegte Gegenwart mit ihrem Sehnen, Hoffen und Drängen die lebendigſte Erfahrung gewährt.

Sehen wir hiervon das N. T. an, ſo iſt anerkannt, wie die Principien des neuen Gottesreichs, die Jeſus von ſeinem neuen gewiſſen Geiſt aus in der Bergpredigt, den Parabeln, den Sabbatſtreitigkeiten kurz, paradox, energiſch ausſpricht, in denen, die ſelber ihn perſönlich gekannt, die den unmittelbaren Eindruck dieſer übermächtigen Perſönlichkeit erhalten, erſt ſehr allmählich zum Bewußtſeyn kommen, gleich als habe dieſer übermächtige Eindruck ſie gefeſſelt — er ſelbſt mußte heimgehen, damit der Geiſt käme; erſt dem Geiſt eines Paulus ging das neue Leben recht lebendig auf. Und doch — welches Ringen findet ſich nicht in dieſem Manne, dem in Chriſto das Alte vergangen und Alles neu geworden iſt! Wie lebendig hat er nicht in ihm den „vernünftigen Gottesdienſt" erfaßt und in der Welt zu verwirklichen geſtrebt — das ganze Leben ein Gebet, jeder Tag dem Herrn geweiht, die Gemeinde ſelbſt der lebendige Tempel Gottes, Alle mit einem Geiſt getränkt, Alle gottgelehrt, ja vielmehr einem Jeden theilt der göttliche Geiſt mit, je nachdem er will; ſich ſelbſt, ihre eigenen Leiber bringen die Gläubigen dar zum lebendigen Opfer! a) Aber iſt dieß in reiner Conſequenz erfaßt? Von ſelbſt iſt klar, daß, wo das ganze Leben zum Opfer dargebracht wird, es keine Handlung, keine noch ſo große Aufopferung geben kann, deren ſich der Menſch als eines überpflichtigen Verdienſtes zu rühmen vermöchte. So wenig das Geſetz als zwingende Auctorität regiert, ſo ſehr es vielmehr in der eigenſten, innerſten Lebensbeſtimmtheit empfunden wird, ſo ſehr die freie Willigkeit die Seele eines jeden Moments eines ſolchen Lebens iſt: ſie ſelber iſt in ſich göttliche Nothwendigkeit; daher gibt es nichts Einzelnes, das man wie auf eigene Hand, wie über

a) Vgl. 1 Theſſalon. 5, 17. Röm. 14, 5. 12, 1. 1 Kor. 3, 16. 12, 3—11. 1 Theſſalon. 4, 9.

die göttliche Pflicht hinaus vorzunehmen vermöchte. „Ihr eſſet nun oder ihr trinket oder was ihr thut, es geſchehe Alles zu Gottes Ehre," mahnt der Apoſtel. Wie ſtimmt nun aber damit 1 Kor. 9.? Mit vielen Gründen hat der Apoſtel bewieſen, daß er das Recht habe, ſich von den Gemeinden zum Lohne ſeiner Predigt unterhalten zu laſſen — als Apoſtel, nach menſchlicher Analogie, ja vielmehr nach dem Geſetz, dem alten Prieſterrecht, ſogar dem Gebot des Herrn ſelber. Dennoch hat er von dieſem Recht keinen Gebrauch gemacht, um ſeiner Predigt kein Hinderniß in den Weg zu legen. Aber er will es auch in Zukunft nicht, will lieber ſterben, als dieß ſein *καύχημα* fahren laſſen. „Denn wenn ich predige," ſagt er, „ſo gereicht mir dieß nicht zum *καύχημα*, vielmehr dazu liegt mir die *ἀνάγκη* ob. Denn wehe mir, wenn ich nicht predige! Denn entweder verrichte ich dieſen Predigtdienſt *ἑκών*, d. h. auf eigene Hand, ohne durch göttlichen Auftrag dazu verpflichtet zu ſeyn, und dann habe ich *μισθόν*, beſondere Belohnung, dafür zu erwarten — oder *ἄκων*, d. h. auf göttlichen Auftrag, dann iſt er mir zur Verwaltung anvertraut, dann erfülle ich in ihm nur meine dienſtliche Schuldigkeit, und von einer beſonderen Belohnung iſt nicht die Rede. Dieß Letztere iſt nun hier der Fall. Wenn ich nun doch auf beſondere Belohnung Anſpruch mache, worauf beruht dieß? Nicht auf dem Predigtdienſt ſelbſt, ſondern darauf, daß ich ihn unentgeltlich verrichte und ſo von meinem Recht keinen Gebrauch mache [a])." Somit kennt hier Paulus etwas, wovon er beſonderen Ruhm hat — Ruhm nicht etwa in den Augen der Menſchen, im Unterſchied von andern Verkündigern, ſondern Ruhm vor den Augen Gottes ſelber, der ihm nur den Predigtdienſt zur nothwendigen Pflicht gemacht, nicht aber die unentgeltliche Führung deſſelben. Daher berufen ſich nicht bloß die Katholiken hierauf für ihre opera superirrogatio-

a) So erkläre ich mit Rückert 1 Kor. 9, 17.

nis, ſondern auch de Wette a) für ſeine Unterſcheidung deſſen, was zur Pflichtmäßigkeit und was zur Vollkommenheit gehört — jenes zur Seligkeit nothwendig, dieß dagegen Sache der freien Liebe. Doch täuſchen wir uns nicht etwa? „Gewiß," bemerkt Neander b), „hielt er es doch für ſeine Pflicht, unter allen Umſtänden ſo zu handeln, wie es zur Förderung des Reiches Gottes am meiſten diente, und dazu gehörte in dieſem beſonderen Falle, daß er, um jeden Schein des Eigennutzes zu vermeiden, keinen Lebensunterhalt von den Gemeinden annahm. Er fühlte daher den inneren Geiſtesdrang, dieß ſo zu thun, und er würde mit ſeinem individuellen Beruf in Widerſtreit gekommen, mit ſich ſelbſt unzufrieden geweſen ſeyn, wenn er nicht ſo gethan hätte, wie er ja auch ſagt, daß er lieber ſterben wolle, denn anders handeln. In den eigenthümlichen Verhältniſſen ſeiner Wirkſamkeit, in dem eigenthümlichen, ihm verliehenen Charisma lag für ihn eine eigenthümliche Beſtimmtheit der allgemeinen Pflicht aller Verkündiger des Evangeliums. Was von ſeinem eigenthümlichen Standpunct aus Pflicht war, konnte vom Standpunct Anderer, wie derer, denen eine Familie zur Erhaltung von Gott anvertraut war, ſogar etwas Pflichtwidriges ſeyn." Allerdings iſt hier trefflich auseinandergeſetzt, wie Paulus vom chriſtlichen Princip aus hätte denken müſſen; allerdings iſt in der Betonung des individuellen Berufs, der beſonderen Verhältniſſe das richtige Correctiv dieſer ſtets aufs Neue mit ſo täuſchender Gewalt auftretenden Unterſcheidung angedeutet — aber daß Paulus, als er dieß ſchrieb, ſo gedacht hat, muß ich aufs beſtimmteſte verneinen. Höchſtens taucht in den Worten: „Alles ertragen wir, um nicht der Predigt ein Hinderniß in den Weg zu legen," eine Ahnung vom wahren Sachverhalt auf, aber taucht auch nur auf — denn wenn er gleich darauf lieber ſter-

a) de Wette chriſtliche Sittenlehre. I. S. 257.

b) Neander apoſtoliſches Zeitalter, Vierte Ausgabe. S. 347.

ben, denn anders handeln will, ſo geſchieht dieß nicht um der Pflicht, ſondern um des *καύχημα* willen. Je härter dieſer Widerſpruch nun aber in einem Mann erſcheint, der, ſo viel er auch vor Andern gearbeitet, doch nur durch Gottes Gnade ſeyn will, was er iſt, der ſich am liebſten ſeiner Schwachheit rühmt, damit Gott im Schwachen mächtig ſey, der ſo gefliſſentlich alles Parteiweſen, das ſich an ihn gehangen, abwehrt: um ſo mehr drängt ſich die Frage hervor, ob er denn gar keinen Anſchließungspunct in ſeinem ſonſtigen Bewußtſeyn hat. Wie wäre es, wenn er Verhältniſſe kennte, die durchaus zu verbieten er zu ſehr vom neuen Princip durchdrungen iſt, die dagegen zu Trägern des Gottesreichs umzuſtempeln ihm die jeweilige Lebensanſicht nicht zuläßt, welche einzugehen er für gut erklärt, ſie zu laſſen aber für beſſer — gleichſam unterſittliche Verhältniſſe, die ſo zu jenem überſittlichen Verdienſt die nothwendige Ergänzung bilden, aber eben damit den Apoſtel in einen neuen Widerſpruch mit ſeiner Idee des ſtetigen Gottesdienſtes verwickeln?

Hier gibt nun das ſiebente Kapitel deſſelben Briefs erwünſchten Aufſchluß — ein Kapitel, das wie wenig andere geeignet iſt, das innere Ringen des neuen Bewußtſeyns ſelber zur lebendigen Anſchauung zu bringen. Wenn hier Paulus Fragen in Betreff der Ehe beantwortet, die wohl von jener damals ſo weit verbreiteten indiſch-aſcetiſchen Richtung ausgegangen waren, wie ſie bei der Auflöſung alles bisherigen beſtimmten geſchichtlichen Lebens um ſo mehr als das verzweifelte Rettungsmittel des Geiſtes erſcheinen mußte, als die alte Ehe nur eine phyſiſche geweſen und nur in Wolluſt und Liederlichkeit untergegangen war: ſo ſieht man freilich deutlich, daß er über dieſe Aſceſe hinaus ſtrebt. War doch dem aſcetiſchen Täufer gegenüber, der nicht aß und trank, in Jeſus ein weltverklärendes Princip erſchienen; erſchien er doch, wenn er mit den Zöllnern zu Tiſche ſaß, dem frömmelnden Hochmuth ſeiner Zeit „als Freſſer und Säufer, als Zöllner und Sündergeſelle"; erklärt

STANFORD LIBRARIES

ſich daher doch auch Paulus gegen Solche, die Wein und Fleiſch an ſich ſelber für unrein hielten, im Herrn Jeſu ſey er überzeugt, daß nichts an ſich unrein ſey a). So denn auch hier. „Biſt du an ein Weib gebunden", ſagt er, „ſo ſuche keine Scheidung; biſt du ledig, ſo ſuche kein Weib. Wenn du aber auch heiratheſt, ſo haſt du nicht geſündigt, und wenn die Jungfrau heirathet, ſo hat ſie nicht geſündigt"; deßgleichen ſollen die Gatten ſich einander nicht entziehen. Ja, wenn er dem gläubigen Weib abräth, ſich vom ungläubigen Manne zu trennen, „denn es iſt der ungläubige Mann im gläubigen Weib geheiligt," ſo ſcheint eine geiſtigere Faſſung des ganzen Verhältniſſes aufzugehen, und wenn er nun doch vom Eingehen einer Ehe abräth, ſo geſchieht es zunächſt, um den Verheiratheten die doppelte Noth bei der Drangſal, die der Wiederkunft des Herrn vorangehen ſoll, zu ſparen. Indeß ausdrücklich weiß er doch von ihr nur als Gegenmittel gegen Brunſt und Hurerei, ja zuletzt will er namentlich deßhalb nichts von ihr wiſſen, weil die Jungfrau nur auf den Herrn ſinnt, heilig zu ſeyn an Leib und an Geiſt, die Vermählte dagegen auf Dinge der Welt ſinnt, wie ſie dem Manne gefalle. Hier ſehen wir, wie der Apoſtel, voll von der Erwartung des baldigen, plötzlichen Abbruchs der Dinge, dieſem charakteriſtiſchen Symptom jener Zeit, wo dieſe alte Welt allerdings zu Grunde ging, voll von dem Verderben des alten Weſens, das noch die ganze concrete, wirkliche Mannichfaltigkeit beherrſchte, es allerdings noch nicht faſſen kann, daß der neue Sauerteig die ganze Maſſe von innen durchſäuern ſoll. Und doch iſt er von dieſer Idee gleichſam inſtinctmäßig zu ſehr erfaßt, doch kennt er ja ſelber ein Wort Jeſu, wonach in ihn eine ſolche geiſtige Lebenskraft gekommen, daß fürder für das ganze Leben der Bund geſchloſſen zu werden vermag — ſo

a) Vgl. Matth. 11, 19. Röm. 14, 16. und dazu Baur, Paulus, S. 384 ff.

kann er denn auch dieß Verhältniß nicht geradezu verwerfen. So denn hin und her gezogen, erklärt er es zwar nicht für Sünde, aber es zu laſſen, ſey doch eigentlich *καλόν*, oder vielmehr es ſelbſt ſey *καλόν*, aber es zu laſſen, *κρεῖσσον* — unwillkürlich aber iſt damit die Vorſtellung eines verdienſtlichen Werks, wenigſtens einer verdienſtlichen Enthaltſamkeit gegeben, wie wir es oben fanden. Indem nun aber in dieſer Art ein Theil des Lebens begriff- und geſetzlos bleibt, indem ſich daher mit Thun und Laſſen ein abſonderliches Verdienſt erwerben läßt, kann es nun auch nicht fehlen, daß die wirklich bewußte Pflicht einen äußerlich poſitiven Charakter annimmt — und zwar in Widerſpruch gegen das eigentlich pauliniſche Princip. Denn von einem Standpunct aus, wo man ſich befindet *οὐχ ὑπὸ νόμον, οὐδὲ ἄνομος, ἀλλ' ἔννομος Χριστῷ*, wo man das Geſetz ins Herz ſelber geſchrieben trägt [a]), folgt von ſelbſt, daß z. B. Worte Jeſu nicht als äußerlich unbegriffene Satzung angeführt werden. Daher denn auch Paulus, ſo oft er auch auf ſolche Worte namentlich aus der Bergpredigt anſpielt, ſie doch nicht gerade als citirt, und wenn er dieß auch hier und da thut, ſie doch nicht als begriffloſe Satzung hinſtellt, ſondern ſie flüſſig in den eigenen, von dem neuen Geiſt ausſtrömenden Gedankenſtrom verarbeitet [b]). Denn eben ſeinen Gegnern gegenüber, die den nicht anerkennen wollen, der Jeſum ſelber nicht geſehen, iſt er ſich bewußt, den Geiſt Gottes und den Sinn Chriſti zu beſitzen, weiß er, daß Chriſtus ſelber in ihm redet [c]), daher, was auch für Fragen kommen, betrachtet er ſie ſelbſtändig von höchſten Principien, in denen man freilich leicht die Entwickelung jener kurzen, kernigen Worte Jeſu finden wird. Aber anders muß es ſich geſtalten bei dieſem Punct, daß

---

a) 1 Kor. 9, 20. 2 Kor. 3, 3.

b) Vgl. Röm. 12, 17 ff. 1 Kor. 4, 12. 13. 6, 7. 14, 20. mit Matth. 5, 38. 48. 18, 3. 1 Kor. 9, 14. mit Lukas 10, 7. Apoſtelg. 20, 35.

c) 1 Kor. 7, 40. 2, 16. 2 Kor. 13, 3.

STANFORD LIBRARIES

innere Umgeſtaltung durch Jeſum ihm noch ſo verſchloſſen iſt, daß er in einem und demſelben Fall ein gutes und ein beſſeres Handeln zugleich kennt — und ſo ſehen wir denn, daß er jenes Wort Jeſu von der Unauflöslichkeit der Ehe als bloße ἐπιταγὴ κυρίου betrachtet, ſie mit τοῖς δὲ γεγαμηκόσι παραγγέλλω οὐκ ἐγώ, ἀλλ' ὁ κύριος anführt, ohne irgend wie weiter auszuführen [a]).

Wenn ſo nun ſelbſt dem ſchöpferiſchen Apoſtel ſich die neue Lebensidee unwillkürlich verdunkelt, ſo kann es uns auch nicht wundern, wenn dem Hebräerbrief, dieſem pauliniſchen Sprößling, in ſeiner Grundanſchauung von dem ſtetigen, durch Jeſum vermittelten Gottesdienſt ein gewiſſes Schwanken eintritt. So wird man dieß ſchwerlich verkennen, wenn man betrachtet, wie unſer Verf. die Sabbatsruhe ſowohl Gottes, als der Gläubigen behandelt. Denn bekannt iſt, wie Jeſus es rechtfertigt, wenn er ſelber am Sabbat heilt oder ſeine Jünger Aehren ausraufen läßt. Nicht dabei bleibt er ſtehen, daß Werke der Liebe, die von gotterfüllter Geſinnung ausgehen, den Tag der Ruhe in Gott nicht ſtören, daß bereits im A. T. die Noth eine Ausnahme mache, vielmehr indem er hervorhebt, daß bereits nach dem Geſetz ſelber der Aufenthalt im Wohnort Gottes die eigentlichen Diener Gottes von dieſer abſonderlichen Ruhe in ihm entbinde, ſo geht er nun noch darüber hinaus, in ihm ſey noch etwas Größeres, denn jener alte Wohnort Gottes — daher alſo wohl ſeine Jünger, durch ſeine Gegenwart einer volleren Gegenwart Gottes als jene Prieſter theilhaftig, um ſo mehr jener Sabbatsfeier überhoben ſeyen, um ſo weniger erſt durch Aufhören von der Arbeit ſich die ruhige Sammlung zu verſchaffen brauchten — ja wenn überhaupt der Menſch nicht um des Sabbats willen da ſey, ſondern der Sabbat um des Menſchen willen, ſo ſey er, der wahre, echte Menſchenſohn, Herr auch über den Sabbat, der alſo

a) 1 Kor. 7, 10. 25., vgl. Matth. 5, 31. 32.

wohl nur ob der inneren Unfreiheit der früheren Menſchheit nothwendig geweſen a). Offenbar iſt hier jener alte Dualismus zwiſchen zerſtreuender zeitlicher Arbeit und abſonderlicher Ruhe im ewigen Gott aufgehoben, es iſt hier ein Leben eingetreten, das auch mitten im Thun und in der Bewegung innerlich feiert. Wie daher jener alte Lebensdualismus ſich darin reflectirt, daß „Gott am ſiebenten Tage ruhte und ſich erholte" b), ſo muß von dieſer neuen harmoniſchen Lebensſtimmung auch eine andere Gottesanſchauung ausgehen, wie es denn wohl im Gegenſatz zu jenem alten Spruche gemeint iſt, wenn nach Joh. 5, 17. Jeſus ſeine Sabbatthätigkeit damit rechtfertigt, daß der Vater bis hierher arbeitet, auch bis zu dieſem Sabbat hin, daher auch er, der nur nach des Vaters Vorbild thun könne. Sehen wir nun aber unſeren Briefſteller an, ſo kennt er allerdings das neue Leben als ein *διαπαντὸς* waltendes, deßgleichen Gott als den lebendigen, vor Allem aber ſein Wort als Alles durchdringend — aber erwartet man nun eine jenem ähnliche Conſequenz, ſo tritt vielmehr als das letzte Ziel ein *σαββατισμὸς* ein, ein *καταπαύειν ἀπὸ τῶν ἔργων*, und zwar *καθὼς κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ* c), eine Bezeichnung, der man es wohl anfühlt, wie jene Vorſtellung von dem baldigen, plötzlichen Weltabbruch unwillkürlich durchklingt. Nicht minder zeigt ſich ein ſolches Schwanken in der Behandlung des Eides. Von ſelbſt nämlich verſteht es ſich, daß, wo mit der Idee des ſtetigen, das ganze Leben durchdringenden Gottesdienſtes wirklicher Ernſt gemacht wird, der Eid — zwar nicht gewaltſam abgeſchafft, aber doch von ſelber überflüſſig werden muß. Denn wo das Bewußtſeyn der Allgegenwart Gottes in Allen lebendig iſt, da iſt eben

a) Matth. 12, 1—8. Mark. 2, 28.
b) 2 Moſ. 31, 17.
c) Hebr. 13, 15. 3, 12. 4, 12. 4, 4—10.

Digitized by Google

jedes Wort in ſeinem Angeſicht geſprochen, da gilt auch das einfachſte Ja durch ſich ſelber als Anrufung Gottes. Daher jenes großartige Wort in der Bergpredigt, das wohl nicht ſo viel kleinliche Deutung erfahren, hätte man den innern Zuſammenhang mit den Ausſprüchen Jeſu vom Wegfall des Tempels und Sabbats, der Entbindung dieſer abſonderlichen Religion zur ſtetigen, dauernden Frömmigkeit beachtet. Um ſo mehr ſollte man dieß von unſerm Verf. erwarten, der das ein⸗ für allemal geweihte Leben der Chriſten dem altjüdiſchen, das ſtets neuer Opfer beburfte, ſo ſehr entgegenſetzt. Und in der That, wenn er jenes eidliche Verſprechen Gottes an die Patriarchen damit einleitet, daß ἄνθρωποι μὲν γὰρ κατὰ τοῦ μείζονος ὀμνύουσι, καὶ πάσης αὐτοῖς ἀντιλογίας πέρας εἰς βεβαίωσιν ὁ ὅρκος, daß daher Gott durch jenen Eid ſeinen Willen nur περισσότερον habe erklären wollen a), ſo ſieht man wohl, wie es ihm aufgehen will, daß der Eid eigentlich nicht ſeyn ſoll, daß er, wie Jeſus dort andeutet, nur ob des Mißtrauens und der Unwahrhaftigkeit der Menſchen nothwendig ſey, um bei dieſer ihrer Beſchaffenheit Recht und Wahrheit aufrecht zu halten, daß er inſofern zwar nicht ſelbſt ſchlecht, aber ἐκ τοῦ πονηροῦ und πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ſey. Aber wie wenig ihm dieß irgend zum klaren Bewußtſeyn gediehen, erhellt aus dem Nachdruck, mit dem er es als einen ganz beſonderen Vorzug Jeſu vor den andern Prieſtern geltend macht, daß Gott ihn eidlich eingeſetzt b).

Wenn ſo nun dieſe neue Lebensanſchauung ſelber noch mit Widerſprüchen ringt, ſo muß dieß auch mit der Anſchauung der Perſon Jeſu der Fall ſeyn, in der ſich das neue Leben reflectirt. Denn daß überhaupt die Chriſtologie nicht von vorn herein in den Apoſteln fertig war, ſondern erſt in dem Maße ſich vertiefte, vergeiſtigte und verallge⸗

a) Hebr. 6, 16. 17.
b) Hebr. 7, 20. 21.

meinerte, als das in Jeſus erſchienene Leben ſelber ſich entwickelte, dieß bedarf wohl kaum mehr des Beweiſes. Welch' eine Kluft zeigt ſich nicht, wenn man zunächſt jene Reden des Petrus aus der Zeit des noch naiv befangenen Judenchriſtenthums betrachtet, Reden, in denen Jeſus nur als der fromme Knecht Gottes erſcheint, den Gott mit dem heiligen Geiſt und mit Kraft geſalbt, mit Zeichen und Wundern ausgezeichnet, durch die Auferweckung und Erhöhung zu ſeiner Rechten zum Herrn und Meſſias gemacht hat, den er in Kürze zurückſenden wird, um das verheißene Reich der Ruhe und Erquickung für das Volk Iſrael aufzurichten a) — und wenn man davon zu jenem tiefſinnigen Evangeliſten kommt, der, nachdem das Evangelium ſich bereits unter Heiden wie Juden als ein ſeliges, alle frühere Entwickelung vollendendes Leben erwieſen, nun in Jeſu die Fleiſchwerdung des Logos ſchaut, in dem Alles geworden, der das Licht und Leben von jeher geweſen, der bisher ſchon in die Finſterniß hinein geſchienen, jetzt aber in vollem Glanz erſchienen ſey! Freilich hatte die Vorſtellung der Präexiſtenz und der Incarnation eines präexiſtenten himmliſchen Weſens für jene Zeit nicht das Ungeheure, was ſie für uns hat, denen dieſer ganze Anſchauungskreis fern liegt, denen daher ſchon die bloße Präexiſtenz Jeſu, ganz abgeſehen davon, ob er als Engel oder Logos oder wie ſonſt präexiſtirt, als ein ganz eigenthümlicher Vorzug — falls es wirklich ein Vorzug iſt — vor allen andern Menſchen erſcheinen müßte, wenn nicht aus den obigen Analogien deutlich genug hervorginge, daß dieſe Vorſtellungsart jener Uebergangswelt entſtammt, daß ſie dieſer etwa das bedeutete, was wir mit der Verkörperung eines geiſtigen Princips in einem ausgezeichneten Individuum, das als ſchöpferiſcher Träger deſſelben aufgetreten, wohl dann erſt zu bezeichnen pflegen, nachdem es

a) Apoſtelg. 2, 22. u. 36. 3, 20. 21. 26. 10, 38. Vgl. Nitzſch über den παῖς θεοῦ in den Studien und Kritiken 1828.

Digitized by Google

ſelber unſerm ſinnlichen Auge entrückt iſt und nunmehr ſein Geiſt zu wirken begonnen — denn bildet es auch einen bedeutenden graduellen Unterſchied, daß dort Engel und untergeordnete Logoi ſich in untergeordneten Organen des Gottesreichs verkörpern, hier dagegen im Mittler der neuen Schöpfung der Mittler der ganzen Welt erſcheint, die ganze Vorſtellungsform iſt doch ſo dieſelbe, daß beides mit einander ſteht und fällt. Dennoch aber verkennt man ſchwerlich den Unterſchied einer ſolchen Auffaſſung, wonach auf den Menſchen Jeſus erſt in einer beſtimmten Zeit der göttliche Geiſt herabkommt, und einer ſolchen, wonach er von vorn herein als Erſcheinung des göttlichen Mittlers der Schöpfung, der Menſchheit, der Geſchichte ſelber auftritt. Um ſo merkwürdiger iſt es nun aber zu ſehen, wie ſich dieſe Betrachtung allmählich durch jene erſtere Bahn bricht, beide aber noch in demſelben Bewußtſeyn mit einander ringen. So bei dem Bahn brechenden Heidenapoſtel. Denn zunächſt betrachtet er, dem zuerſt die weltgeſchichtliche Bedeutung Jeſu wahrhaft aufgegangen, ihn als den zweiten Adam — wie bereits in der ſpäteren, univerſeller werdenden jüdiſchen Theologie dem אָדָם הָרִאשׁוֹן der אָדָם הָאַחֲרוֹן gegenübertritt, wie dort quemadmodum Adam primus fuit unus in peccato, sic Messias erit postremus ad auferenda peccata penitus, wie nach dem Buch der Weisheit Gott ſelber nicht den Tod veranſtaltet, vielmehr den Menſchen zur Unverweslichkeit geſchaffen und erſt durch des Teufels Neid der Tod in die Welt gekommen, und zwar Adamus et Eva mortem arcessiverunt sibi et omnibus, qui morantur supra terram a): ſo geht auch dem Paulus vom erſten Adam Sünde und Tod, vom zweiten Gerechtigkeit und Leben aus in die Welt. Doch bleibt er dabei nicht ſtehen, vielmehr, wie bereits das ſpätere Judenthum der gegenwär-

a) Vgl. Schoettgen, Horae Hebraicae et talmudicae in N.T. p. 671. Fritzſche zu Röm. 5, 12. Sapient. Salom. 1, 13 seqq. 2, 23. 24.

tigen geiſt= und ideenlos gewordenen Menſchheit einen Adam coelestis sive supernus gegenübergeſtellt, der eben als Adam postremus erſcheinen ſoll, ſo erſcheint nun auch ihm der δεύτερος ἄνθρωπος, der ἔσχατος Ἀδὰμ als ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ a). Und wenn nun in dieſer Untergangszeit der alten Welt ihm die Chriſten am Ende der Welt überhaupt zu leben ſchienen, wenn alle frühere Geſchichte, wenn vornehmlich die des Volkes Iſrael ihm als Vorbild auf die Gläubigen, auf dieß Ziel der ganzen Welt, erſchien b), ſo wird nun auch Chriſtus unwillkürlich in das A. T. ſelber hinein geſchaut. Er iſt es, der das Volk Iſrael in der Wüſte verſuchte, von dem es durch giftige Schlangen geſtraft ward c), ja ſogar in Geſtalt eines pneumatiſchen Felſens iſt er als Spender — nicht etwa gewöhnlichen Waſſers, ſondern pneumatiſchen Trankes demſelben auf ſeiner Wanderung gefolgt, wie ja das Volk auch pneumatiſches Brod genoſſen d), ähnlich dem

---

a) Vgl. Schöttgen, S. 672. 1 Kor. 15, 47.

b) 1 Kor. 10, 1 — 11.

c) 1 Kor. 10, 9: *μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν, καθώς τινες αὐτῶν ἐπείρασαν καὶ ὑπὸ τῶν ὄφεων ἀπώλοντο* (vgl. 4 Moſ. 21, 5 ff.). Die Leſart *Χριστόν* ſcheint ſchon durch ihre Schwierigkeit den Vorzug vor *θεόν* und *κύριον* zu verdienen — wenn nicht vielmehr *κύριον* die gemeinſame Mutter der beiden andern Leſarten iſt, in denen das doppelſinnige Wort zu deuten verſucht wird. Daß aber auch dann Chriſtus gemeint iſt, erhellt aus V. 22. Denn wenn hier gegen die korinthiſche Theilnahme am Götzenopfermahl es heißt: „ihr könnt nicht Theil haben am Tiſch und Becher der Dämonen und am Tiſch und Becher des Herrn — dem Mahl des Antheils am Leib und Blut Chriſti (V. 16.) — *ἢ παραζηλοῦμεν τὸν κύριον, μὴ ἰσχυρότεροι αὐτοῦ ἐσμέν*; ſo leuchtet ein, daß gerade dieß es iſt, was er mit dem *ἐκπειράζειν τὸν κύριον* meint. Dann muß aber Chriſtus jener *κύριος* ſeyn, dann muß ſchon die Verſuchung der Iſraeliten ihn betroffen haben.

d) *Καὶ πάντες τὸ αὐτὸ βρῶμα πνευματικὸν ἔφαγον, καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πόμα πνευματικὸν ἔπιον· ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας· ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός* (1 Kor. 10, 4.). Augenſcheinlich führen dieſe Worte zu der oben angege-

Abendmahl der Chriſten. Ja, wie Gott es iſt, aus dem Alles ſtammt und auf den ſich die Gläubigen als letzten

---

benen Vorſtellung — freilich iſt dieß ſchon dadurch ſchwierig, daß im A. T. von einem nachfolgenden Felſen nichts ſteht, geſchweige denn einem pneumatiſcher Art, vielmehr nur, daß Moſes zweimal aus einem von Jehovah angewieſenen Felſen Waſſer geſchlagen und Jehovah ſich einmal auf einen ſolchen Fels hinſtellt (2 Moſ. 17, 6.). Daher faßt Heidenreich es ſo, ſie hätten getrunken durch Vermittelung des ſie begleitenden Chriſtus, den Paulus eben in jenem Bundesengel ſah, der wohl füglich ein geiſtlicher Fels genannt werde, ein Hort der Seelen, wie Gott Pſ. 18, 2 ff. Fels der Frommen heißt — dieß ſoll Paulus durch den letzten Zuſatz ſelbſt andeuten. Aber dann müßte ſtatt *ἐκ* vielmehr *διά* ſtehen, ſtatt *ἡ δὲ π. ἦν ὁ Χρ.* vielmehr *ἐστὶν* oder *πέτραν δὲ λέγω τὸν Χριστόν*. Vielmehr tritt hier jene ſpätere iſraelitiſche Legende ein, als ſey der Fels, aus dem Moſes Waſſer ſchlug, dem Volk als lebendiger Quell nachgewandelt. Convertit se hic puteus, heißt es in den von Wetſtein angeführten Stellen, ut esset ipsis in fluvios exundantes validos, convertit se, ut esset ascendens in caput montium et descendens cum ipsis in valles veteres. Et quomodo comparatus fuit ille puteus? Fuit sicht petra, sicut alveus apum et globosus, et volutavit se et ivit cum ipsis in itineribus ipsorum. Cum vexilla castra ponereut et tabernaculum consisteret, etiam petra in atrio tentorii constitit: tunc venerunt principes et iuxta illum steterunt et dixerunt: ascende, putee, et ascendit — eine ſinnvolle Legende, die ſchon in jener deuteronomiſchen Erzählung, daß den Iſraeliten innerhalb jener vierzig Jahre die Kleider nicht veraltet und die Füße nicht geſchwollen, ein eigenthümliches Vorbild hat. Aber weßhalb heißt jener Fels pneumatiſch und was hat er mit Chriſtus zu thun? Baur in ſeiner Schrift über den Paulus (S. 627) faßt ihn als Typus Chriſti; ob dieſer geiſtlichen Bedeutung werde er pneumatiſch genannt, deßgleichen heißen Manna und Felswaſſer ſo wegen der vorbildlichen Beziehung aufs Abendmahl. Doch fragt ſich, ob er bloß Typus ſeyn ſoll; dann erwartet man vielmehr *ἐκ πέτρας, ἣ πνευματικῶς ἐδήλου τὸν Χριστὸν*, deßgleichen *βρῶμα καὶ πόμα, ἃ πνευματικῶς δηλοῖ τὸ σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ*. Vgl. Apokal. 11, 8: *πόλεως τῆς μεγάλης, ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος*. Vielmehr erſcheint das Manna ſchon Pſ. 78, 24. und Pſ. 105, 40. als Himmelsbrod, als Speiſe der Starken, d. h.

Digitized by Google

Lebensgrund beziehen; wie Chriſtus es iſt, durch den die Gläubigen eben die Gläubigen geworden ſind, ſo iſt Er es auch, durch den überhaupt Alles iſt [a]) — Bezeichnungen, in denen Jeſus offenbar als ein vorweltliches Weſen erſcheint, analog jenem alten Engel Jehovahs, der Iſrael geleitet, analog der weltſchöpferiſchen, welterhaltenden und ordnenden Weisheit in den ſogenannten ſalomoniſchen Schriften [b]). Wie

---

wohl nach Pſ. 103, 20 der Engel, jedenfalls bei den ſpäteren Juden als cibos spiritualis angelorom; darnach iſt es pneumatiſcher, gleichſam ätheriſcher Beſchaffenheit, ähnlich wie der unverwesliche Auferſtehungsleib es ſeyn ſoll im Gegenſatz zum materiellen und ſeeliſchen Leib (1 Kor. 15, 44 ff.) — daher auch jenes Waſſer, wie denn nach dem Talmud fons Miriam (huins enim merito Iudaei adscribont, quod aquam e petra bibere potoeriot) aquae spirituales fuerunt, daher auch der Fels, aus dem es floß. Und wenn nun Chriſtus nach V. 9. das Volk geleitete, wenn ihm nach 1 Kor. 15, 45 ff. als dem κύριος ἐξ οὐρανοῦ ein σῶμα πνευματικὸν zukam, ſo lag nichts näher, als daß er in Geſtalt jenes nachfolgenden ätheriſchen Felſens dem Volk nachfolgte, wie ſchon im A. T. der Engel Jehovah's in der Feuerſäule mitzieht. Dieſe Vorſtellung können wir zwar eben ſo wenig vollziehen, als die des Hebräerbriefs 1, 7., daß Gott ſeine Engel in Winde und Feuerflammen verwandelt, an deren Wegdeutung man ſo viel kluge Künſte verwandt hat, bis Bleek ſie durch jüdiſche Parallelen, z. B.: Angelus dixit ad Manoah: nescio, ad cnius imaginem ego factus sim, nam Deus singulis horis nos immutat. cur ergo nomen meum interrogas? nonnumquam facit nos ignem, alias spiritum, interdum viros, alias denique angelos, ausgetrieben — aber das berechtigt nicht, ſie wegzudeuten. Paulus iſt wahrlich zu groß, als daß er unſerer Ehrenrettung bedürfte; er will nur das Seine. Und wem „die ſtrenge Schwiegermutter Weisheit das zarte Seelchen" der Phantaſie nicht ganz verſagt hat, der wird auch in dieſer zunächſt ſeltſam klingenden Form das tiefe, wie wahre Gefühl von der Einheit des alten und neuen Heils hindurchfühlen, das ſich jener ahnungsvollen Zeit unwillkürlich zu jenem Phantaſiegebild geſtaltet.

a) 1 Kor. 8, 6. Dieſe Stelle gegen die neueren Auslegungen zu retten, iſt wohl um ſo weniger nothwendig, als wir in 1 Kor. 10, 4. ein vorgeſchichtliches Wirken Chriſti nachgewieſen.

b) Vgl. 2 Moſ. 23, 20 ff. Sprüche 8, 22 ff. Weisheit Sal. 7—10., beſonders 10, 15—19.

STANFORD LIBRARIES

Digitized by Google

in Chriſto Alles zur neuen Creatur geworden, ſo geht ihm in ihm der Mittler des alten Bundes der Schöpfung überhaupt auf — aber geht auch nur auf. Denn nicht etwa redet er von einem Weſen, das in Jeſu Fleiſch geworden, ſondern die wirkliche Perſon des Herrn Jeſu Chriſti, durch die wir umgeſchaffen, bezeichnet er als die, wodurch überhaupt Alles entſtanden, — ein gedrungener Ausdruck, der dann erſt als nothwendig und natürlich erſcheint, wenn erſt von der Erfahrung des wirklichen, religiöſen Mittlers aus ſich unwillkürlich jene vorgeſchichtliche Anſchauung bildete, gleichſam aus dem inneren Drange, ſich des nunmehr erſchienenen Lebens als des Alles abſchließenden bewußt zu werden. Eben deßhalb kann es uns aber auch nicht Wunder nehmen, wenn noch die ältere Chriſtologie durchklingt. Denn wenn das in Jeſus erſchienene Leben erſt nach dem Entſchwinden dieſer Perſönlichkeit ſich entfaltete, wenn nach Petrus erſt der zur Rechten des Vaters Erhöhte den Geiſt ausgoß, wenn nach Paulus der letzte Adam zum lebendig machenden Geiſt — *ward*, wohl durch die Auferſtehung erſt ward, wenn ihm — nicht Jeſus von vorn herein, ſondern der erhöhte Herr der in der Gemeinde waltende Geiſt iſt, die daher ſelbſt auch nicht bloß als Leib Chriſti, ſondern als Chriſtus ſelber erſcheint: ſo ſtimmt es dazu trefflich, wenn er faſt ein Jahr nach jener obigen Aeußerung den Sohn Gottes faſt ganz wie Petrus ſo beſtimmt, daß er geboren ſey aus dem Samen David's dem Fleiſch nach, daß er aber dem Geiſt der Heiligkeit nach durch die Auferweckung von den Todten kräftiglich zum Sohn Gottes — *eingeſetzt* worden ſey [a]).

---

a) Röm. 1, 4: *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.* Gewöhnlich faßt man dieß ſo, daß durch die Auferſtehung die bereits von Anfang an vorhandene Gottesſohnſchaft Jeſu kund gemacht oder erwieſen ſey. Jedoch widerſpricht dieß nicht nur der üblichen Bedeutung von *ὁρίζειν* (Luk. 22, 22. Apoſtelg. 2, 23. 17, 26.),

Aehnlich iſt es bei unſerm Verf. der Fall. Denn einmal ſchaut er in Jeſus den Einrichter des alten Gotteshauſes;

ſondern vornehmlich der Art, wie dieß Wort zur Bezeichnung Jeſu gebraucht wird. Denn wenn Petrus Apoſtelg. 10, 42. ſagt, der Auferſtandene habe ihnen befohlen zu zeugen, *ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς ζώντων τε καὶ νεκρῶν*, ſo iſt dieß ſchwerlich anders gemeint, als wenn er 2, 36. ebenfalls mit Bezug auf die Auferweckung Jeſu ſagt: *ὅτι καὶ κύριον καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεὸς τοῦτον τὸν Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε.* Ganz ähnlich ſagt aber Paulus in Athen (17, 31.): *ἔστησεν ἡμέραν, ἐν ᾗ μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ, ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισε, πίστιν παρασχὼν πᾶσιν, ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν* — eine Stelle, wo die Beglaubignng ausdrücklich von der Einſetzung unterſchieden, jede jedoch durch die Auferweckung vermittelt wird. Indeß mag hiernach Jeſus zum Richter eingeſetzt ſeyn, ob auch zum *υἱὸς θεοῦ*? Allerdings, dieſen Begriff in jenem altteſtamentlich amtlichen Sinne gefaßt. So braucht ihn Paulus, wenn er (a. a. O. 13, 33.) zum Beweis der Auferweckung Jeſu ſich auf Pſ. 2, 7: *υἱός μου σὺ εἶ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*, beruft — ein Citat, das nur unter der Vorausſetzung Sinn hat, daß Gott durch jenen Act Jeſum erſt zu ſeinem Sohn gezeugt, d. h. zum Meſſias eingeſetzt habe. Beide Ausſagen gehen der Zeit nach unſerem Brief voran. Mag man nun ihre Authentie beſtreiten, ſo viel iſt klar, daß man in alter Zeit eine ſolche ſocinianiſche Chriſtologie nicht für unwürdig des Apoſtels erachtete. Daher iſt Röm. 1, 4. darnach zu erklären, als Rückwirkung einer älteren Anſchauung. Was aber das *πνεῦμα ἁγιωσύνης* betrifft, ſo ſcheint es der *σάρξ* gegenüber einen integrirenden Beſtandtheil der Perſönlichkeit Jeſu zu bilden, der nicht erſt während des Lebens hinzugekommen, ſondern von Anfang an vorhanden war, um deßwillen er zum Sohn Gottes eingeſetzt ward. Doch treibt vielmehr der ſtricte Gegenſatz: *γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα — ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως*, dahin, daß, wie die *σάρξ* doch durch das *γίγνεσθαι ἐκ σπ. Δ.* erſt entſtanden iſt, ſo das *πνεῦμα ἁγιωσύνης* erſt durch das *ὁρισθῆναι υἱὸν θ. ἐξ ἀν.* geworden. Nämlich nach 1 Kor. 15, 44. *ἐγένετο ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν*, doch wohl durch die Auferſtehung, nach 2 Kor. 3, 17. iſt der *κύριος*, d. h. nicht Jeſus überhaupt, ſondern der erhöhte Jeſus, *τὸ*

STANFORD LIBRARIES

Digitized by Google

Chriſtus iſt es, deſſen Schmach Moſes getragen — von vorn herein ſchon geht er von dem Sohn aus, den Gott nicht bloß zum Erben aller Dinge eingeſetzt, ſondern durch den er die Welten auch geſchaffen, der da Abglanz ſeiner Herrlichkeit und Gepräge ſeines Weſens iſt, ja der ſelber vielmehr Himmel und Erde gegründet hat und von Gott ſelber als Gott angeredet wird [a]) — Bezeichnungen, denen man freilich ein gewiſſes Schwanken und Schweben anfühlt, ſofern eine über die andere hinausgeht, ein Schweben, das noch auffälliger dadurch wird, daß, ſo hoch er auch über die Engel erhöht iſt, dieſe doch als ſeine Genoſſen erſcheinen, ein Schweben, das noch auffälliger ſeyn würde, wenn wirklich 3, 2. Gott als Schöpfer Chriſti und zwar als Schöpfer des Vorſtehers der alten Gemeinde bezeichnet wäre [b]). Wenn er nun aber im Mittler der neuen Stiftung, im Erben der neuen Welt den Vorſteher der alten Stiftung, den Mittler und Gründer der Schöpfung ſchaut, doch redet er nicht namentlich vom vorweltlichen Wort, wenn ihm auch ſchon einmal jener ζῶν λόγος τοῦ θεοῦ in den Sinn kommt. Vielmehr drängt ſich unwillkürlich jene ältere, von unten ausgehende Betrachtung wieder hervor. So, wenn er redet von dem Jeſus, der ſich vermöge „ewigen Geiſtes'' als untadliges Opfer dargebracht, wenn er hinweiſt auf den Anfänger und Vollender des Glaubens, der um der ihn erwartenden Freude willen das Kreuz erduldete, wenn er ihn nicht von vorn herein als Hohenprieſter betrachtet, vielmehr erſt durch Leiden und Sterben habe er ſich dieſe mittleriſche Stellung erworben, erſt dadurch ſey er vollendet worden [c]). Wie we-

πνεῦμα, d. h. nicht überhaupt geiſtiger Natur, ſondern der Geiſt, der in der Gemeinde waltende Geiſt, ja die Gemeinde ſelbſt iſt ὁ Χριστός. (1 Kor. 12, 12.)

a) Hebr. 3, 4. 1, 1 ff. 1, 8 u. 11. Gewiß erhält auch 11, 26. erſt von dieſem Geſichtspunct aus Licht.

b) Vgl. Bleek zu Hebr. 1, 9. u. 3, 2.

c) Hebr. 9, 14. 12, 2. 2, 17.

nig es aber noch zur Verſchmelzung der aufſteigenden und abſteigenden Betrachtung gekommen, zeigt ſich vornehmlich darin, daß, wie nun einerſeits Jeſus um der künftigen Freude willen das Kreuz erduldete, ſo nach 5, 8. ſein Leiden, ſein Gehorſam Lernen trotz der Sohnſchaft ſtattfand — eine Anſchauung, die ganz der oben ausgeführten des Paulus entſpricht, wenn er ſein Verzichten auf das apoſtoliſche Recht des Unterhalts durch die Gemeinden ſich als beſonderen Ruhm anrechnet und darauf den Anſpruch beſonderen Lohns begründet — eine Analogie, die deutlich zeigt, wie ſich die noch vorhandene Unvollkommenheit des chriſtlichen Lebens auch in der Auffaſſung der Perſon Chriſti ſpiegelt, wie ſehr überhaupt die Uebergeſchichtlichkeit mit der Ueberſittlichkeit zuſammenhängt. Erſt jener tiefſinnige Evangeliſt, gleichſam fühlend, daß in der Geſchichte ſelber die wahre Offenbarung Gottes ſey und daß in dieſer innere Nothwendigkeit walte, — erſt er ſchaut in der menſchlichen Erſcheinung Jeſu die volle Offenbarung des bisher noch verborgenen, nur in die Finſterniß hineinſtrahlenden, göttlichen, uranfänglichen Wortes.

Wenn wir nun die Anſchauung unſers Verf. von Chriſto noch nicht ſo fix und fertig finden, vielmehr noch ein gewiſſes Schweben in ihr entdecken, ſo kann es uns nun auch gar nicht wundern, wenn er ſich durch Deutung einer altteſtamentlichen Perſon in Widerſpruch mit ihr verwickelt — zumal wir ſchon gelegentlich der Chriſtologie geſehen, wie die neuteſtamentlichen Schriftſteller mehr in das A. T. hineinlegen, als darin liegt. Doch indem wir auf dieſen Ausgangspunct wieder zurückkommen, ſcheint es noth zu thun, dieſe ganze Deutungsweiſe des A. T. — nicht anzuklagen, nicht zu entſchuldigen, ſondern in ihrer höheren Nothwendigkeit zu begreifen. Wie muß, fragen wir, die Vergangenheit dem Bewußtſeyn erſcheinen, wenn ihm ein neues Licht aufgegangen, eine neue Lebensepoche begonnen? Einmal iſt dieß doch nur dadurch möglich, daß die Lebensformen, in

Digitized by Google

denen ehedem der Geiſt heimiſch und von Haus aus befriedigt geweſen, ſich ſelbſt überlebt haben, äußerlich, formell, geiſtlos geworden ſind; aber dieß ſelbſt geſchieht doch nur dadurch, daß er ſich ſelber langſam, allmählich ein tieferes und innerlicheres Bette gegraben — langſam, vielleicht ohne es ſelbſt recht zu wiſſen, bis daß er die alte Form durchbrach. Wie daher dem neuen, gewiſſen Geiſt die alte Lebensform zunächſt als Sclaverei erſcheint, ſo geht ihm nun auch erſt das Licht über jenen Verinnerlichungsproceß auf, den das Bewußtſeyn, ſo lange es ſelber noch in ihm begriffen war, ſelbſt noch nicht zu begreifen vermochte. So geht erſt den Reformatoren das Licht auf über einen Huß und Weſſel, der jetzigen Zeit über die ſubjectiven Richtungen der Reformationszeit, den erſten Chriſten über die Propheten und Philoſophen der alten Welt — in Männern, die der eigenen Gegenwart nur als Ketzer und Ungläubige erſchienen, die ſelbſt aber auch im dunkeln Drang des Geiſtes ihr letztes Ziel nicht zu faſſen vermochten, vermag der neue, ſelbſtgewiſſe, mündige Geiſt den Trieb zur göttlichen Freiheit aufzufinden. Aber von dem neuen Licht eben erſt erleuchtet, daher nicht ſowohl erleuchtet, als geblendet, vermag das trunkene Auge dieſe Geſtalten noch nicht in ihrer ſpecifiſchen Beſtimmtheit zu faſſen, vielmehr wo ihm etwas Verwandtes, aber auch nur Verwandtes, entgegentritt, erſcheint es ihm unwillkürlich, als ſtrahle es ſchon in demſelben vollen Glanze, der ihm ſelber aufgegangen, unwillkürlich wird Alles über die begrenzte Erſcheinungsform, in der ſich in ihm die höhere Idee darſtellt, hinausgerückt. So erſcheint es ja einem Juſtin, dieſem ehemaligen Philoſophen, als ob, da wir *τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ ἐδιδάχθημεν εἶναι καὶ προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε*, nun *οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἑλλάδι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραὰμ καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαὴλ καὶ Ἠλίας*

Digitized by Google

καὶ ἄλλοι πολλοί a)) — von der Verchriſtlichung des Plato nun einmal ganz zu ſchweigen. So ſehen die Reformatoren in jenen Vorläufern bereits das fertig entwickelte lutheriſche Bewußtſeyn b)). Doch wozu die Beiſpiele ſo weit herholen? Iſt's doch derſelbe Fall, wenn in neuerer Zeit ein Hölderlin dem damaligen deutſchen Verſtandesphiliſterthum gegenüber das Ideal eines reinen menſchlich=göttlichen Lebens in das alte Hellenenthum hineingeſchaut hat — ein Ideal, das doch in dieſer Art wahrlich nicht auf dem Boden der Hellenen erwachſen, die ſelbſt in ihrer höchſten Blüthe noch keine allgemeine Menſchenwürde kennen. So erſcheint denn jener Zeit, der in Jeſus die höchſte Herrlichkeit eben erſt aufgegangen iſt, Vieles, was als Vorbild, aber auch nur als Vorbild gelten mag, bereits als ebenbürtig. Der Glaube an die göttliche Allmacht, um deßwillen Abraham für gerecht erklärt ward, erſcheint als Glaube an den Gott, der aus freier Gnade den Sünder begnadigt; die feſte Stätte, nach der ſich die Patriarchen auf ihrem Wanderleben ſehnten, iſt ſchon das himmliſche Jeruſalem; die Ruhe, in welche die Juden unter Moſes eingehen ſollten, iſt ſchon die letzte Sabbatsruhe des vollendeten Gottesreichs geweſen. Mit dem Samen Abraham's, dem ſo hohe Verheißung zu Theil geworden, iſt nicht etwa die leibliche Nachkommenſchaft gemeint, ſondern das geiſtige, durch freie göttliche Willkür in jeglichem Volke geſchaffene Glaubensvolk; das Manna, das Felſenwaſſer, das den Vätern in der Wüſte zu Theil geworden, iſt geiſtige Nahrung geweſen, die ſie vom begleitenden Chriſtus empfingen, ganz wie das Mahl des Herrn; ja die Worte des Sängers, der, ein Chriſt vor Chriſtus, die Offenbarung empfangen, daß Gott nicht mehr Opfer und Brandopfer will, erſcheinen als Worte des in die Welt eintretenden, zur

a) Juſtinus, Ausgabe von Otto, Band I. S. 230.

b) Man vergleiche das Urtheil des Flacius über Johann Pupper aus Goch in Ullmann's Reformatoren vor der Reformation I. S. 160.

Darbringung ſeines Leibes bereiten Meſſias ſelber [a]). So erſcheint denn jener alte Prieſter des höchſten Gottes, der ohne levitiſchen Stamm, ohne Geſchlechtsregiſter auftritt, deſſen Name ſchon den Friedefürſten und König der Gerechtigkeit andeutet, ganz in demſelben überirdiſchen Glanze, in welchem Jeſus unſerm Verf. um ſo mehr erſchienen, als er gegenüber dem Herkommen des Levitenthums nach dem himmliſchen, idealen Recht des Geiſtes aufgetreten. Wird ſo nun das frühere Heil ganz auf dieſelbe Höhe mit dem neuen geſtellt, ſo wird freilich dadurch die Bedeutung des in der Perſon Jeſu gekommenen Umſchwungs beeinträchtigt. Unwillkürlich beginnt daher auch ſchon die Betrachtung ruhiger, nüchterner, geſchichtlicher zu werden. Kurz nachdem Paulus im Gottvertrauen Abraham's ſchon den Glauben an die freie, den Sünder rechtfertigende Gnade geſchaut, bezieht er daſſelbe auf die Allmacht, die auch aus dem Tode Leben zu erwecken, auch dem erſtorbenen Ehepaar einen Sohn zu ſchenken vermag. Deßgleichen räumt er die Schwierigkeit, daß die dem Samen Abraham's gegebene Verheißung jetzt durch die Ausſchließung Iſraels von Chriſto vereitelt zu ſeyn ſcheine, zunächſt durch idealiſirende Deutung dieſer Nachkommenſchaft hinweg — aber zuletzt ſoll ſie doch auch an der eigentlichen Nachkommenſchaft in Erfüllung gehen [b]). Doch beginnt dieſe empiriſche Betrachtung auch hier nur erſt aufzubrechen, — zur Entfaltung kommt ſie nicht, noch weniger zur ſelbſtändigen Auseinanderſetzung mit jener idealiſirenden; unvermittelt und ohne Bedürfniß der Vermittelung ſtehen beide neben einander, ſo daß ein neuer Widerſpruch entſteht, ein neues Aergerniß für den dogmatiſchen und kritiſchen Philiſterverſtand, der freilich dieß Weben, Schweben, Werden mit knöcherner Hand nicht zu packen vermag. Und was den

a) Vgl. Röm. 4, 3 ff. 9, 6 ff. 1 Kor. 10, 4 ff. Hebr. 4, 1 ff. 11, 13 ff. 10, 5 ff. Pſalm 40, 7.

b) Vgl. Röm. 4, 18 ff. Kap. 11.

Melchiſedek anlangt, ſo ſcheint unſerm Verf. um ſo weniger eine Ahnung über die Colliſion dieſer ſeiner Deutung mit der Bedeutung Jeſu entſtanden zu ſeyn, als er ihm vielmehr den treffendſten Beweis wider das hiſtoriſche Recht des Levitenthums aus dem A. T. ſelbſt darbietet; denn auch nicht der leiſeſte Verſuch einer Milderung findet ſich vor. Wenn uns aber dieß aufgeht, ſo kann es uns nicht veranlaſſen, die klaren Worte umzudeuten, wohl aber klärt es uns auf über das Zwielicht des ſonſt ſo klaren, hüllenloſen, aufgeſchloſſenen apoſtoliſchen Bewußtſeyns a). Ja wohl iſt es ein ſchönes Zwielicht, ein magiſch dämmerndes Helldunkel, das ſich durch unſern ganzen Brief hindurchzieht. Hoch über der Erde, ja über den Himmeln ſelber, hoch über all dieſen gemachten, ſichtbaren, wandelbaren, erſchütterlichen Dingen iſt die unſichtbare, unerſchütterliche Welt b), das himmliſche Jeruſalem, die Stadt des lebendigen Gottes, deren Baumeiſter Gott ſelber iſt, die da wahrhaft feſte Grundſteine hat, der Berg Zion gegenüber jenem, mit Händen greifbaren Sinai c), vornehmlich aber, ſey's in, ſey's über den Himmeln die wahrhafte Stiftshütte, die Gott und nicht der Menſch gemacht hat, von der die alte, auf der Erde befindlich, von weltlich-materiellem Stoff, nur ein Abbild iſt, und wie in dieſer die Vorderhütte oder das Heilige durch einen Vorhang vom Allerheiligſten getrennt iſt, ſo befindet ſich denn auch in jener ein höheres und vollkommneres, nicht von Händen gemachtes, nicht von dieſer Schöpfung ſtammendes Heiligthum und innerhalb des Vorhangs das wahr-

---

a) Zu dieſer Bezeichnung berechtigt Paulus ſelbſt, wenn er einmal den Juden gegenüber, denen eine Decke vor Augen liegt, ſich rühmt: *ἡμεῖς πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*, andererſeits aber von ſich bekennt: *βλέπομεν ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι.* 2 Kor. 3, 18. 1 Kor. 13, 12.

b) Hebr. 12, 27. 1, 12. 1, 3. 7, 26.

c) Hebr. 11, 10. 12, 18. 22.

Digitized by Google

hafte Allerheiligſte, wo Gott thront a). In der irdiſchen Stiftshütte gehen die Prieſter tagtäglich ins Heilige, aber ins Allerheiligſte nur der Hoheprieſter, und zwar jährlich nur einmal, zum Zeichen, daß, ſo lange jenes ſteht, dieß noch nicht aufgeſchloſſen iſt — ins himmliſche Allerheiligſte iſt durch die höhere und vollkommenere Hütte ein= für allemal Chriſtus eingegangen, hat auf immer den Zugang eröffnet b). Jenes abbildliche Heiligthum reinigt der Hoheprieſter mit fremdem Blut, mit der Böcke und Kälber Blut, das wahrhafte himmliſche Heiligthum dagegen mußte durch etwas weit Vorzüglicheres, durch das Blut Chriſti ſelber gereinigt werden c). Nachdem Er in das Innere des Vorhangs eingegangen in ſeinem eignen Blut, ſitzt er, auf ewig hin vollendet, ruhig zur Rechten der Majeſtät in der Höhe, ſtets lebend, für die Seinen zu bitten, wartend, bis daß ihm Alles zu Füßen gelegt — dagegen jene Prieſter, einer den andern abwechſelnd, ſtehen täglich mit immer neuen und immer denſelben Opfern da d). Wenn daher ſchon die Warnung vor Abfall, die Gott den Genoſſen der alten Stiftung auf der Erde redend und mit ſeiner Stimme die Erde erſchütternd zukommen ließ, ſo nachdrücklich gemeint war, um wie viel nachdrücklicher iſt es jetzt gemeint, wo er vom Himmel herabredet, wo ſeine Stimme in Kürze nicht bloß die Erde, ſondern Erde und Himmel zugleich erſchüttern wird e). Denn in Kürze wird er richten, darauf aber wird Chriſtus denen, ſo ihn erwarten, erſcheinen zur Seligkeit f). Aber andererſeits ſind die Gläubigen ſelbſt das Haus Gottes, ſie haben ſchon gekoſtet die Kräfte der neuen Welt, ſie ſind

a) Hebr. 8, 2. 5. 9, 1—11. 6, 19.

b) 9, 6—11.

c) 9, 18—23. Ueber die Mißhandlung, die V. 23. erlitten, vgl. Bleek z. d. St.

d) 7, 25. 10, 11—13.

e) 12, 25. 26.

f) 10, 30. 9, 28.

Digitized by Google

ſchon hinzugetreten zum himmliſchen Jeruſalem [a]) — wenn die Genoſſen der alten Stiftung ſich umhertreiben mit allerlei Speiſen, ſo machen ſie dagegen ihr Herz feſt durch Gnade [b]), ja ſtehen überhaupt ſo viel höher über ihnen, als das Innere, Geiſtige über dem Sinnlichen, Aeußerlichen ſteht. Denn wenn jenes Thierblut, wenn jene Aſche, womit beſprengt worden, ſo ſich durch Berührung von Todten verunreinigt, bloß reinigt in Betreff des Fleiſches, ſo reinigt das Blut deſſen, der vermöge ewigen Geiſtes ſich ſelbſt dargebracht, das Bewußtſeyn von todten Werken [c]). Der Vorhang, durch den Chriſtus den friſchen, lebendigen Eingang neu bereitet hat, iſt ſein eigenes Fleiſch — dieß alſo war es, was die Menſchen am Zutritt ins Allerheiligſte noch hinderte [d]) — der Geiſt, ſo durch ihn ausgegoſſen, betet an unſerer Statt, wo wir ſelber nicht wiſſen, was wir beten ſollen [e]). Während jene ſich ſtets aufs Neue mit Opfern abmühen, die doch nie das Bewußtſeyn vollenden können, bringen wir, ein- für allemal die Herzen vom böſen Bewußtſeyn gereinigt und vollendet, ſtets Opfer des Danks, Frucht der Lippen, die Gott preiſen, Opfer des Wohlthuns [f]). Jetzt erſt iſt in die Herzen und in den Sinn das Geſetz geſchrieben; daher haben wir zu thun mit dem lebendigen Wort Gottes, das als zweiſchneidiges Schwert, als Richter der Herzen und Gedanken durch Mark und Fugen der Seele und des Geiſtes dringt [g]); die Heiligung der Seele iſt es, ohne die Niemand den Herrn ſehen wird [h]).

---

a) Hebr. 3, 6. 6, 5. 12, 22.

b) 13, 9.

c) 9, 13. 14.

d) 10, 20., vgl. Johann. 16, 7.

e) Dieſen Zug habe ich zur Vervollſtändigung der Parallele aus Röm. 8, 26., vgl. V. 34., ergänzt.

f) 10, 1 ff. V. 22. 13, 15 u. 16.

g) 8, 10. 4, 12. 13.

h) 12, 14.

So gehen durchgängig dieſen Zügen der ſinnlich-unſinnlichen, himmliſch-überhimmliſchen Welt in ihrem Gegenſatz zur ſichtbaren, irdiſchen, die des geiſtig innerlichen Lebens im Gegenſatz zum ſinnlich äußerlichen parallel — Keines verdrängt das Andere, harmlos liegt beides in einander. Wohl hat nun der dogmatiſche Scholaſtiker jene himmliſche Anſchauung maſſiv vergröbert, als ob ascensionis tempore secretus a corpore sanguis in coelum sit illatus, als ob Christus coram Deo appareat cum corpore sanguinolento a); wohl hat der Rationaliſt, indem er entdeckte, daß nach der Lehre des ſpäteren Judenthums mehrere Himmel über einander liegen, und zwar daß im oberſten ſeyen angeli ministrantes et thronus maiestatis et altissimus super iisdem residens, daß im unteren aber ſey Hierosolyma et aedes sacra et ara statuta est, und zwar die irdiſche aedes sancta aedificata est ad modum superioris in coelo, daher denn, quum multae sunt culpae filiorum hominum, polluitur illud sanctuarium, wogegen denn Michael princeps magnus stat et offert in eo sacrum quotidie b) — wohl hat er bei ſolcher Entdeckung gemeint, das Ganze ſey Dichtung jüdiſchen Hochmuths, die dann aber unſer Verf. ſehr klug ſo benutzt, ut coelesti templo a lectoribus dudum, sed ita, ut careret pontifice suo, credito Iesum pontificem praeficeret c): beide haben den wirklichen Hintergrund im Bewußtſeyn der Gläubigen ſelbſt ganz überſehen. Wohl hat Tholuck in ſeinem geiſtreichen Commentar, indem er auf dieſen wirklichen Hintergrund mit Recht hinwies, es für ein Unrecht gegen den Schriftſteller erklärt, wenn man annehmen wollte, er habe wirk-

a) Vgl. Bengel zu Hbr. 12,24. u. Calov bei Tholuck a. a. O. S. 280.

b) Dieſe talmudiſchen Stellen finden ſich bei Röth (Epistolam vulgo ad Hebraeos inscriptam non ad Hebraeos, sed ad Christianos genere gentiles et quidem Ephesios datam esse. Francf. 1836. p. 17. 18. 22. 62.).

c) So Böhme bei Tholuck, S. 103 u. 104.

lich jene ſinnlich-unſinnlich-himmliſche Vorſtellungsweiſe gehabt, habe wirklich an eine himmliſche Stadt, einen himmliſchen Zion, ein himmliſches Heiligthum geglaubt; vielmehr weiſe ſchon der Widerſpruch der verſchiedenen Vorſtellungen, daß einmal der Himmel ſelber das Allerheiligſte ſey, andererſeits daſſelbe über allen Himmeln liege, darauf hin, daß der Verf. in Bildern rede a) — allerdings daß es für den Ausleger, für den Anhänger des copernicaniſchen Weltſyſtems Bilder ſind, aber ob auch für den Verf., der aus dem Vorhandenſeyn der levitiſchen Prieſter auf Erden recht eigentlich beweiſt, daß für Chriſti Hoheprieſterthum auf Erden keine Stelle ſey, daß es vielmehr ſtattfinden müſſe im himmliſchen Heiligthum, das ſchon nach jenem alten Gottesſpruch (Exod. 25, 40.) das Urbild des irdiſchen ſey, wie denn auch nach jüdiſcher Lehre cultus tabernaculi est ad modum superioris in coelo, unum alteri est exadversum b)? Oder iſt denn etwa die ſichtbare Himmelfahrt und Wiederkunft auf den Wolken des Himmels für das neuteſtamentiſche Bewußtſeyn bloßes Bild? Das Eine geht ſo wenig an, wie das Andere. Weder hat der Verf. bloße Luftgeſtalten ohne alle Realität umarmt, noch auch den geiſtig wirklichen Gehalt in abſolut reiner Weiſe beſeſſen c), ſondern dieß ganze, volle, ſelige Gefühl der Gegenwart Gottes in ſeinem Innern, wie es der bisher ſtoßweiſen, unterbrochenen, nie zum Ziele, nie zur inneren Ruhe, Reinheit, Freudigkeit gelangenden Frömmigkeit in Jeſus und ſeiner Selbſtaufopferung aufgeſchloſſen und ſeit ſeinem Heimgang im Walten ſeines Geiſtes aufgegangen war, dieß hat ſich

a) Tholuck a. a. O. S. 103—107. 283., vgl. Hebr. 7, 26. mit 9, 24.

b) Vgl. Hebr. 8, 4 ff. und Röth a. a. O. S. 62.

c) Dieß hat ſich auch Tholuck ſelber aufgedrängt, denn „wir wagen allerdings nicht zu behaupten, daß der Verf. des Briefs an die Hebräer vermocht haben würde, aus den von ihm gebrauchten ſymboliſchen Zeichen und Bildern den Gedankeninhalt mit Sicherheit zu entwickeln" (S. 105.).

Digitized by Google

ihm in jenem doppeltweltlichen Vorſtellungskreis abgeſpiegelt, wie er der nothwendige Ausgangspunct der alten Welt war, wo, nachdem die bisherigen Ideen das Leben verlaſſen, ſich der ideenlos und ſchlecht materiell gewordenen Welt, der empiriſch handgreiflichen, vergänglichen Erſcheinungswelt die neue, künftige, ideale Lebenswelt als ein fixes, fertiges, über allen Himmeln ſeyendes Univerſum gegenüber geſtellt hatte, ein himmliſches Univerſum, das ſich aber unwillkürlich geſtalten mußte nach dem Bilde des irdiſchen, da dieß ja nicht vernichtet, ſondern umgeboren werden ſollte. In dieſen Vorſtellungskreis hat ſich auch die neue Lebenserſcheinung eingekleidet, wodurch eben jener Himmel auf der erneuten Erde, die Wohnung Gottes in den Menſchen ſelber, der wahre, ewige, nicht von Menſchenhand gemachte, nicht mit Händen zu greifende Tempel in dem jetzt erſt aufgeſchloſſenen und gereinigten Allerheiligſten des Gemüths geſtiftet ward — in ihn mußte ſie ſich beim erſten Auftreten nothwendig einkleiden. Denn ſo lange das alte, ideenlos gewordene Leben äußerlich die ganze wirkliche, concrete Welt beherrſchte, ſo lange das alte Heiligthum und Prieſterthum in der Wirklichkeit beſtand, hatte ſie ſelbſt in That und Wahrheit kein Bürgerrecht in derſelben, war nur unſichtbar im Innern des Gemüths, vor der Welt verborgen, war ſelig erſt in Hoffnung, hatte in That und Wahrheit ihr Bürgerrecht, ihr Heiligthum, ihr Jeruſalem, ihren Hohenprieſter erſt im Himmel der Zukunft [a]), bis daß im Untergang der

[a]) Man lernt dieſe ganze Anſchauungsweiſe am beſten kennen theils aus Philo, theils aus dem Talmud und der Apokalypſe — doch mit Unterſchied. Philo ſagt (de opificio mundi in.): *προλαβὼν ὁ θεός, ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο καλοῦ δίχα παραδείγματος, οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουληθεὶς τὸν ὁρατὸν τοῦτον κόσμον δημιουργῆσαι προεξετύπου τὸν νοητόν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι τὸν σωματικὸν τοῦτον ἀπεργάσηται, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη, ὅσαπερ ἐν*

Digitized by Google

alten Welt das Weltgericht gehalten ward, in dem Sichtbarwerden des inneren Lebens, in ſeinem Auftreten als Weltprincip durch Conſtantin, in den Siegeszügen des friſchen innerlichen Stammes der Germanen Chriſtus trium-

---

ἐκείνῳ νοητά. τὸν δὲ ἐκ τῶν ἰδεῶν συνεστῶτα κόσμον ἐν τόπῳ τινὶ λέγειν ἢ ὑπονοεῖν οὐ θεμιτόν. Vielmehr verhält es ſich, wie wenn ein Baumeiſter, der eine Stadt bauen ſoll, τὴν εὐκαιρίαν τοῦ τόπου θεασάμενος διαγράφει πρῶτον ἐν ἑαυτῷ τὰ τῆς μελλούσης ἀποτελεῖσθαι πόλεως μέρη σχεδὸν ἅπαντα, ἱερά, γυμνάσια, πρυτανεῖα, ἀγοράς, λιμένας, τειχῶν κατασκευὰς κτλ., εἶθ' ὥσπερ ἐν κηρῷ τινι τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ τοὺς ἑκάστου δεξάμενος τύπους, ἀγαλματοφορεῖ νοητὴν πόλιν, ἧς ἀνακινήσας τὰ εἴδωλα μνήμῃ τῇ συμφύτῳ, καὶ τοὺς χαρακτῆρας ἔτι μᾶλλον ἐνσφραγισάμενος, οἷα δημιουργὸς ἀγαθός, ἀποβλέπων εἰς τὸ παράδειγμα τὴν ἐκ λίθων καὶ ξύλων ἄρχεται κατασκευάζειν, ἑκάστῃ τῶν ἀσωμάτων ἰδεῶν τὰς σωματικὰς ἐξομοιῶν οὐσίας. So iſt es auch beim göttlichen Schaffen. Καθάπερ ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις τὴν χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν συνεστὼς κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα κοσμοποιήσαντα. Iſt ſo die Idealwelt des Philo ganz unräumlich, ſo dagegen die des ſpäteren Judenthums, wie ſie in den obigen Citaten vorliegt, ſo wie die der Apokalypſe ſinnlich materiell, nur durch Pracht und Umfang vom alten Jeruſalem verſchieden. Sie kennt das himmliſche Jeruſalem mit zwölf Grundſteinen (21, 14.), den Zion (14, 1.), den Tempel der Stiftshütte im Himmel (15, 5. 11, 1.), darin den Altar vor dem Throne Gottes (9, 13.). Zwiſchen beiden ſcheint der Hebräerbrief mit einer gleichſam ätheriſchen Materialität zu ſtehen, wie wir ſie 1 Kor. 10, 4. kennen gelernt. Wenn ihm nun aber ſich jener überhimmliſchen Anſchauung gegenüber eine geiſtig geſchichtliche hindurchzieht, wenn dem apokalyptiſchen Seher zuletzt kein Tempel mehr ſichtbar iſt in der Stadt Gottes, denn Gott ſelbſt iſt ihr Tempel, ſo heißt es doch dieſe Schriften ihrer jungfräulichen Unſchuld berauben, wollte man die eine Anſchauung der andern zu lieb wegdeuten. Gerade in dieſem harmloſen Ineinanderliegen liegt der eigenthümliche Reiz dieſer Denkmale jener ahnungsvollen Zeit. Was aber die geiſtig geſchichtliche Nothwendigkeit dieſes Gegenſatzes von himm-

Digitized by Google

phirend in Herrlichkeit wieder erſchien und ſich in dieſem Stamm des innern, unſichtbaren Gemüths von innen aus ein ſichtbares, herrliches, neues Jeruſalem gründete.

---

liſchem und irdiſchem Jeruſalem, himmliſchem und irdiſchem Tempel u. ſ. f. anlangt, ſo kann dieß keine andere ſeyn, als in dem pauliniſchen Gegenſatz von *τέκνα τῆς σαρκός, ὁ κατὰ σάρκα γεννηθείς* gegen *τέκνα τῆς ἐπαγγελίας, ὁ κατὰ πνεῦμα γεννηθείς, Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ* (Röm. 9, 6 ff. Galat. 4, 29. 6, 16.), dem reformatoriſchen von ſichtbarer und unſichtbarer Kirche, dem modernen von hiſtoriſchem und idealem Proteſtantismus — Alles nur verſchiedene Ausdrucksweiſen eines und deſſelben Gegenſatzes von Erſcheinung und Idee, wie er ſtets in welthiſtoriſchen Epochen auftritt, wo der Geiſt, der dem bisherigen Leben zu Grunde lag, ſich nun über ſeine frühere Erſcheinungsform heraushebt, ſie mehr und mehr als todte Form zurückläßt, aber, da ſie die ganze Wirklichkeit äußerlich beherrſcht, ſich ſelbſt noch keine wirkliche Geſtaltung zu geben vermag, ſondern vorläufig erſt eine ideale Exiſtenz.

Digitized by Google

Gedanken und Bemerkungen.

Digitized by Google

Digitized by Google

1.

Die Eroberung und Vertheilung Paläſtina's durch Joſua.

Von

Prof. Stähelin in Baſel.

(Vorgeleſen in der Verſammlung der Orientaliſten am 1. Oct. 1847.)

Bis dahin hatte man ziemlich allgemein angenommen, das Buch Joſua wolle ſeinem Plane und ſeiner Anlage nach die Eroberung Paläſtina's durch die Iſraeliten erzählen, es wolle darthun, wie die ſchon den Erzvätern gegebenen Verheißungen, ihre Nachkommen würden einſt Paläſtina beſitzen, in Erfüllung gegangen, und berichte, wie ſich Jehova dazu beſonders des iſraelitiſchen Heerführers Joſua bedient habe, unter deſſen Leitung der größte Theil von Paläſtina ſiegreich unterworfen und von Iſrael in Beſitz genommen worden ſey. Gegen dieſe traditionell ſanctionirte Anſicht erhoben ſich in neuerer Zeit ſehr achtungswerthe Gelehrte. Nur im Vorübergehen bekämpfen ſie Studer in ſeinem Commentare zum Buche der Richter (S. 6.) und Ewald, Geſchichte des Volkes Iſrael (2 B. S. 257.), beſonders aber erhebt ſich gegen ſie Bertheau im exeget. Handbuche des A. T. (6. Lief. S. 4.) und ſtellt die Idee auf, „das Buch Joſua erzähle nur die Kämpfe des unter Joſua's Leitung geeinigten Iſraels und die vorläufige Unterwerfung des Landes, (1—12), die

erſt nach Joſua's Tode, durch die Kämpfe der einzelnen Stämme mit den Kananiten und durch die darauf erfolgte Beſitznahme der Gebiete der einzelnen Stämme, was Richt. 1. erzählt werde, vollſtändig vor ſich gegangen ſey; denn zu Joſua's Zeit habe noch kein weſtjordaniſcher Stamm ſeinen Antheil eingenommen und bewohnt, und ſo reihe ſich Richt. 1. an Joſ. 12. an und ſetze die Geſchichte des Krieges, die dort abgebrochen worden, weiter fort. Nur mit dem Unterſchiede, daß Richt. 1. von den durch die einzelnen Stämme geführten Kriegen berichte." Dieſer Anſicht ſoll nach Bertheau keine Stelle des Buches Joſua entgegentreten, vielmehr ſollen Stellen wie 14, 6. 18, 1. 22, 9. 24, 25 — 28. dieſelbe nothwendig machen; denn aus ihnen erhelle, ſagt Bertheau, daß die iſraelitiſche Gemeinde, noch vollkommen geeinigt, ſich auf einem Theile des Gebirges Efraim frei bewegt habe. Ich kann dieſe Anſicht Bertheau's nicht zu der meinigen machen, denn ſie ſteht mit den Nachrichten der Bibel und insbeſondere denen des Buches Joſua in Widerſpruch. Dieß ſoll nun zuerſt nachgewieſen werden, darauf eine Darſtellung der Eroberung des Landes folgen und erklärt werden, wie auch nach der Eroberung und Vertheilung Paläſtina's die iſraelitiſche Gemeinde als eine eng geeinigte erſcheinen konnte.

Daß Joſua nicht nur vorläufig das Land unterwarf, ſondern auch die einzelnen Stämme ihr Erbtheil in Beſitz nahmen, ſcheint mir namentlich aus den letzten Abſchnitten des Buches Joſua (21, 43 ff.) klar. Dort heißt es: Und ſo gab Jehova Iſrael das ganze Land, das er ihren Vätern zu geben geſchworen hatte, und ſie nahmen es in Beſitz und wohnten darin, und Jehova ſchaffte ihnen Ruhe ringsum, ganz ſo, wie er ihren Vätern geſchworen, und es fiel kein Wort von all' den guten Worten, welche Jehova geredet, Alles traf ein. Vergleichen wir damit die Anrede und Verheißung Gottes an Joſua (1, 1. ff.), ſo kann der Sinn dieſer Stelle nur der ſeyn: Gott verhieß dem Joſua, er werde Iſrael in Beſitz des Landes ſetzen, ihm

Digitized by Google

das Land zu beſitzen geben, was die gewöhnliche Bedeutung von הנחיל iſt, und 21, 43 ff. ſollen nun die Erfüllung der dem Joſua gegebenen Verheißung nachweiſen. Die Verheißung, Joſua werde das Land nur vertheilen, ohne das Volk in wirklichen Beſitz deſſelben zu ſetzen, wäre doch zu unbedeutend! Daſſelbe ſagt auch 22, 4.; denn הניח muß doch mehr ausſagen, als daß die 9½ Stämme jetzt frei auf dem Gebirge Efraim herumziehen können; es liegt in dieſem Worte, wenn wir 1, 13. 15. vergleichen, kraft des Gegenſatzes, daß nun die weſtlichen Stämme ſo ruhig im Beſitze ihres Erbtheils ſeyen, als die öſtlichen, welche eben darum auch entlaſſen werden. Hätten jene ihr Stammgebiet noch nicht in Beſitz genommen, ſo hätte Joſua die letzteren ſchwerlich entlaſſen, und auf jeden Fall würde ſeine Rede anders gelautet haben. Ganz dieſelbe Anſicht ſprechen auch die beiden letzten Reden des Joſua aus, deren höhere Einheit bei verſchiedener Tendenz Keil (Commentar zum Joſ. S. 387.) nachgewieſen, denn wenn 23, 4. von übrig gebliebenen Völkern die Rede, denen die entgegengeſetzt ſind, die Gott ausgerottet, ſo folgt daraus, namentlich wenn V. 12. verglichen wird, daß die erſtern nur noch wenig zahlreich ſind, alſo die Mehrzahl der Kananiten, wenigſtens nach der Anſicht unſerer Schrift, ausgerottet iſt und die Iſraeliten im Beſitz ihrer Landestheile gedacht werden. Dieſes ſagt nun 24, 13. ausdrücklich: „Und ich gab euch ein Land, welches du nicht bearbeiteſt, Städte, die du nicht gebaut, und ihr wohnetet darin und ihr eſſet Weinberge und Oelberge, die ihr nicht gepflanzt." Hier ſchildert das 2. Versglied die Gegenwart und iſt die Folge des erſten, es liegt alſo in demſelben, daß Gott den Iſraeliten Land und Städte, die ſie jetzt bewohnen, ſchon früher gegeben, was wieder die Beſitznahme des größten Theils des Landes vorausſetzt. Auch 24, 28., mit welchem Verſe die Reden Joſua's ſchließen, ſpricht für meine Behauptung, denn die Worte „und ſo entließ Joſua das Volk, Jeden in ſeine Beſitzung" ſetzen doch

Digitized by Google

beſtimmt voraus, daß damals die einzelnen Stämme ſchon in beſtimmten Wohnſitzen angeſiedelt waren. Freilich ſcheint Richt. 2, 6. gegen dieſe Auffaſſung unſerer Stelle zu ſprechen, allein, wie ſchon Studer (a. a. O. S. 62.) bemerkt, nöthigt nichts, לָרֶשֶׁת durch „in Beſitz zu nehmen" zu erklären, und die Deutung „das eroberte Land als Eigenthum zu beſitzen" iſt durch Joſ. 1, 15. geſichert. Auch wäre es ſehr auffallend, wenn hier geſagt wäre, Joſua habe das Volk zur Eroberung des Landes entlaſſen, und dennoch nichts von den Eroberungskriegen folgen würde, ſondern die Erzählung derſelben vorangegangen wäre, ſo daß dann unſere Stelle nur Recapitulation des Vorhergehenden wäre, in welchem Falle aber wohl ſtehen würde: „aber Joſua entließ" mit vorgeſetztem Subject.

Nach dieſer Auseinanderſetzung möchte ich den Zweck des Buches Joſua ſo feſtſtellen: „Es ſoll daſſelbe die Kämpfe und Siege der geeinigten Gemeinde erzählen, die in Folge derſelben ſtattgehabte Verlooſung des geſammten und die Beſitznahme des größten Theils des Landes durch die verſchiedenen Stämme." Die Einleitung zum Buche der Richter hingegen berichtet von den auf die Generaleroberung folgenden Einzelkämpfen einzelner Stämme, um ſich das eroberte Beſitzthum zu ſichern und ſich in demſelben vollſtändig feſtzuſetzen, erzählt auch, wie weit dieß gelungen ſey.

Wenden wir uns nun zur Geſchichte der Eroberung des Landes. Wir übergehen die erſten Kapitel des Buches Joſua, da dieſelben, wenn gleich im Einzelnen Schwierigkeiten darbietend, doch im Ganzen von Allen auf dieſelbe Art und Weiſe gefaßt werden, und ſetzen als bekannt voraus, daß Joſua und die Gemeinde Iſrael nach der Eroberung von Jericho und Ai und nach dem Bunde mit den Gibeoniten in Gilgal gelagert waren. Eben ſo wenig berückſichtigen wir die Lage von Gilgal; es gilt uns hier gleich, ob wir daſſelbe, nach der gewöhnlichen Annahme, in der Gegend von Jericho, oder, wie Keil zu Joſua 9, 6. will, im

Dorfe Dſchildſchilia in der Nähe von Bethel zu ſuchen haben. Genug, bei Gilgal war Iſrael gelagert und brach von dort auf zur Bekämpfung der fünf vor Gibeon gelagerten Kananitenfürſten. Dieſe wurden geſchlagen und flüchteten gegen die Berge von Bethhoron, in deren Engpaſſe ſie durch einen furchtbaren Hagel vielen Verluſt erlitten, wie auch in der Geſchichte der Kreuzzüge ſich ähnliche Fälle ereigneten. Die fünf verbündeten Fürſten wurden darauf in der Höhle von Makeda, wohin ſie ſich geflüchtet, ergriffen und hingerichtet. Joſua drang nun ſo ſiegreich in die Ebene am Meere vor und unternahm darauf einen Feldzug in den ſüdweſtlichen Theil von Paläſtina, den er ſich unterwarf, dann wandte er ſich gegen die Gebirge, und dort Hebron und Debir erobernd kehrte er nach Gilgal zurück. Über die Dauer dieſes Feldzuges ſagen die bibliſchen Nachrichten nichts, es ſteht alſo auch der Annahme, daß er längere Zeit gedauert habe, nichts entgegen. Somit war die Unterwerfung des ſüdlichen Theiles des Landes ſo weit vollendet, daß die Kananiten nicht mehr wagten, die Iſraeliten anzugreifen, ſondern ſich auf die Vertheidigung ihrer feſten Orte beſchränkten, die, wie es ſcheint, erſt allmählich und durch kleinere, gegen einzelne derſelben unternommene Feldzüge bezwungen wurden. Berückſichtigen wir nämlich Joſ. 12, 9 — 18., ſo finden wir, daß dort von V. 14. an mehrere überwundene Fürſten von Südpaläſtina aufgezählt ſind, deren Joſ. 10. nicht gedenkt, obſchon dieſes Kapitel in Beſchreibung des erſten Sieges des Joſua und deſſen Benutzung ſehr ausführlich iſt, und daraus dürfen wir wohl den Schluß ziehen, daß wenigſtens einige der 12, 14 — 18. erwähnten Fürſten nicht auf dem erſten Feldzuge beſiegt wurden, womit auch 11, 18. harmonirt, welcher Stelle zufolge Joſua lange Zeit mit den Kananiten Krieg führte, und wofür man ſich vielleicht auch auf 11, 21 ff. berufen kann, wenn man nicht mit Keil (a. a. O. S. 216.) in dieſen Verſen einen bloßen Nachtrag zu Kap. 10. finden will. Faßt man den Kap. 10. erzählten

Feldzug ſo auf, ſo harmonirt damit auch die Nachricht, daß die Filiſterſtädte nicht erobert worden ſeyen (13, 1 ff.). Ihre Unterwerfung war ſchwierig und blieb ſpäteren Einzelfeldzügen vorbehalten, und eben weil ſie nicht erobert wurden, oder nur für kurze Zeit in die Hände der Iſraeliten fielen, erklärt ſich auch, wie die dorthin geflüchteten Enakiten (11, 21. 22.) ſich ſpäter, wohl mit filiſtäiſcher Hülfe, wieder in Beſitz ihrer Gebiete ſetzen konnten und von Kaleb zum zweiten male vertrieben werden mußten, und gewiß mit Beziehung darauf läßt das Buch Joſua den Kaleb (14, 12.) ſchon auf dieſe Beſiegung anſpielen. Nach der Erzählung unſeres Buches vereinigten ſich bald nach dem über die ſüdlichen Völker erfochtenen Siege die nördlichen Kananiten gegen Iſrael und lagerten am See Merom im äußerſten Norden des Landes, woſelbſt ſie Joſua angriff und ſchlug. Hier erſcheint es nun auffallend, daß ſich dieſe Könige am See Merom im äußerſten Norden des Landes lagerten, und daß Gott (11, 6.) dem Joſua die Verſicherung gibt, er werde ſie morgen ſchlagen; auch gehören die 11, 1—3. aufgezählten Könige wirklich dem höheren Norden an, und nur an der Meeresküſte und der Jordansaue erſtreckten ſich ihre Gebiete weiter gegen Süden. Aus dieſen zwei Umſtänden darf doch mit ziemlicher Sicherheit geſchloſſen werden, daß Joſua und die Gemeinde ſich nicht mehr in Gilgal befanden, mag nun daſſelbe in Dſchildſchilia oder bei Jericho geſucht werden, wie man aus 10, 43. vermuthen könnte, ſondern daß ſie ſchon weiter gegen Norden vorgerückt waren und den mittleren Theil von Paläſtina ſchon unterworfen hatten. In dieſer Anſicht beſtärkt mich 12, 21 ff., woſelbſt mehrere der Mitte des Landes angehörige Könige von Joſua beſiegt erſcheinen, ohne daß ihre Beſiegung erzählt wird, und die von ihm gewiß in kleineren Feldzügen, die als unwichtiger übergangen werden, in der Zwiſchenzeit zwiſchen den beiden Hauptſiegen überwunden ſind. Die Eroberung von Paläſtina erforderte, wie 11, 18. 13, 1. ausſagen, längere Zeit, namentlich wurden

im Süden die Filiſterſtädte nicht erobert; deſſen ungeachtet wurde zu Gilgal der Anfang gemacht, das Land zu vertheilen, und den Stämmen Juda und Joſef (Ephraim und Manaſſe) ihr Antheil angewieſen (Joſ. 15. 16.). Daß nun dieſe Stämme ihren Antheil eingenommen und bewohnt haben, ſagen nun allerdings dieſe Stellen des Buches Joſua nicht, auch iſt die Art und Weiſe, wie die Grenzen dieſer Stämme beſtimmt werden, nicht erzählend, ſo daß man ſchon daraus auf die Eroberung ſchließen könnte, ſondern gebietend: „und ſo ſoll die Grenze ſeyn" (was Keil a. a. O. S. 280. gegen dieſe Auffaſſung ſagt, wird durch Ewald, ausführliches Lehrb. §. 332. b. widerlegt); aber Joſef erkennt doch die Verpflichtung zum Kriege und zur gänzlichen Beſiegung der Kananiten und wird dazu auch von Joſua deutlich aufgefordert (17, 14 ff.); ſodann wird das heilige Zelt von Gilgal nach Silo transportirt, ein Beweis, daß ſich Iſrael frei in der Mitte des Landes bewegen konnte, was die Annahme von einzelnen kleineren Feldzügen Joſua's beſtätigt, wofür auch die genaue Angabe der Grenzen ſpricht und auf jeden Fall zeigt, daß dieſer Landestheil größtentheils erobert war, ſo daß ſich kein Grund denken läßt, warum Juda und Joſef nicht ſchon zu Joſua's Zeit ihr Erbtheil dem größten Theile nach beſeſſen haben ſollten; auch zugegeben, die Notiz 17, 12. 13. führe in eine Zeit nach Joſua's Tode, ſo folgt daraus nicht, daß Joſef zu Joſua's Lebzeiten keine Verſuche zur Eroberung ſeines Landes gemacht habe; und endlich erinnere man ſich, daß ich im Beginn meiner Abhandlung Stellen unſerer Schrift zuſammengeſtellt, die deutlich eine Eroberung des Landes zu Joſua's Zeit ausſagen. Noch muß hier hervorgehoben werden, daß, als den Stämmen Juda und Joſef ihr Erbe angewieſen worden, ein Strich Landes zwiſchen beiden Stämmen frei blieb, eine Wahrnehmung, die wir ſpäter noch einmal machen werden und die mir wieder dafür ſpricht, daß jeder Stamm nach ſeinem Looſe ſein Erbe wirklich in Beſitz nahm, und daß der

Digitized by Google

zwiſchen inne liegende Landestheil zum Aufenthalte des Theiles Iſraels diente, der ſeinen Antheil noch nicht erhalten. Wäre das Land unter Joſua nun verloſt worden, ſo ließe ſich dieſe Anordnung nicht begreifen, die Stämme würden ohne ſolchen freien Zwiſchenraum in genauer Folge ihre Looſe erhalten haben. Nachdem nun die beiden genannten Stämme ihren Antheil erhalten, ruhte die Theilung eine Zeitlang, während welcher Zeit eben Joſua einzelne Feldzüge im mittleren Lande unternahm und die gänzliche Eroberung vorbereitete. Aber unter den Stämmen war eine gewiſſe Schlaffheit eingeriſſen (18, 3.). Das erſte Feuer hatte ſich verloren, man dachte nicht an weitere Eroberungen, vielleicht aus Furcht vor den noch unbeſiegten Kananiten, theils aber auch, weil die ſchon unterworfenen gewiß Tribut geben mußten, und ſo das Leben unter den Zelten Iſrael gefiel. Aber es ſollte ein Ackerbau treibendes Volk werden! Darum veranſtaltete Joſua eine Aufnahme des noch nicht eroberten Landes, um damit jeder möglichen Eiferſucht vorzubeugen und vielleicht auch Klagen über Bevorzugung der Stämme Juda und Joſef abzuweiſen. Bei dieſer Aufnahme wollte Joſua, wie ſchon Joſefus angibt, gewiß beſonders die Natur des Bodens berückſichtigt wiſſen, und hoffte wohl auch die Beſchreibung der Landesreize zu ſeiner Eroberung. Nach geſchehener Beſchreibung des Landes wurde die weitere Vertheilung, nun zu Silo, woſelbſt das Heiligthum, vorgenommen, und da erhielt zuerſt Benjamin den zwiſchen Juda und Joſef frei gelaſſenen Landſtrich, und dann kam an Simeon der größte Theil des ſüdlichen Landes von Juda. Es erhellt daraus, daß man zuerſt den Süden ſich vollſtändig ſichern wollte, damit von ihm aus bei der Eroberung des Nordens dem Volke keine Gefahr mehr drohe, und dann erſt ſchritt man weiter gegen Norden vor. Es wurde wieder wie zwiſchen Juda und Joſef ein Strich Landes frei gelaſſen, in welchem Iſrael umherziehen konnte, und nördlich davon erhielt der Stamm Sebulon ſeinen Antheil.

In dieſe Zeit fällt wohl der Feldzug gegen die nördlichen Könige, die ſich dieſem Thun widerſetzen wollten, denn ſpäter hätten die ſüdlicheren dieſer Fürſten ſich nicht mehr leicht an den See Merom begeben können, und eine Folge dieſes Sieges war eben die Vertheilung des Landes und deſſen Eroberung unter Sebulon und Iſaſchar, von denen letzterer den ſüdlich von Sebulon liegenden, bis dahin freien Landſtrich erhielt, in welchem jedoch einige Städte Manaſſe zugewieſen wurden. Ich habe oben bemerkt, daß unſere Schrift dieſen Sieg früher anzuſetzen ſcheine, aber ſie ſtellt eben das Sächliche ohne genaue Berückſichtigung der Chronologie zuſammen, wie wir dieß auch im zweiten Buche Samuel's treffen (vgl. meine kritiſchen Unterſuchungen über den Prof. u. ſ. w. S. 130.).

Nach dem Bemerkten waltete bei der Vertheilung des Landes ein doppeltes Princip ob: 1) das der Macht der Stämme; daher erhielten die beiden mächtigen Stämme Juda und Joſef zuerſt ihren Antheil; man wollte ſie beſonders bei der Beſitznahme von Paläſtina intereſſiren, damit ihr Anſehen den übrigen Schutz gegen die Kananiten verleihe, und an Joſef ſchloß ſich dann der ihm ſo enge verbundene Benjamin an, der ſchon ſeit der Patriarchen Zeit mit ihm innig verbunden war und mit ihm ein Heerlager bildete (Num. 2, 18—22.) und auch in den Muſterungstabellen (Num. 1. u. 26.) und beim Verzeichniß der Geſchenke der Stammfürſten (Num. 7.) unmittelbar auf Joſef folgt. Das zweite Princip iſt das des Alters der Söhne Jakob's, die er mit ſeinen echten Frauen erzeugte und die darum ihr Erbe nach ihrem Alter von Süden nach Norden erhielten. So nach Benjamin Simeon, und dann nach Joſef ihrem Alter nach Iſaſchar und Sebulon. Der erſte zwar ſpäter als der zweite, weil ſein Erbe noch für einige Zeit zu allgemeinem Gebrauche beſtimmt war, aber dann unmittelbar an Joſef angrenzend. Auch dieſe beiden Stämme erſcheinen enge mit einander verbunden in den Ge-

Digitized by Google

gen Jakob's und Moſis, in der Lagerordnung und den Geſchenken der Stammfürſten. Was die Form betrifft, in der die Vertheilung unter dieſe Stämme erzählt iſt, ſo iſt ſie dieſelbe wie bei Juda und Joſef; nur bei Simeon tritt das Futur mit ו ein. Dieſer Wechſel iſt daraus zu erklären, daß hier keine Grenzen in Form eines Geſetzes beſtimmt ſind, ſondern nur die dem Stamme Simeon zufallenden Städte aufgezählt werden und dieſe durch Joſua's Züge erobert erſcheinen, alſo von Simeon ohne Weiteres konnten in Beſitz genommen werden, wieder ein Beweis, daß durch Joſua's größere Feldzüge vieles Land ganz erobert wurde.

Nun blieben noch die Söhne Jakob's von ſeinen Kebsweibern, Dan, Aſſer, Naſthali. Dieſe ſind ſchon in der Lagerordnung mit einander verbunden und auch in beiden Segen neben einander geſtellt. Dieſe wurden an die äußerſte Grenze des Landes verwieſen, in denen die Herrſchaft der Iſraeliten am wenigſten geſichert und die den Anfällen auswärtiger Feinde am meiſten preis gegeben waren, wie denn auch im kleinen Aſſer (Richt. 1, 31. 32.) am meiſten Städte aufgezählt werden, die unerobert blieben und, wie es ſcheint, nicht einmal tributär wurden, und Dan nur einen Theil ſeines Erbes in Beſitz nehmen konnte und ſich genöthigt ſah, anderwärts noch Stammgebiet zu erobern. Dieſe Notiz (Joſ. 19, 47.) ſchließt doch ein, daß ein anderer Theil des dem Stamme Dan zugewieſenen Landes ſchon erobert war und die Daniten dieſen beſaßen; und da der Eroberungskrieg Dan's ſehr wahrſcheinlich in die erſte Zeit der Richter fällt (Bertheau, S. 197.), ſo erhellt, daß er ſein Stammgebiet ſchon vorher, zum Theil wenigſtens, beſaß und ſomit die Eroberung deſſelben in Joſua's Zeit fallen muß. Zum Schluſſe erzählt unſer Buch noch, wie Joſua Freiſtätten für unvorſätzliche Mörder beſtimmte und wie er den Leviten und Prieſtern Wohnſtätten anwies. Auch dieß ſpricht für die Eroberung des größten Theiles des Landes, denn in partibus infidelium hätte Joſua ſchwerlich ſchon

dieſe Städte namentlich aufgeführt, und wer würde ſie dann für die Prieſter und Leviten erobert haben?

Nehmen wir nun Alles zuſammen, ſo ergibt ſich folgendes Reſultat: Joſua eroberte zu ſeinen Lebzeiten ſchon den größten Theil von Paläſtina, namentlich den gebirgigen Theil deſſelben, und in der Ebene wenigſtens ſo viel, daß die Kananiten von Angriffen auf Iſrael abſtanden, die Vertheilung des Landes vor ſich gehen konnte und Iſrael Ruhe hatte vor ſeinen Feinden. Aber bald nach dem Tode des gefürchteten Heerführers erhoben ſich namentlich die Kananiten der Ebene wieder und drängten, zum Theil durch ihre Wagen (Richt. 1, 19.), die Iſraeliten auf das Gebirge zurück, auf welchem ſie ſich ſogar wieder einzelner Städte bemächtigten, wodurch dann eben die Richt. 1. erzählten Einzelkämpfe der verſchiedenen Stämme veranlaßt wurden. Ich glaube nicht, daß man bei gehöriger Benutzung des Buchs Joſua und des erſten Kapitels des Buches der Richter zu einem andern Reſultate gelangen wird, wenn nicht einſeitig einzelne Stellen zu ſehr premirt werden, und verſuche nun, die Stellen, die noch Schwierigkeiten darbieten können, zu erläutern. Aus Richter 20. 21. erhellt, daß auch in der erſten Zeit nach Joſua's Tode die Stämme enge mit einander verbunden waren und eine Verſammlung ihrer Vorſteher leicht bewerkſtelligt werden konnte, und dieſe Thatſache beſtätigt auch die hiſtoriſche Wahrheit der nach dem Buche Joſua von Joſua ſelbſt veranſtalteten Verſammlungen der Oberhäupter Iſraels, ſo wie wir nun auch begreifen, daß die Führer der Gemeinde (Joſ. 22, 11.) ſich ſo ſchnell zuſammen finden können. Dieſe unbeſtreitbare geſchichtliche Thatſache erkläre ich mir durch die Annahme, daß der Joſ. 14, 1. erwähnte Verein von Stammoberhäuptern, welche dem Joſua zur Seite ſtanden und in Verbindung mit ihm und dem Hohenprieſter die Angelegenheiten der Nation leiteten, auch nach der Vertheilung und Eroberung des Landes und nach Joſua's Tode noch eine Zeitlang beiſam=

men blieb und die Anordnung der Kämpfe übernahm, welche zur gänzlichen Unterwerfung des Landes dienen ſollten und endlich auch die Kananiten tributär machten, welches Verhältniß bis auf Salomo blieb, der die den einzelnen Stämmen tributären Kananiten ſich ſelbſt unterwarf. Nun hielt man ſich nach Joſua's Tode, als er ſelbſt keinen Ausſchlag mehr geben konnte, an die Ausſprüche des Urim und Thummim. Als ein ſolcher im Geſammtintereſſe der Nation unternommener Kriegszug erſcheint mir nun der Kampf Juda's mit Adonibeſek, der wohl von Sichem aus, woſelbſt die Gemeinde geeinigt war, unternommen wurde. Es dürfte dieß der letzte im Intereſſe der geſammten Nation geführte Kampf ſeyn, denn von nun an ſcheint das Buch der Richter (1.) mehr nur die Kämpfe der einzelnen Stämme zu erzählen, die ſich in ihrem Gebiete mit mehr oder weniger Glück ganz feſtzuſetzen ſuchten, und wobei die einzelnen Stämme ſich nicht mehr gegenſeitig unterſtützten. Früher aber geſchah dieß, wie Joſ. 1, 1 ff. und 22. zeigt, und wir dürfen wohl annehmen, daß Joſua bei ſeinen nördlichen Feldzügen auch die rüſtige Mannſchaft der ſüdlichen, ſchon angeſeſſenen Stämme mit ſich genommen, ja daß das Heer erſt nach ſeinem Tode allmählich ſich auflöſte und die zuſammen nach Hauſe ziehenden Judäer und Simeoniten noch vor ihrem Abzuge zum letzten Geſammtkampfe verwandt wurden.

Auch die Notizen über die Einnahme Jeruſalems laſſen ſich wohl mit einander vereinigen. Nimmt man an, daß Richt. 19—21. ſich in der erſten Zeit nach Joſua's Tode ereignete, wozu die Geeintheit der Gemeinde berechtigt, und daß damals noch Juda als den Vorrang habend erſcheint, wie Richt. 1, 1 ff., welchen es bald verlor, ſo iſt erklärt, wie damals noch kein Iſraelite in Jebus wohnte; ſpäter ereignete ſich Richt. 1, 8., als die Gemeinde ſich ſchon aufzulöſen begann und Juda und Simeon nach Hauſe kehrten, und von dieſer Zeit an wohnten einzelne Judäer unter den

ſich wieder zu Jeruſalem anſiedelnden Jebuſiten (Joſ. 15, 63.). Zu dieſen kamen ſpäter auch Benjaminiten, als ſie ſich von dem Richt. 19—21. erzählten Schlage wieder erholt hatten, und dieſer Schlag war wohl auch Urſache, daß ſie ſich Jeruſalems nicht bemächtigen konnten, um ſo weniger, weil ſich nun die Stämme nicht mehr gegenſeitig unterſtützten, ja ſogar, wie aus Richt. 1, 22. 35. erhellt, ſich Eingriffe in ihre gegenſeitigen Erbe erlaubten.

2.

Die apokalyptiſchen Lehren des Abts Joachim von Floris.

Von

D. C. U. Hahn,

Diaconus in Bönnigheim, Kgr. Württemberg.

Obgleich der Abt von Floris, Joachim (1145—1201), keine eigene Schule bildete und keinen größeren Kreis von Anhängern um ſich verſammelte [a]), ſo iſt doch ſeine

a) Die auf dem Concil von Arles (1260) verurtheilte doctrina Ioachitica bezieht ſich zwar allerdings auf die Lehre Joachim's von dem dreifachen statns, läßt aber nicht auf eine von Joachim ſelbſt ausgehende Secte ſchließen. Vergl. Mansi Coll. Ampl. XXIII, 1001 sq., wo es von den Ioachitici heißt: nitnntur adstruere, spiritns sancti tempora cnm lege maiori fore deinceps revelanda.... Huic igitur summae veritati alia quaedam snbnectunt et contexunt ternaria, dicentes tres status vel ordines hominis sibi invicem successione qnadam temporum clarificandos. Primus est ordo coningatorum, qui tempore Patris claruit in veteri testamento. Secundns est statns clericorum, qni tempore gratiae claruit per filium, in hoc statu mundi medio. Tertius autem status est ordo monachorum clarificandus tempore maioris gratiae in spiritu sancto etc.

Lehre von hoher Bedeutung für die Geſchichte der Theologie und Kirche des Mittelalters in dreifacher Beziehung. Fürs Erſte ſehen wir in ihm einen von denjenigen Männern, welche, unbefriedigt von dem Zuſtande der Kirche und doch derſelben ergeben, durch ein tieferes Eindringen in die Schrift und eine innerliche Auffaſſung derſelben ſich einen Erſatz ſuchten für das, was ſie vermißten, einen Mann, der, wie die Scholaſtiker durch ihre Dialektik, gleichſam in myſtiſch-contemplativem Schwelgen ſich unbewußt täuſcht über die Mängel und Unvollkommenheiten der herrſchenden Kirche und Kirchengewalt, in die er ſo tiefe Blicke gethan hat, als irgend einer der entſchiedenſten Häretiker ſeiner Zeit. Fürs Andere iſt er denen als einer der erſten beizuzählen, welche den Blick hinaus erheben auf eine beſſere und herrlichere Zeit, in welcher die Herrſchaft des Geiſtes einen vollkommeneren Zuſtand herbeiführen werde. Dieſem Zuſtand ſind nach ihm die bisherigen Ereigniſſe in der Geſchichte der Welt und Kirche gleichſam als Entwickelungs- und Vorbereitungsperioden a minori ad maius vorausgegangen; die Zeit des Vaters im alten Teſtamente, die Zeit des Sohnes im neuen Teſtamente — beide verlieren ſich gegenüber der Zeit des heiligen Geiſtes, in welcher das Unreine und Unvollkommene dem Reinen und Vollkommenen, die Zeit der Arbeit und des Kampfes dem sabbatismus, die litterale, blos äußerliche Auffaſſung der Schrift einer geiſtigen, adäquaten den Platz räumen muß. Es iſt gewiſſermaßen bei ihm ein vergeiſtigter Montanismus in edlerem Sinne des Wortes. Freilich ſucht er das Heil nur in ſolchen Verhältniſſen und in ſolchen Formen, wie ſie ſeinem Geſichtskreis, ſeinen Erfahrungen nahe lagen, und wie damals viele edlere Gemüther, die nach Beſſerem ſich ſehnten, in dem Inſtitut der Mönche die Realiſirung ihrer Wünſche hofften, ſo ſind auch ihm die Mönchsorden, aber nicht die von ihm gekannten, ſondern ſolche, welche erſt auftreten werden, die Werkzeuge, durch welche und in welchen der heilige Geiſt die

Digitized by Google

neue Zeit, die er als nahe bevorſtehend hofft und wünſcht, herbeiführen wird. Fürs *Dritte* iſt die Lehre Joachim's gleichſam das befruchtende Samenkorn, das von einer großen Anzahl von Secten in ſich aufgenommen und verarbeitet wird, und nicht unſchwer laſſen ſich die Grundideen ſeiner Anſchauung in den Anſichten der Fratricellen des Franciskanerordens in ihren verſchiedenſten Verzweigungen (*Johannes Petrus Olivi*), in den Lehren der *Apoſtoliker*, insbeſondere des *Frà Dolcino*, in den Zuthaten, welche *die Anhänger Amalrich's von Bena* der Lehre ihres Meiſters beifügten, und in manchen anderen ſectireriſchen Bewegungen jener Zeit wieder erkennen.

Um ſo auffallender muß es uns erſcheinen, daß wir ſo *wenig ausführlichere Bearbeitungen* der Lehre Joachim's beſitzen, und es läßt ſich der Grund hiervon kaum in etwas Anderem finden, als in der *Seltenheit* ſeiner Schriften. Zwar iſt die Arbeit *Engelhard's*, die er in ſeinen kirchengeſchichtlichen Abhandlungen über Joachim geliefert hat, ſo trefflich, als ſie nur immer von einem ſolchen gründlichen und kenntnißreichen Kirchenhiſtoriker erwartet werden konnte, deſſen ungeachtet dürfte es nicht anmaßend erſcheinen, auf den Grund ſeiner Unterſuchungen und mit Benutzung der Schriften Joachim's, wie es in dieſer Abhandlung von mir geſchieht, eine *Darſtellung der eigenthümlichen Anſichten* Joachim's zu geben, wobei ich übrigens Geſammtangaben über das Leben Joachim's und über ſeine Häreſie in der Lehre von der Trinität von vorn herein ausſchließe und einem anderen Orte vorbehalte a).

Der Zuſtand der Kirche iſt nach der Lehre Joachim's ein *verderbter* und dieſes Verderben zeigt ſich in

a) Eine ausführliche Darſtellung der Lehre und des Lebens des Abts Joachim gedenke ich in dem dritten Theile meiner Geſchichte der Ketzer des Mittelalters zu geben und derſelben als eine gewiß nicht unwillkommene Beigabe ausführliche Mittheilungen aus den Schriften Joachim's anzuhängen.

Digitized by Google

dem Verfall des Klerus in allen ſeinen Verzweigungen, in Haupt und Gliedern. Ubi enim lis, ubi fraus, nisi inter filios Iuda, nisi inter clericos domini? Ubi zelus, ubi ambitio, nisi inter clericos domini? (Conc. IV. c. 25.) Beſonders ſtark ſprechen ſich in dieſer Hinſicht die *unechten Schriften Joachim's* [a]) aus [b]). Nach ihnen iſt die römiſche Kirche das neue Babylon, die große Hure, welche ihrem baldigen Untergang entgegengeht. Ecclesiae, heißt es in der Expos. in Hier. p. 15., et monasteria deficient, ut nec clericus nec religiosus permaneat. Ihr Schickſal wird daſſelbe ſeyn, wie das der Synagoge zu den Zeiten der Erſcheinung Chriſti auf Erden. Doch iſt Beides, der Abfall der Kirche, ſo wie ihr Untergang, nur von der großen Maſſe zu verſtehen; denn in ihr wohnt, wie einſt Loth unter den Einwohnern Sodoms, ein Häuflein von Gerechten, welches erhalten und aus welchem als den reliquiis der lateiniſchen Kirche die erneuerte Kirche hervorgehen wird [c]).

---

a) Ich verweiſe in dieſer Hinſicht auf meine ausführliche Darſtellung im dritten Bande meiner Ketzergeſchichte, in welcher ich den Beweis dafür beizubringen ſuchen werde, daß nur die Concordia, das Psalterium decem chordarum und die Expositio in Apocalypsin echte Schriften Joachim's ſind und die übrigen, wie z. B. die Commentare in den Jeſaias und Jeremias, ihm fälſchlich zugeſchrieben werden.

b) Exp. in Ies. p. 4: ... mulier auro inaurata indifferenter cum terrae principibus effeminatis moribus fornicatur. Romana, ni fallor, ecclesia ista est. Expos. in Hier. p. 10. Siquidem non est via, non est locus, non civitas, non oppidum, ut ecclesia sua beneficia, sua tributa non exigat. In cunctis vult habere praebendas, redditus indeficientes. P. 15: Praelati atque ecclesiae filii, clerici atque canonici relinquunt deum quaerentes mundum, mactant idolis adulterantes verbum ... Vel certe domus est meretricis Romana ecclesia, ubi omnis simoniacus polluit et polluitur, quaerit et invenitur.

c) In den echten Schriften Joachim's geht den Ausſprüchen über das Verderben der römiſchen Kirche die Anerkennung der hohen Vorzüge, die ſie an ſich, ihrer Beſtimmung und ihrem urſprüng-

Digitized by Google

Wenn wir nach dieſen Bemerkungen zu der weiteren Darſtellung der Lehre Joachim's übergehen, ſo iſt gleichſam der Rahmen, mit welchem ſich dieſelbe umſchließen läßt, ſeine in ſo manche ſpäteren häretiſchen Syſteme übergegangene Lehre von dem dreifachen status oder von den drei Weltären a). Der erſte status hat ſeinen Anfang in Adam und ſeine Befruchtung in Abraham und geht bis auf Zacharias, den Vater Johannis des Täufers; der zweite status, der mit Ozias oder dem Propheten Eliſa beginnt und deſſen fructificatio von Zacharias ausgeht, er-

lichen Zuſtande nach hat, ſtets zur Seite. Namentlich wird von ihm ihr Feſthalten am Glauben hervorgehoben, und gerade in dieſer Hinſicht werden Vergleichungen zwiſchen ihr und der griechiſchen Kirche öfters angeſtellt, die eben nicht zum Vortheile der letzteren ausfallen. Beinahe als einziger Vorzug der griechiſchen Kirche wird nur das hervorgehoben, daß in ihr der höchſte Stand, derjenige der Mönche und Eremiten, ſeinen Anfang genommen habe. Inventae sunt in populo Israel aliquantae reliquiae, e quibus fuere illa septem millia virorum, qui non curvaverunt genua sua ante Baal, et in Graecis similiter. Erant quoque inter eos Helias et Helisaeus et filii prophetarum, qui erant in Hierico, pro quibus eremitae, viri sanctissimi, et praecipue monachi sanctitatis in Graecorum partibus dati sunt, quorum alta vitae insignia admirari potius possumus, quam praesumere (Conc. III. 2. p. 39. b.).

a) Conc. II. Tr. I. cap. 8. p. 9. b: Igitur primus status attribuendus est patri, secundus filio, tertius spiritui sancto, pro eo enim, quod in tertio statu ostensurus erat spiritus sanctus gloriam suam, sicut suam filius in secundo et pater in primo. Tract. II. cap. 5. p. 20. b: Pater siquidem imposuit laborem legis, quia timor est. Filius imposuit laborem disciplinae, quia sapientia est. Spiritus sanctus exhibet libertatem, quia amor est. IV. cap. 84. p. 112: ... Primus, in quo fuimus sub lege, secundus in quo fuimus sub gratia, tertius sub ampliori gratia. Primus status fuit in scientia, secundus in potestate sapientiae, tertius in plenitudine intellectus. Primus in servitute servili, secundus in servitute filiali, tertius in libertate. Primus in flagellis, secundus in actione, tertius in contemplatione.

Digitized by Google

ſtreckt ſich bis zur 42. Generation a); der dritte beginnt in den Tagen des heiligen Benedict und geht bis zum Ende der Welt b). Dem erſten status gehört der ordo coniugatorum oder laicorum ad procreandos filios, dem zweiten der ordo clericorum oder praedicatorum, um das Volk den Weg des Herrn zu lehren, dem dritten der ordo monachorum, um die Welt und das, was in der Welt iſt, zu verachten c). Der erſte trägt das Bild des Vaters und iſt berufen ad laborem legalium praeceptorum, der zweite trägt das Bild des Sohnes und iſt berufen

---

a) Conc. II. Tr. I. cap. 3. p. 8: Aliud namque tempus fuit, in quo vivebant homines secundum carnem, hoc est usque ad Christum, cuius initiatio facta est in Adam. Aliud, in quo vivitur inter utrumque, hoc est inter carnem et spiritum, usque ad praesens tempus, cuius initiatio facta est a Helisaeo propheta sive ab Ozia, rege Iuda. Aliud, in quo vivitur secundum spiritum, usque ad finem mundi, cuius initiatio a diebus beati Benedicti. Fructificatio itaque vel proprietates primi temporis sive, ut dicimus melius, primi status ab Habraam usque ad Zachariam, patrem Ioannis Baptistae, initiatio ab Adam; fructificatio secundi status a Zacharia usque ad generationem quadragesimam secundam, initiatio ab Ozia sive a diebus Asa, sub quo vocatus est Helisaeus ab Helia propheta; fructificatio tertii status ab ea generatione, quae fuit vigesima secunda, a sancto Benedicto usque ad consummationem seculi, initiatio a S. Benedicto.

b) Durch die Berechnung dieſer Generationen kam Joachim ganz einfach auf ſeine Zeitbeſtimmungen. So ſpielen bei ihm die Jahre 1200 und 1260, namentlich das letztere, eine wichtige Rolle. Auf dieſe Jahre kam er durch Aufſtellung der 40 oder 42 generationes des zweiten status, alſo 40×30, $42 \times 30 = 1200$, 1260.

c) Conc. Tract. I. cap. 5. p. 8. b: Et eorum quidem ordinum unus coniugatorum est, secundus clericorum, tertius monachorum. Coniugatorum ordo initiatus ab Adam fructificare coepit ab Habraam; clericorum ordo initiatus est ab Ozia..., fructificavit autem a Christo, qui verus est rex et sacerdos; monachorum ordo ... incepit a b. Benedicto, viro utique claro miraculis, opere et sanctitate, cuius fructificatio in temporibus finis.

Digitized by Google

ad laborem passionis, der dritte trägt das **Bild des heiligen Geiſtes** und iſt berufen ad libertatem contemplationis. In dem erſten status, unter dem Vater, herrſcht der **Buchſtabe des alten Teſtaments**, der **primus intellectus**, vor, in dem zweiten, unter dem Sohne, der **Buchſtabe des neuen Teſtaments**, der **secundus intellectus**, in dem dritten, unter dem heiligen Geiſte, das, **was aus beiden hervorgeht**, die **spiritualis intelligentia**, der **intellectus tertius** a). In dem erſten status iſt nur die Erkenntniß des Vaters vorhanden, im zweiten die des Vaters und Sohnes, im dritten die des dreieinigen Gottes, Vaters, Sohnes und heiligen Geiſtes; es iſt demnach jeder neue Zuſtand vollkommener, als der vorhergehende; der letzte oder dritte iſt der vollkommenſte. Dem erſten status und ordo gehört der numerus denarius, dem zweiten der numerus vicenarius, dem dritten der numerus trigenarius. So heißt es im zweiten Buche des psalterium decem chordarum: Ut autem veniamus ad summam, pertinet ad laicum quasi denarius numerus in notitia deitatis in eo, quod quasi litterae veteris testamenti adhaeret imitando patriarchas in procreatione filiorum, quae videlicet littera habet, si sane sapimus, imaginem patris, qui est ingenita sa-

a) Concord. II. cap. 7. a. p. 9: Spiritualis intelligentia ex utraque (littera veteris et novi testamenti) procedit. Cap. 9. p. 10: . . . spiritualis intellectus unus est ex utroque procedens, et ipse specialius pertinet ad spiritum sanctum. V. cap. 72. p. 100. b: . . . inter duo testamenta inveniendam esse veritatem. Cap. 73. p. 101: Ut enim completis ibi 42 generationibus natus est Christus, ita completis hic eiusdem numeri generationibus apparebit veritas manifesta procedens de ventre litterae et de domo novi testamenti, **in qua latuit** secundum aliquot usque in praesentem diem. Cap. 74. p. 103. cap. 75. p. 103. b. sq. cap. 86. p. 114. cap. 106. p. 125 et saep.

pientia. Pertinet ad clericos quasi vicenarius in eo, quod scientes et venerantes litteram testamenti veteris multo amplius litterae novi testamenti adhaerent imitando apostolos, qui erant simul cum mulieribus sanctis convenientibus iugiter in ecclesia, quae videlicet littera a littera veteris testamenti propagata est, habens et ipsa imaginem unigeniti dei, qui est genita sapientia et, ut ait Augustinus, sapientia de sapientia. Pertinet ad monachos quasi trigenarius numerus in eo, quod scientes et venerantes litteram veteris testamenti et novi in patriarchis et apostolis, quos electos esse sciunt, intellectui spirituali, qui ex utraque littera procedit, adhaerent imitando et ipsi perfectos patres, qui in solitudinibus deguerunt, Heliam videlicet et Helisaeum, Ioannem Baptistam, Paulum, Antonium, Benedictum et alios multos, quorum nomina scripta sunt in libro vitae. So geht demnach aus dem Buchſtaben des alten und neuen Teſtamentes die intelligentia spiritualis, aus der sterilitate litterae die ubertas spiritus mystici hervor. Dieſen drei status entſprechen ſieben Zeiten, von welchen eben ſo viele dem alten Teſtamente und dem neuen Teſtamente zugehören und welche ihr Vor- und Abbild in den ſieben Schöpfungstagen und den ſieben Siegeln der Offenbarung finden. Der erſten altteſtamentlichen Zeit von Abraham bis auf Joſua entſpricht die Zeit von Zacharias bis auf den Tod des Apoſtels Johannes; der zweiten Zeit bis auf David die Zeit bis Conſtantin; der dritten bis Elias die Zeit bis Juſtinian; der vierten bis Ezechias die Zeit bis auf Karl den Großen; der fünften bis zur babyloniſchen Gefangenſchaft die Zeit bis zum gegenwärtigen Augenblick; die ſechſte bis auf den Tod des Malachias hat in ihrem Abbild kaum angefangen und wird in wenigen Tagen oder Jahren vollendet werden; der ſiebenten Zeit bis auf Zacharias entſpricht die letzte Friedens- und Ruhezeit,

welche mit dem dritten status zuſammenfällt a). Wie die ſechſte Zeit des alten Teſtamentes zwei große Kämpfe, den im Buche Judith und den im Buche Eſther erzählten, umſchließt, ſo entſprechen ihnen in der ſechſten Zeit des neuen Teſtamentes die Kämpfe, welche die Kirche oder vielmehr die Gläubigen in ihr werden zu erfahren haben und zwiſchen welchen eine kurze Friedenszeit eintreten wird b). Von dieſer Zeit des Kampfs ſagt Joachim wiederholt: prope est, in ianuis est, doch ſagt er eben ſo beſtimmt: diem autem et horam dominus ipse novit (Conc. IV. cap. 6. p. 41. b.). Wahrſcheinlich werde es bis zum letzten ſchweren Kampfe (erit autem tunc tribulatio, qualis non fuit ab initio), noch bis zum Jahr 1200 anſtehen. Ueberhaupt ſetzt er in dieſe und die nächſtfolgende Zeit, etwa bis zum Jahr 1260 c), die Erfüllung aller außerordentlichen Ereigniſſe der Letztzeit. In dieſem Jahre ſollte das contemplative Leben beſonders hervortreten, ja mit dieſem Jahre, mit welchem die 42 Generationen von Chriſto an ablaufen, das ſiebente Alter beginnen. Den Schluß des zweiten status ſetzt auch der Commentar in den Jeſaias (S. 33. b.) auf das Jahr 1260. Die ſiebente Zeit des alten Teſtaments umfaßt die Wiedererbauung der Mauern Jeruſalems und die Friedenszeit, deren die Juden genießen durften; ihr entſpricht der sabbatismus, der über die Erde

a) Vergl. hierüber Conc. III. P. I. cap. 2. p. 26. cap. 11 sqq. p. 30 sqq. cap. 22 sqq. p. 38 sqq. V. cap. 9 sqq. p. 65 sqq. cap. 30. p. 73. Expos. in Apoc. p. 6. b., 9. b., 28. b., 86. b., 113. b., 123. 127. b. sqq. Comm. in Hier. p. 35.

b) Conc. V. cap. 18. p. 69. Bestiae et reptilia, quae creavit Deus sexto die, regna sunt paganorum et sectae pseudoprophetarum, quae sexto tempore ecclesiae, quod in ianuis est, atrocius permittentur saevire contra ecclesiam propter peccata.

c) Conc. II. Tr. I. cap. 16. p. 12. b: ... ita ut, sicut Matthaeus comprehendit tempus primi status sub spatio generationum 42, ita tempus secundi super eodem generationum numero terminari non sit dubium.

Digitized by Google

nach Beſiegung des Thiers und des falſchen Propheten ſich verbreiten wird.

Von dem großen und ſchweren Strafgericht, das zwiſchen dem zweiten und dritten status oder in der ſechſten Zeit der Kirche um des Abfalls und des Verderbens der Kirche willen durch die feindlich geſinnten weltlichen Fürſten, die ungläubigen Chriſten, beſonders durch die Ketzer (Patarener) und Saracenen ausbrechen wird, ſpricht Joachim oft und in ſehr ſtarken Bildern. Dieſe Feinde bilden gleichſam die Vorläufer des maximus antichristus. Gegen ſie alle wird Gott aus den reliquiis der Kirche eine Hülfe erwecken, durch welche ein beſſerer Zuſtand der Kirche und die glückliche letzte Zeit des Friedens und der Ruhe herbeigeführt werden wird. Hiermit kommen wir auf die vielbeſprochenen beiden Orden geiſtlicher, contemplativer Männer, der beiden Zeugen in der Offenbarung, auf welche Hinweiſung gerade die Tertiarier des Franciskanerordens ihre Anſprüche gründeten. Es iſt aber hierin dadurch große Verwirrung herbeigeführt worden, daß zwiſchen den echten und unechten Schriften Joachim's nicht gehörig unterſchieden worden iſt. In der Concordie a) iſt mehr nur im Allgemeinen von zwei Männern die Rede, welche erwartet werden und welche den Kampf gegen den Antichriſt beginnen werden. Ihnen werden zwölf andere nach der Aehnlichkeit der Patriarchen und Propheten beigegeben werden, die mit ihnen zur Bekehrung der Heiden und Juden beitragen und die in eine auffallende Verbindung mit dem Ciſtercienſerorden gebracht werden. Auf ähnliche Weiſe ſpricht ſich Joachim in der Expositio in Apocalypsin aus. Oportet enim, ſagt er (S. 149.), stare sive duos viros secundum litteram, sive reliquias duo-

a) Vergl. II. Tract. II. cap. 5. p. 21. b. cap. 6. p. 22. cap. 10. p. 24. b. IV. cap. 36. p. 57. b. 58. a. b. cap. 39. p. 59. b. cap. 40. p. 60. V. cap. 13. p. 67. cap. 18. p. 69. b. 70. 117. und oft.

rum ordinum in conspectu eius, quomodo ſteterunt Moyſes et Aaron coram Pharaone et Petrus et Paulus coram Nerone. Oportet enim praedicare illos propter electos et annunciare hominibus verba vitae, ut luceat lux eorum coram hominibus et oleo doctrinae ſpiritualis corda electorum hominum inungendo impinguent a). Dagegen iſt in den unechten Schriften, beſonders in dem Commentar zum Jeremias, ausdrücklich von zwei Orden und zwar von **zwei neuen Orden** (praedicatores evangelii aeterni, evangeliſtae novi, futuri praecones evangelii) die Rede, durch welche das Evangelium gepredigt und die ſpiritualis intelligentia deſſelben geoffenbart werden werde; ſie werden in Armuth und Keuſchheit, vollkommen leben und den Abfall der Kirche und ihrer Vorſteher bekämpfen b).

Durch dieſe viri ſpirituales et contemplativi werden die **electi aus der griechiſchen Kirche** zur **Einheit mit der Kirche zurückgeführt** und die **Bekehrung der Heiden und Juden zu Stande gebracht** werden. Durch ſie wird erſt die **vollkommene Erkenntniß** und das volle Verſtändniß **der heiligen Schrift** herbeigeführt, der ſchon oben genannte intellectus tertius oder ſpiritualis.

Der Contemplation der viri ſpirituales tritt die Dialektik der Philoſophen und Scholaſtiker entgegen; jene ſind vorgebildet durch Loth und die Seinigen, dieſe durch die Einwohner von Sodom, welche die Thüren erbrechen, d. h. die nicht durch Glauben und den h. Geiſt, ſondern durch

---

a) Vergl. auch S. 147. 148. 149. b. 150.

b) Welche ſpecielle Beziehungen auf die beiden Orden der Dominikaner und Franciskaner und auf das ſpätere Verhältniß beider zu einander aufgeführt ſind, erſieht man insbeſondere aus Comm. in Hier. p. 25. b. Vergl. auch **Papebroche** in Act. Sanct. VII. ſq. 140—143. **Engelhardt** a. a. O. S. 50. 51. 55. 75—78. 80.

ihre eigene Vernunft zur geiſtlichen Erkenntniß kommen wollen a). So bereitet ſich die letzte herrliche Zeit, septimum tempus oder der tertius status, vor; das Zeitalter der Liebe, die Zeit des populus spiritualis, des Friedens, der Unſchuld, der vollkommenen Freude, die Zeit des großen Sabbats, des sabbatum integrum et perfectum, der sabbatismus, der für das Volk Gottes noch vorhanden iſt, tempus paschale, quod reputabitur in sabbatum, das Zeitalter des heiligen Geiſtes, in quo, heißt es Conc. V. cap. 95. p. 133., abundantius effundetur super electos dei spiritus de excelso, et erit pax et veritas in universa terra. Alsdann wird ein vom Herrn geſandter gerechter Hirte auftreten, von dem die ecclesia contemplativa als Eine Heerde geweidet werden wird. Dieſer letzten herrlichen Zeit wird der letzte ſchwere Kampf mit dem antichristus, dem caput et princeps omnium reproborum, dem rex aquilonis, der gegen den rex austri ſtreiten wird, vorausgehen.

Aus dem Bisherigen erhellt, daß Joachim den dritten status in die Aufſchließung des geiſtlichen Sinnes der Schrift gegenüber dem buchſtäblichen ſetzte. Er ſelbſt hat auch in ſeinen Schriften einen Anfang hierzu gemacht. Was in der Zeit des alten Teſtamentes ſich ereignet hat, das ereignet ſich wieder in der Zeit des neuen Teſtamentes, und das iſt die concordia veteris et novi testamenti, die in der Lehre Joachim's eine ſo wichtige Rolle ſpielt b). Sie iſt nach

a) Conc. V. cap. 40. p. 78: Effringere enim ianuas et non aperire est non mereri intrare per fidem et intelligentiam spiritualem, quae latet in cordibus electorum, sed quasi humana ratione et disputatione verborum examinare verba dei, quae viri spirituales loquuntur.

b) So entſpricht z. B. in der erſten Zeit der Kampf der Aegypter und der Kinder Iſrael dem Kampf der erſten Chriſten mit den ungläubigen Juden; in der zweiten Zeit der Kampf der Kinder

Digitized by Google

ihm (Conc. II. Tract. I. cap. 2. p. 7.) similitudo aequae proportionis novi ac veteris testamenti. Noch einmal wird ſie in der Zeit des spiritualis intellectus erfüllt werden. Die zwölf Arten des intellectus ſind der historicus, moralis, tropologicus, contemplativus, anagogicus und mysticus, welcher letztere wieder aus ſieben species beſteht. Dieſe alle zuſammen bilden die duodecim intelligentiae spirituales a). Die beiden erſten, die intelligentia historica und moralis, ſind die inferiores, humiliores, die zehn übrigen die höheren. Die intelligentia tropologica iſt die, in qua de diversis modis sermonum dei specialiter agitur. Hier bezeichnet z. B. Abraham einen ſolchen Lehrer der Kirche, deſſen rechtmäßige Frau die spiritualis intelligentia, deſſen Kebsweib aber der

Iſraels mit den kananitiſchen Völkerſchaften dem Kampf der Chriſten mit den Heiden; in der dritten Zeit die Trennung der beiden Reiche Juda und Iſrael und die Kämpfe beider unter einander, die Angriffe der Syrer auf das Reich Iſrael und der Philiſter auf das Reich Juda der Trennung der morgenländiſchen von der abendländiſchen Kirche und den Kämpfen beider unter einander, den Angriffen der Perſer auf die griechiſche und der Vandalen und Longobarden auf die römiſche Kirche; in der vierten Zeit die Kämpfe mit den Aſſyrern, unter welchen das Reich Iſrael ein Ende nahm, den Beeinträchtigungen, welche die Kirche nicht nur im Morgenlande, ſondern ſelbſt im Abendlande von den Sarazenen erfuhr; in der fünften Zeit die dem Reiche Juda zuerſt günſtigen, nachher aber feindlichen babyloniſchen Könige den fränkiſchen Königen, welche gegen die römiſche Kirche und die Päpſte zuerſt günſtig waren, jetzt aber ſie drücken und verfolgen; in der ſechſten Zeit die großen im Buche Judith und im Buche Eſther erzählten Kämpfe den letzten Kämpfen der Kirche mit dem Antichriſt; in der ſiebenten Zeit die Wiedererbauung der Mauern Jeruſalems und die Zeit des Friedens der letzten großen Friedenszeit, dem Sabbatismus. Vergl. Conc. I. cap. 9. p. 4. b. sqq. III. P. II. cap. 1 sqq. p. 38. b. sqq. et saep.

a) Psalt. decem chord. p. 262. b. Conc. p. 60. b. 61.

Digitized by Google

Buchſtabe iſt. Die sensus carnales ſind die Söhne der letzteren, die meditationes spirituales die der erſteren. Die intelligentia contemplativa iſt um einen Grad höher, als die tropologiſche, weil ſie mehr als dieſe einen vir spiritualis verlangt, der die Welt und das, was von der Welt iſt, verachtet und ſich an das hält, was vom Geiſte Gottes iſt. Nach ihr bedeutet Abraham einen vir spiritualis, etwa einen vollkommenen Mönch oder Einſiedler, die Magd das thätige, Sarah das contemplative Leben; die Söhne der Magd ſind die leiblichen Uebungen, die der Freien die geiſtlichen Tugenden. Die anagogiſche intelligentia iſt ſo genannt eo, quod supra ipsam nulla alia intelligentia sit. (Nempe anagogen superior intellectus interpretatur. Quid enim potest esse altius deo?) Nach ihr bezeichnet Abraham Gott den Vater, die Magd das irdiſche Jeruſalem, welche mit ihren Kindern verworfen iſt, die Freie das himmliſche Jeruſalem. Dieſe drei intelligentiae beziehen ſich auf Glaube, Liebe, Hoffnung. Die typiſche oder myſtiſche intelligentia beſteht aus ſieben Species. Nach der erſten bedeutet Abraham den jüdiſchen Hohenprieſter, Hagar das Volk Iſrael, Sarah den Stamm Levi, der von der Arbeit der Kinder Israel lebt. Nach der zweiten species bezeichnet Abraham die Biſchöfe, Hagar die Laien, Sarah die Kleriker. Nach der dritten bezeichnet Abraham die Vorſteher der Klöſter, Hagar die ecclesia conversorum, Sarah die ecclesia monachorum. Nach der vierten bezeichnet Abraham die jüdiſchen Prieſter und die griechiſchen Biſchöfe, Hagar die jüdiſche Synagoge, Sarah die griechiſche Kirche. Nach der fünften bezeichnet Abraham die jüdiſchen Prieſter und die lateiniſchen Biſchöfe, Hagar die Synagoge der Juden und Sarah die lateiniſche Kirche. Nach der ſechſten bezeichnet Abraham die Prälaten des zweiten und dritten status, Hagar die Glieder der gegen-

wärtigen, Sarah die der zukünftigen Kirche im dritten status, wenn dem Volke Gottes der Sabbatismus zu Theil werden wird. Nach der ſiebenten intelligentia endlich bedeutet Abraham Gott den Vater mit allen Prälaten, welche von Anfang an geweſen ſind, die Magd die ganze Kirche der Auserwählten vom Anfang an bis zum Ende, die Freie das himmliſche Jeruſalem, das unſere Mutter iſt a).

Es iſt klar, wie Vieles auf dieſe Weiſe in die Schrift gelegt und wie willkürlich dieſelbe ausgelegt werden konnte, was auch bei Joachim oft ſtörend genug vor Augen tritt.

Hiermit möge die Darſtellung der Lehren Joachim's geſchloſſen werden. Eine ausführlichere Begründung gehört nicht hierher. Ueber ſie, ſo wie über die Unterſuchung über das Verhältniß des evangelium aeternum zu den Schriften Joachim's verweiſe ich auf den bald erſcheinenden dritten Band meiner Geſchichte der Ketzer im Mittelalter.

---

a) Vergl. Conc. V. cap. 1. 2. p. 60. 61. Introduct. in Exp. Apoc. cap. 14. p. 16. b. 26. Comm. in Es. p. 100. in Hierem. p. 10.

3.

Noch ein Wort über die Parabel Matth. 13, 45. 46.

Vom

Pfarrer Wächtler in Eſſen.

Nicht um ein exegetiſches Fündlein von noch dazu zweifelhafter Richtigkeit ängſtlich vor der Vergeſſenheit zu retten, oder ſeine Geltung gegen die Angriffe abweichender Erklärer mit blinder Eigenliebe durch wiederholte Polemik zu ſichern, ſoll die Parabel von der köſtlichen Perle in dieſen Blättern noch einmal zur Sprache kommen. Nein, der Verfaſſer ſieht ſich vielmehr, nachdem er einmal ſeinen Erklärungsverſuch öffentlich ausgeſprochen hat, gedrungen, nun auch öffentlich auszuſprechen, was er aus den im dritten Hefte des Jahrganges 1847 dieſer trefflichen Zeitſchrift vom Herrn Pfarrer Steffenſen gegen ſeine Erklärung erhobenen Bedenken gewonnen hat. Dem geehrten Gegner dafür brüderlichen Dank. Aber unumſtößlich bleibt uns der Kanon, daß, wenn derſelbe Schriftſteller in demſelben Abſchnitte ohne weitere Unterbrechung, ich möchte ſagen in einem Athem, fünfmal mit denſelben Worten: ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, anhebt und dieſe Worte das erſte-, zweite-, vierte- und fünftemal regelmäßig die mit dem Himmelreiche verglichene Sache im Dativ haben, daß nun auch bei derſelben zum drittenmale wiederholten Conſtruction derſelbe Gedankengang anzunehmen und die dem Himmelreich entſprechende Perſon oder Sache im Dativ zu ſuchen ſey, wie bei den zwei vorhergehenden und bei den zwei nachfolgenden Parabeln. Denn an unſere neuteſtamentlichen Schriftſteller werden wir hoffentlich dieſelbe Forderung machen dürfen, die wir an Jeden, der verſtändlich zu ſchreiben vorgibt, zu machen pflegen, daß ſie nämlich ihre Worte ſo genommen wiſſen wollen, wie

die grammatiſche Logik es verlangt. Und wenn ſelbſt unſere Parabel einzig und allein, ohne alle Verbindung mit den übrigen, da ſtände, ſo würden wir die Worte: *πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ β. τ. οὐρ. ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ*, weder anders verſtehen dürfen, noch können, als daß der Schriftſteller das Himmelreich in ſeinem Verfahren der Handlungsweiſe eines Perlen ſuchenden Kaufmanns entſprechend darſtellen will. Die Grammatik bleibt erſte und einzig richtige Auslegerin des Wortſinnes. Keinem Sprachkenner würde es einfallen, wenn etwa irgend ein Ausſpruch Plato's anhöbe: *ὁμοία ἐστὶν ἡ σοφία ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας*, zu erklären, die Weisheit ſey unter den Perlen, die ein Kaufmann zu ſuchen ausgehe, zu verſtehen.

Sollte das Himmelreich die Eine köſtliche Perle ſeyn, ſo hätte der Evangeliſt durchaus ſchreiben müſſen: *ὁμοία ἐστὶν ἡ β. τ. οὐρ. πολυτίμῳ μαργαρίτῃ, ὃν ἄνθρωπος ἔμπορος καλοὺς μαργαρίτας ζητῶν εὕρηκε*; das hätte dem Zuſammenhange entſprochen, wäre dieſelbe Conſtruction geblieben und würde unzweideutig die übliche Erklärung gerechtfertigt haben. Nun aber ändert er plötzlich ſeine Worte und ſtellt ſtatt des zu ſuchenden Gutes den ſuchenden Menſchen dem Himmelreiche gegenüber, folglich will er dadurch abſichtlich anzeigen, wie die Vergleichung eine ganz andere ſeyn ſolle. Aber, wird entgegnet, eine ſolche Wortſtellung verrücke gänzlich den Sinn unſeres Gleichniſſes. Und warum? Weil im vorhergehenden Gleichniſſe vom Schatz im Acker das Himmelreich geſchildert werde, als das auf den erſten Blick ſich darſtellende Gut der Güter, während wir aus unſerm Gleichniſſe lernen ſollen, daß wir nicht eher aus der Unruhe des Suchens nach *allerlei Gütern* [a]) her-

---

a) Allerlei Güter können hier ſchon darum nicht gemeint ſeyn, weil nur von gleichartigen Dingen, von Perlen, die Rede iſt; es dürfen nicht verſchiedenartige gedacht werden, ſondern nur Dinge, die dem bei der üblichen Erklärung unter der köſtlichen Perle ver-

Digitized by Google

auskommen können, als wenn wir das Gut der Güter in Chriſto gefunden haben. Verhält es ſich aber ſo, dann ergibt ſich von ſelbſt, warum im erſten Gleichniſſe der gefundene Schatz, im zweiten aber der ſuchende Menſch vorangeſtellt wird. Wir antworten auf dieſen Einwand mit der Frage: Woher wiſſen wir, daß es ſich ſo verhält? Wo ſteht geſchrieben, daß hier die Unruhe des ſuchenden Menſchen nach dem Gut der Güter ausgedrückt werden ſolle? Dergleichen Argumentationen drehen uns im Kreiſe herum und es iſt mit andern Worten nur geſagt: So denke ich es mir, darum überſetze ich es ſo, und überſetze wieder ſo, weil ich es mir ſo gedacht habe.

Ehe vom Gedankengang die Rede ſeyn kann, muß der Wortſinn grammatiſch ermittelt ſeyn. Und demnach ergibt ſich uns der hoffentlich nicht unnatürliche Gedankenfortſchritt dieſer fünf Gleichniſſe. Das erſte vom Senfkorn zeigt die ſichtbar extenſive Entwickelung des Himmelreichs, das andere vom Sauerteige die intenſive, tief innerlich gehende Begründung und Kräftigung; das dritte vom Schatz im Acker wird eingeleitet durch die dazwiſchen fallende Erklärung der Parabel vom Unkraut unter dem Weizen, welche in ihrem Schluſſe die endliche Scheidung und Sonderung der Gläubigen und Ungläubigen ergreifend darſtellt. Um nun den Seinigen zu zeigen, wie ſie dereinſt dem Schickſale des Unkrautes entgehen und Andere davor ſichern können, fährt der Herr im Gleichnißreden fort und nennt die verſchiedenen Wege in V. 44—50., auf welchen wir ins Himmelreich und das Himmelreich zu uns gelangt. Als ein Verborgenes wird es gefunden ungeſucht, und doch, obwohl der Menſch es ungeſucht findet, übt es ſtets eine ihn eifrig ſuchende und von allen Seiten umſtellende Thätigkeit

ſtandenen Begriffe entſprechen; dieß wäre aber dann die **Wahrheit**; alſo ſucht der Menſch Wahrheiten, und nur dieſe, nicht allerlei Güter.

aus. Das Himmelreich hat, ſo ſchließt dieſe Parabelreihe, nicht etwa eine nur paſſive Thätigkeit, ungefähr wie ein Senfkorn oder Sauerteig oder Schatz ſolche ausüben, ſondern als ſelber etwas Lebendiges und Thätiges bietet es Alles auf, um die Objecte ſeiner Thätigkeit, uns Menſchen, vor dem Verderben zu gewinnen und zu erretten. Es wartet nicht in träger Ruhe, bis der Menſch ſich aufmache, es zu ſuchen, ſondern es kommt uns zuvor und ſucht uns zu ergreifen. Demnach ſchließt ſich dieſe Parabelreihe, ſich immer gegenſeitig ergänzend und jedem etwaigen Mißverſtändniß vorbeugend, zu einer enge zuſammenhängenden Prophetie von der Entwickelung des Reiches Gottes im Großen und Ganzen, ſo wie im Einzelnen und Beſondern ab. Kirchen- und Weltgeſchichte, Gemeinde- und Herzensgeſchichte zugleich. Schriftlehre bleibt es, daß nicht der Menſch das den Erlöſer vorherrſchend ſuchende Subject ſey, ſondern das vom Erlöſer vorherrſchend geſuchte Object. Und jedes Gleichniß ſtellt nicht etwa einen ſingulären Fall im Himmelreiche dar, wie wohl das Beſondere dem Ganzen immer entſprechen wird, ſondern vorherrſchend den allgemeinen Gang des Reiches Chriſti, und da bleibt wohl Regel: Ich bin gekommen, zu ſuchen, und ſelig zu machen, was verloren iſt! — nicht aber: Wir gehen aus zu ſuchen den, der da kommen will! Deßhalb heißt es auch vom Schatz im Acker, daß derſelbe verborgen ſey und ungeſucht gefunden werde. Und beachtenswerth bleibt es, daß der Schatz nicht anders, als durch Erwerb des Ackers erworben wird; könnte oder ſollte der Schatz an ſich erworben werden, ſo würde der Acker nicht gekauft zu werden brauchen. Die Berufung auf jüdiſche Kaufrechte möchte hier nichts entſcheiden. Nun aber ſollte auf einmal im Gleichniſſe von der Perle umgekehrt gezeigt werden, wie derſelbe Schatz — denn was dort der Schatz, wäre hier ja die köſtliche Perle, — der dort nur durch den Erwerb des Ackers gewonnen wird, auch für ſich allein erworben werden könne, und noch dazu um denſelben Kauf-

Digitized by Google

preis! Dort gibt der Menſch Alles, was er hat, für den Acker und bekommt mit dem Acker den Schatz als glückliche Zugabe in den Kauf; hier gibt er ebenfalls Alles, was er hat, und erwirbt ganz daſſelbe Gut ohne alle Beigabe. Kann ich letzteres für denſelben Preis haben, wozu mir noch den beſchwerlichen Acker als Ballaſt aufbürden?

Unſer geehrter Gegner findet es allen Regeln der Hermeneutik ſchnurſtracks widerſprechend, daß wir den Hauptbegriff, die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, nach des Heilands eigener Deutung und Definition (vgl. Matth. 13, 37. u. 24.) hauptſächlich auf deſſelben Perſon beſchränkt hätten. Wenn dieß Verfahren, die eigene Definition des Redners über den in ſeiner Rede wiederkehrenden Hauptbegriff durch die ganze fortlaufende Rede feſtzuhalten, — denn daß von Vers 37—52. ein zuſammenhängender Vortrag uns vorliegt, iſt klar ausgeſprochen, — den Regeln der Hermeneutik widerſpricht, ſo wollen wir uns dieſen Verſtoß gern zu wiederholten malen zu Schulden kommen laſſen. Uebrigens möchten wir fragen, ob bei der Erklärung, daß das Himmelreich die köſtliche Perle ſey, nicht auch der Herr in ſeiner ganzen Liebesthätigkeit und in ſeiner göttlichen Perſon verſtanden werden muß.

Bis hierher hätte Herr Pfarrer Steffenſen uns durch ſeine Entgegnung nicht eines Andern zu überzeugen vermocht, vielmehr unſern Erklärungsverſuch nur beſſer zu begründen uns Gelegenheit gegeben, was wir dankend anerkennen. Allein wir haben noch einen andern, größeren Gewinn davon. Derſelbe beſteht darin, daß wir uns auf Grund der erhobenen Bedenken überzeugt haben, wie die Eine köſtliche Perle nicht die einzelnen Menſchenſeelen ſeyn können, die den Herrn im vollen Reichthum ſeiner Gnade anfaſſen und aufnehmen, ſondern wir halten jetzt richtiger dafür, dieſe *ἕνα πολύτιμον μαργαρίτην* bezeichne nicht die einzelnen Perſonen, ſondern die einheitliche Gemeinſchaft der Heiligen, die unſichtbare Kirche, die eigentliche Gemeinde der Erlöſten

Digitized by Google

und Gläubigen, ganz entſprechend dem Einen Schafe, von der Heerde verloren, oder dem Einen Groſchen unter den zehn, die ein Weib hatte. Der Herr ging aus, gute Perlen zu ſuchen; alle die erlöſungsbedürftigen und in den Bereich ſeiner Liebe eingeſchloſſenen Creaturen, mögen ſie nun vor ihm, oder mit ihm, oder nach ihm leben, ſie ſind und bleiben Gegenſtände ſeines Suchens und werthgeachtet in ſeinen Augen, er begehrt ſie zu kaufen. Seine univerſelle Thätigkeit reducirt ſich aber in ihren wirklichen Erfolgen auf eine beſtimmte Auswahl; ſo war es zu Jeſaia's Zeiten, ſo iſt's zu unſern Zeiten. Die Alle umfaſſende göttliche Liebe ſcheitert an der menſchlichen Selbſtſucht der vielen Einzelnen, aber wo ſie ſiegreich durchdringt und dieſe Selbſtſucht überwindet, wo die erlöſungsbedürftige Menſchheit auch als eine erlöſungsfähige ſich zeigt, welche den, der in ſein Eigenthum kommt, aufnimmt, während ſonſt die Seinen ihn nicht aufnehmen, da kauft und erwirbt er ſich ein Volk zum Eigenthum, da gewinnt er ſich die Gemeinde der Heiligen. Und wer anders ſind die Erkauften Chriſti? Wen hat er ſich denn wirklich erworben? Die Welt? Nein, die hat er geliebt, und ſo geliebt, daß er ſie zu erlöſen ſich ſelbſt entäußerte, aber als die Eine köſtliche Perle hat er ſie nicht erfunden, weil ſie ſich als Welt ihm nicht erlöſungsfähig und nach Erlöſung begehrend hingab; ſein theuer erkauftes Gut und Kleinod iſt ſeine einige Gemeinde in der Welt, für die er hinging und Alles verkaufte, d. h. aufgab, um ſie in Knechtsgeſtalt zu erwerben, für die er ſich und ſeine Herrlichkeit hingegeben hat, der er aber auch wiederum Alles, was er hat, iſt und beſitzt, ſeine Seligkeit, ſeine Gerechtigkeit, ſein Leben, ſeine Herrſchaft, ſeinen Geiſt, fort und fort hingibt und ſo recht ihre Köſtlichkeit erhöht, um in echt gewinnender Kaufmannsluſt durch ſie neues Eigenthum, neuen Erwerb zu gewinnen. Jeder neue Gewinn der Einzelnen iſt zuletzt nur ein organiſches Wachsthum der Einen Gemeinde. Und könnte die ganze Welt einſt ſprechen: Du haſt uns

Digitized by Google

erkauft und dein Leben zum Löſegeld gegeben! ſo würde auch die ganze Welt unter der Einen köſtlichen Perle verſtanden und begriffen werden müſſen.

Demnach hoffen wir nun, auch das früher verkannte ἕνα zu ſeinem gebührenden Rechte gebracht, den Kaufpreis des Kaufmanns, nicht, wie es früher ſcheinen konnte, der erworbenen Perle, ſondern für die erkaufte Eine, wie es kaufüblich iſt, zuerkannt, der ganzen Erklärung aber jeden ſchriftwidrigen Beigeſchmack entzogen zu haben, und finden in dieſer Parabel die unermüdlich raſtloſe, ſich immer wieder aufmachende Liebesthätigkeit des Erlöſers in dem raſtloſen, nach koſtbarem Erwerb unausgeſetzt ſtrebenden Kaufmannsſinne trefflich verſinnbildlicht.

Recenſionen.

Digitized by Google

1.

Die Bibel nach der deutſchen Ueberſetzung des D. Martin Luther. Mit Holzſchnitten nach Originalzeichnungen von G. Jäger, J. Schnorr von Carolsfeld, E. Steinle, A. Strähnber, Ch. Veit und Andern. Stuttgart und München. Bibel-Anſtalt der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung 1846.

Man braucht nicht zu denen zu gehören, welche gegen die Bibel und Dinge, die die Bibel angehen, ſich gleichgültig verhalten, um mancherlei Bedenken zu hegen, ob ein Unternehmen wie das bis jetzt zu einem Viertheil in 19 Lieferungen uns vorliegende Bibelwerk zeit- und ſachgemäß ſey. Aus England wurde vor einiger Zeit in öffentlichen Blättern berichtet, die neueſte Bibelüberſetzung, mit fortlaufendem, kurzem Commentar von D. Huſſey, Rector zu Hayes in Kent, finde viel Beifall und werde von theologiſchen und allgemein litterariſchen Zeitſchriften ſehr geprieſen. Sollte, fragt man vielleicht, ein ähnliches Werk bei uns nicht weit mehr an der Zeit, ſollte das, was in England möglich iſt, in Deutſchland nicht eben ſo thunlich ſeyn? Statt der von Zeit zu Zeit erſcheinenden Prachtbibeln, die weder erbaulichen noch wiſſenſchaftlichen Zwecken irgend förderlich ſind, ja mitunter einer unſern Zeitgenoſſen vorzugsweiſe anhaftenden Oſtentation der Frömmigkeit Vorſchub leiſten, gebe man eine würdig ausgeſtattete, mit getreuen archäologiſchen Bildern gezierte Bibel, in einer Ueberſetzung, die das Ergebniß der Forſchungen neueſter

Digitized by Google

Wiſſenſchaft wäre, mit Anmerkungen, die vorzugsweiſe die geſchichtlichen Verhältniſſe ins rechte Licht ſetzten, mit Angabe paſſender Parallelſtellen, mit Inhaltsanzeigen, vermittelſt welcher die einzelnen Theile der Erzählung oder Lehre ſcharf unterſchieden und dem Gedächtniß behältlicher würden. So Vieles iſt ja in Deutſchland während der letzten Jahrzehente von der Wiſſenſchaft geleiſtet worden, um die dunkelſten Seiten insbeſondere des alten Teſtamentes dem Verſtändniß klarer zu machen, um den Stoff wieder zu beleben und dem Bewußtſeyn der Gegenwart als ein mit Recht hoch und theuer gehaltenes Vermächtniß der graueſten Vorzeit nahe zu legen. Auf dieſem Grunde baue man ein Bibelwerk für unſere Zeit auf, die bis jetzt zubereiteten Bauſteine verwende man auf zweckmäßige Weiſe, das von der Wiſſenſchaft Errungene mache man zu einem Gemeingut des deutſchen Volks; dann darf man ſich ſagen, einem würdigen Zwecke gedient und etwas Bleibendes geſchaffen zu haben. Das wäre ein Bindemittel für die einzelnen Schattirungen und Secten der proteſtantiſchen Kirche, etwas Gemeinſames für die in verſchiedene Lager Getheilten, auf deſſen Grund hin Vereinigung angeſtrebt werden könnte; ſelbſt die zwei Hauptconfeſſionen dürften ſich vielleicht in dem Intereſſe für ein ſolches Bibelwerk zuſammenfinden, oder ſelbſt ſich daran als an einer gemeinſamen Arbeit betheiligen. Wenn nun ſtatt deſſen eine Bibel in der herkömmlichen Ueberſetzung geboten wird, deren Text nur hinſichtlich der Orthographie den etwaigen Fortſchritten der Zeit einige Rechnung trägt, im Uebrigen aber dadurch, daß Luther's Arbeit letzter Hand von 1545 zu Grunde gelegt wird, ſogar manches im Laufe der Zeit unverſtändlich Gewordene wieder aufnimmt, und deren Bilder, wenn gleich nach Originalzeichnungen namhafter Künſtler gefertigt und mit Geiſt und Geſchmack ausgeführt, denn doch rein auf dem Grunde mittelalterlicher Vorſtellungen ruhen, heißt das nicht der Zeit einen Hemmſchuh anlegen, verdient das nicht, eher ein Rückſchritt als ein Fort-

ſchritt genannt zu werden? In England, um noch einmal darauf zurückzukommen, weil wir uns dieſem proteſtantiſchen Lande gegenüber ſo gerne einer freieren Entwicklung des religiöſen Lebens rühmen, und das mit Recht, in England wurde die autoriſirte Bibelüberſetzung, die ſogenannte Biſchofsbibel, erſt geraume Zeit nach der Reformation, im Jahre 1611, und zwar durch eine eigene von Jakob I. angeordnete Commiſſion der gelehrteſten Orientaliſten und Helleniſten des damaligen Englands bearbeitet; dieſe Volksbibel iſt alſo weit mehr als die unſrige das Werk gemeinſamer und gereifterer wiſſenſchaftlicher Arbeit: und dennoch legt man dort Hand an, um dem Volk noch Beſſeres, den neueren Fortſchritten der Bibelforſchung Angepaßtes zu bieten, dennoch begrüßt man in dieſem in kirchlichen Dingen ſo ſtationären Lande eine ſolche Bibelüberſetzung mit der lebendigſten Theilnahme. Ja ſelbſt die gewöhnlichen Volksbibeln in England ſuchen, auch abgeſehen von dem in ihrer Ueberſetzung verſtändlicheren Text, durch ihre Inhaltsanzeigen und beigefügten Jahrszahlen das hiſtoriſche Verſtändniß der Bibel zu fördern, wie auch die neueſte Ausgabe der württembergiſchen Bibelgeſellſchaft es ſich zum Zweck geſetzt hat. Von all dieſem iſt in dieſer Bibelausgabe für Deutſchland, das in dieſer Beziehung noch weiter greifende Forderungen ſtellen darf, ja muß, keine Spur. Das Gute, das man hätte erwarten dürfen, iſt unterlaſſen, und das minder Vollkommene geboten. So fördert man nicht den Fortſchritt in religiöſen Dingen, welcher der proteſtantiſchen Kirche unſerer Nation würdig wäre; ſo wird nicht auf Vereinbarung der ſtreitenden Parteien hingewirkt; die katholiſche Kirche kann ohnedieß ſich nicht dabei betheiligen, und ſelbſt unter den Proteſtanten ſehen ſich diejenigen abgeſtoßen, welchen es um Aufklärung in bibliſchen Dingen zu thun iſt; der Ueberſchätzung der Reformatoren, insbeſondere Luther's, iſt in einer Art wiederum gehuldigt, wie ſie gar nicht im Sinne des freiſinnigen Gründers unſerer Kirche lag; denn dieſer wußte den Spruch: der Buch-

ſtabe tödtet, der Geiſt macht lebendig, in ganz anderer, in großartiger Weiſe zu handhaben, und war weit entfernt, ſeinen Buchſtaben von 1545 zum Papſt ſeiner Kirche machen zu wollen.

Man wendet vielleicht ein, dieſe Bedenken und Wünſche gehen von einem ganz falſchen Geſichtspuncte aus, indem nicht unterſchieden werde zwiſchen dem, was ins Gebiet der Wiſſenſchaft gehöre, und demjenigen, was bloß der Erbauung zu dienen habe. Aber man bedenke, daß wir in unſeren Tagen von dem Vorurtheile nachgerade uns loszumachen begonnen haben, als ob klarere Einſicht in die einzelnen Worte der Schrift und eine lebendige Anſchauung ihrer geſchichtlichen Verhältniſſe ein Hinderniß der erbaulichen Betrachtung derſelben wäre. Wir ſuchen nicht mehr das Lebendige bei dem Todten. Wir ſind hoffentlich über den Standpunct hinaus, auf welchem es hieß: credo, quia absurda sunt, und wiſſen als Proteſtanten, daß, je mehr auch in bibliſchen Dingen der Wahrheit die Ehre gegeben wird, deſto nachhaltiger und gewinnbringender die Anregung auch der gemüthlichen Erbauung iſt, die darauf ſich ſtützt und daran ſich aufrichtet. Gar nicht bloß im Intereſſe gelehrten Wiſſens, ſondern im Intereſſe einer geſunden Erbauung, damit nicht bloß die Denkſaulen, ſondern die Denkenden ſich an der Bibel erbauen können und mögen, fordern wir ſolche Bibelwerke, wie wir ſie oben bezeichnet haben. Nichts thut ja unſerer Zeit mehr noth, als dem Wahne zu begegnen, als ſey Glauben und Wiſſen in der Art von einander ſchroff und für ewig geſchieden, daß man nur die Wahl habe zwiſchen dem Einen oder Anderen. Alles, was dieſes ſchädliche Vorurtheil begünſtigt, ſollte ferne gehalten werden von unſerer evangeliſchen Kirche; denn es hemmt ihren Fortſchritt, ſtört ihre geſunde Entwicklung, zehrt ihre beſten Kräfte auf.

Solcherlei Widerſpruchsgedanken waren, geſtehen wir's nur, auch bei dem Schreiber dieſer Zeilen das Erſte, was le[illegible] bei der erſten Kunde von dem vorliegenden Unter-

nehmen aufdrängte, weil er befürchtete, es könnte eben wieder zu einer neuen Prachtbibel der gewöhnlichen bedeutungsloſen Sorte gebracht werden, und nicht weiter. Demnach, wenn wir Angeſichts dieſer Bedenklichkeiten dennoch dieſes Werk als ein löbliches und nützliches willkommen heißen, können wir nicht gemeint ſeyn, jene Wünſche in Betreff eines das Verſtändniß der Bibel fördernden Bibelwerks gering zu achten, noch weniger wollen wir ihnen entgegentreten. Dieſelben ſind vollkommen berechtigt, Befriedigung zu fordern, und es wäre Niemand mehr leid, als uns, wenn ſolche in unſern Tagen verſtummten, oder wenn die Verſuche zu Löſung dieſer noch höheren Aufgabe in den Hintergrund träten. Ja wenn die vorliegenden Illuſtrationen im geringſten dazu beitragen ſollten, jenem Zwecke hindernd in den Weg zu treten und ihn dem deutſchen Volke aus dem Auge zu rücken, ſo würden wir aller Vorzüge ungeachtet, die wir daran zu rühmen haben, dieſelben etwas Verfehltes und Schädliches zu nennen kein Bedenken tragen. Somit muß ſich dieſe Bilderbibel nicht nur als vereinbar mit jener höheren Aufgabe, ſondern durch das, was ſie bereits bietet, und noch mehr durch das, was ſie hoffen läßt, als förderlich für dieſelbe und in ihrem Dienſte ſtehend erweiſen, wenn ſie uns willkommen ſeyn ſoll; es muß ſich zeigen laſſen, daß ſie, ohne jene andern Beſtrebungen im mindeſten zu ſtören, würdige und für die chriſtliche Kirche Deutſchlands heilſame Zwecke fördert und dasjenige in ihrer Art und bis auf einen gewiſſen Grad leiſtet, was vor der Hand in der Sache geleiſtet werden kann. Dieß nun zu erweiſen und näher zu beleuchten, ſoll Aufgabe der nachfolgenden Erörterung ſeyn.

Es ſcheint nicht paſſend, hier nur ſo gelegentlich zur Sprache zu bringen, wie viel und wie viel Gutes oder auch Verfehltes in neuerer Zeit geſchrieben worden iſt, um die h. Schrift dem Verſtändniß des nicht theologiſchen Theils der deutſchen Nation näher zu bringen. Dieſer Gegenſtand wäre vielmehr einer umfaſſenden Darlegung in dieſen Blättern

werth, die ſich zur Aufgabe ſetzte, nicht bloß die größeren Werke, ſondern insbeſondere die hierher gehörigen Einzelnſchriften, vornehmlich die oft werthvollen Abhandlungen und Andeutungen in Zeitblättern, Almanachen und aſcetiſchen Werken verſchiedener Art in lichtvolle Ueberſicht, in klare Ordnung zu bringen und damit eine Vorarbeit zu liefern für ein populäres Bibelwerk in umfaſſendem Sinne. Es mag genügen, darauf hinzuweiſen, daß wohl keine Zeit der chriſtlichen Kirche reicher war an Verſuchen, die Ergebniſſe gelehrter Forſchung auch hinſichtlich der Bibel in Deutſchland zum Gemeingut zu machen, als die unſrige, zumal ſeit dem Anfang dieſes Jahrhunderts. Ueberſetzungen, mehr oder minder ſich an Luther anſchließend, mit und ohne Anmerkungen, liegen in beträchtlicher Menge vor, und, mögen die einzelnen auch in Folge der auseinander gehenden theologiſchen Richtungen unſerer Tage immer je nur einem Theile der deutſchen chriſtlichen Kirche ſich empfehlen, treue fleißige Arbeit, immer mehr ſich läuternder Geſchmack und das Beſtreben, der Wahrheit zu dienen, kann von nicht wenigen Werken dieſer Art gerühmt werden. Wir nennen hier nur die Arbeiten von de Wette, Brand, R. Stier, v. Meyer, und ſodann von der andern Confeſſion van Eß, Allioli, Jäck. Das Gleiche gilt von denjenigen Werken, welche, ſey es bald mehr zum Zweck der Erbauung, bald zu dem der Belehrung, es ſich zur Aufgabe machen, in umfaſſenderer Weiſe auf Erörterungen nicht bloß der Sprache, ſondern auch der Sachen einzugehen, von Lisko, O. v. Gerlach, Hr. und Wilh. Richter, Wohlfarth, Heim und Andern. Beſonders verdienſtlich ſind die Bemühungen, einzelne Schriften der Bibel nach ihren verſchiedenen, dem größeren Publicum zugänglichen Seiten zu beleuchten, von Tholuck, Vaihinger und beſonders Umbreit. Nach allem dieſem kann wohl nicht geleugnet werden, daß für dasjenige Bedürfniß, das für das engliſche Volk jene oben ge-

Digitized by Google

nannte Ueberſetzung von Huſſey befriedigen ſoll, in Deutſchland in mehr als entſprechendem Grade geſorgt iſt.

Daß nun aber durch Pracht- und Bilderbibeln an und für ſich ſchon dem Fortgange ſolcher Beſtrebungen für das Verſtändniß der Schrift Eintrag gethan werde, kann ſicherlich nicht mit Grund behauptet werden. Denn es wäre doch eine ſehr auswendige und materielle Betrachtung von Dingen, die geiſtig gerichtet werden müſſen, wollte man etwa ſagen, derjenige, der ſich eine ſolche Prachtbibel anſchaffe, verliere dadurch Mittel und Luſt, auch noch bei anderen Werken über die Bibel ſich zu betheiligen. Im Gegentheil, das Eine fördert in den meiſten Fällen das Andere, wie ſich unten des Weiteren ergeben wird.

Beachtenswerther iſt dagegen die Frage, ob es nicht zweckmäßiger wäre, zugleich, wenn dem Volke ſeine Bibel in würdiger und erhebender Ausſtattung geboten werde, eben damit noch die andere Aufgabe ſich zu ſtellen, daß auch der Text in verbeſſerter, der bibliſchen Sprachforſchung unſerer Tage angemeſſener Ueberſetzung unter das Publicum komme. Es ließe ſich ſogar ſagen, man ſollte die Gelegenheit nicht vorbei laſſen, die durch künſtleriſche Zugaben gewonnenen Leſer, ſey es mit, ſey es ſogar wider ihren Willen, mit dieſem weiteren Vortheil einer gereinigten Uebertragung zu bedenken, auch etwa noch die nothwendigſten Erläuterungen beizufügen. Aber wenn es auch nicht überhaupt im Leben immer etwas Mißliches wäre, verſchiedene Zwecke zugleich zu verfolgen, weil dann ſo oft keiner vollſtändig erreicht wird, und ſelbſt zugegeben, in dem angenommenen Falle wäre eher zu erwarten, daß der katholiſche Theil des deutſchen Volkes [a]) ſich bei dem Unternehmen betheiligte, was

[a]) Für die Bekenner katholiſcher Confeſſion wird übrigens jetzt ſchon inſofern Sorge getragen, als die Allioli'ſche Bibelüberſetzung, wie verlautet, größtentheils mit denſelben Bildern geſchmückt, welche zur Luther'ſchen Bibel verwendet worden, ebenfalls in der Cotta'ſchen Buchhandlung erſcheinen wird.

aber nach dem neueſten Rundſchreiben des Oberhauptes der römiſch-kathol. Chriſtenheit erſt noch ſehr zu bezweifeln wäre, ſo iſt hierbei ein anderer wichtiger Punct nicht zu überſehen. Die Stellung der mancherlei Parteien innerhalb der proteſtantiſchen Kirche gegenüber der Bibel iſt gerade im gegenwärtigen Augenblick eine ſo verſchiedene, die Anſprüche an ein ſolches Bibelwerk ſind ſo vielfach getheilter Art, ſelbſt im Heerlager derer, die auf dem Grund des Offenbarungsglaubens ſtehen, iſt ſo wenig völlige Einheit der Geiſter, daß es ungemein ſchwer, wo nicht unmöglich wäre, einem größeren Theile, geſchweige Allen Alles nur einigermaßen recht zu machen. Gerade je höher wir die Fortſchritte der Bibelauslegung in unſerem Jahrhundert anſchlagen, je entſchiedener wir behaupten, daß eine unbefangene, geſunde, durchaus die Wahrheit als ihr letztes Ziel ſich ſetzende Exegeſe beſonders des alten Teſtaments erſt in den letzten Jahrzehnten conſequent durchgeführt zu werden beginnt, je mehr wir endlich vor allen Ewald's durchgreifende Leiſtungen in dieſem Stück nach ihrer vollen Bedeutung würdigen und hochſchätzen, deſto weniger können wir uns überzeugen, daß unſere Zeit reif wäre zu einem umfaſſenden und abſchließenden Werke, wie das einer ganz auf der Höhe der Zeit ſtehenden, verbeſſerten Bibelüberſetzung ſeyn müßte. Vieles iſt allerdings mit ſiegender Wahrheit zu Tage gefördert und Licht iſt verbreitet, wo noch vor Kurzem trübes Dunkel herrſchte; aber wie Viele ſind derer, die unbefangen genug ſind, um ſich des Lichtes zu freuen und in gemeinſamer Arbeit und gegenſeitiger Handreichung auf dem neuen und in manchen Stücken einmal ſicher gelegten Grunde weiter zu bauen? Nirgends wohl bricht ſich die klar erkannte und mit ſchlagenden Gründen dargelegte Wahrheit ſchwerer Bahn, als in Dingen, die die Bibel angehen, und die Natur der Sache iſt von der Art, daß wir es erſt nicht ſehr verargen dürfen, wie Manche mit ſehenden Augen nicht ſehen und mit hörenden Ohren nicht hören wollen oder — können. Es ſind die

zarteſten Pflanzen, um deren Pflege es ſich hier handelt, welche der ſchonendſten Berührung und ausdauerndſten und geduldigſten Arbeit bedürfen. Und dieß um ſo mehr, da neben dem, was ſicher und klar erkannt iſt, noch ſo Vieles zurück iſt, zu deſſen vollem Verſtändniß bis jetzt erſt ſchwache Anfänge gemacht ſind oder worüber noch hin und her geſtritten wird, weil natürlich nicht Alles auf einmal gefunden und auch von bewährten Meiſtern noch da und dort geirrt ſeyn kann. Die Zeit einer ſolchen Unruhe in dieſen Dingen, wie ſie dermalen noch herrſcht und vielleicht noch Jahrzehnte herrſchen wird, wozu noch gerade jetzt auch eine neue Rührigkeit auf dem Gebiete der Textkritik kommt, und zwar im alten wie im neuen Teſtament, iſt nicht die Zeit für eine derartige abſchließende Arbeit. Außerdem wäre es mit einer bloßen verbeſſerten Ueberſetzung, ſelbſt wenn ſie jetzt auf ganz befriedigende Art hergeſtellt werden könnte, nicht gethan. Die Aufgabe müßte, wenn einmal Hand ans Werk gelegt würde, eine viel umfaſſendere ſeyn. Sollen wir ſagen, wie wir uns ein Bibelwerk denken, das allen Anforderungen genügte und um welches als um einen Mittelpunct alle Bekenner des Chriſtenthums von deutſcher Zunge in gleicher Weiſe ſich ſchaaren könnten, wie ſeiner Zeit und bis jetzt die Proteſtanten um das Banner, das Luther aufgeſteckt hat, ſo möchten wir uns dahin ausſprechen: ein ſolches hätte einmal die auswendigen Dinge, Alles, was die ſogenannten Alterthümer angeht, in einem alphabetiſchen Regiſter zuſammenzuſtellen und durch Wort und Bild zu erklären, um dem Laien in Kurzem das zu bieten, was Winer's bibliſches Realwörterbuch für den Gelehrten iſt, wobei auch einige Karten nicht fehlen dürften; es müßte eine möglichſt an Luther ſich anſchließende, zugleich aber alle Fortſchritte der neueren Sprachforſchung benutzende Ueberſetzung mit fortlaufendem, kurzen Commentar geben, deſſen Zweck wäre, das Einzelne ſowohl als den Zuſammenhang der Schriften in ſich ſelber und mit anderen in klares

Digitized by Google

Licht zu ſetzen; es hätte endlich das Gediegenſte aus dem Schatze alter und neuer Zeit, ſo weit es dem Zwecke der Erbauung dient, zu erheben und in ſchlagender und körniger Weiſe und mehr nur in andeutenden Winken mitzutheilen. So beſtände ein ſolches Werk aus einem Vorhof, Heiligthum und Allerheiligſten. Kommen wird der Tag, an welchem ein derartiger Bau für die deutſche Chriſtenheit möglich wird, ja wir wagen es zu hoffen und zu ahnen, oder, wenn man will, zu träumen, daß einſt die katholiſche und proteſtantiſche Kirche zu einer ſolchen gemeinſamen Arbeit ſich noch die Hände bietet, wenn einmal die Katholiken Deutſchlands ſich in dasjenige Verhältniß zum römiſchen Biſchof werden geſetzt haben, welches der Schrift und der geſchichtlichen Wahrheit gemäß iſt. Einer ſolchen Union werden dann auch die Proteſtanten das theure Vermächtniß des Gründers ihrer Kirche, ihre Luther'ſche Bibelüberſetzung, in ſo weit zum Opfer bringen, als ſie das, was darin unrichtig aufgefaßt und dunkel fürs Verſtändniß iſt, durch Beſſeres ſich erſetzen laſſen, durch eine neue Ueberſetzung, die, wie das Product, ſo das Kleinod deutſcher Bibelwiſſenſchaft und einer deutſchen Geſammtkirche wäre, eine heilige Reichsfahne aller Chriſten deutſcher Zunge.

So gewiß nun aber die Erfüllung ſolch' kühner Hoffnungen noch in dunkler Zukunft liegt, ſo gewiß iſt es uns, daß eine deutſche Volksbibel in gegenwärtiger Zeit keine andere ſeyn kann, als die in der Luther'ſchen Ueberſetzung, und daß deßhalb das vorliegende Unternehmen ganz wohl daran gethan hat, vor der Hand eben nur den Luther'ſchen Text, und zwar den der letzten von Luther ſelbſt beſorgten Ausgabe von 1545, unter Vergleichung der officiellen ſächſiſchen Ausgabe von 1581, aufzunehmen.

Luther's Ueberſetzung hat — welcher Kundige und Unbefangene möchte das in Abrede ziehen? — viele Mängel. Nicht bloß in denjenigen Stücken der Schrift, welche an und für ſich ſchon etwas Dunkles haben, oder durch verdorbene Les=

arten vielleicht für immer bis auf einen gewiſſen Grad unverſtändlich bleiben werden, alſo nicht bloß da, wo wir auch noch nicht viel Beſſeres geben könnten, ſondern ſehr oft auch da, wo das Letztere wirklich und in erfreulicher Weiſe der Fall iſt, hat Luther fehl gegriffen; es gibt Kapitel, zumal der poetiſchen und prophetiſchen Bücher des alten Teſtaments, in denen der größere Theil von ihm bald mehr, bald minder unrichtig überſetzt iſt, ja diejenigen ſchwereren Abſchnitte möchten zu zählen ſeyn, in denen nicht in irgend einer Weiſe, ſelbſt mitunter bis zum Unverſtändlichen, gefehlt iſt. Nicht einmal Eines der hiſtoriſchen Bücher möchte ganz frei von Mißverſtändniſſen und unklaren Stellen ſeyn, da die Sprachforſchung hinſichtlich derjenigen Satztheile, deren Kenntniß zur Auffaſſung des Zuſammenhangs ſelbſt einfacher Erzählungen nothwendig iſt, dazumal in noch ſehr unvollkommenem Zuſtande war. Wohl hat Luther nie ſo überſetzt, daß er nicht ſelber etwas Beſtimmtes und Klares dabei gedacht hätte, ja er hat da oder dort tieferen Sinn in die Worte gelegt, als der Urtext bietet; aber bei einer Ueberſetzung verlangt man eben vor Allem Treue, man will nicht mehr und nicht weniger, als das Original enthält; in dieſer Beziehung aber bleiben wir unleugbar mit unſerem Luther hinter mehr als Einer neueren Ueberſetzung zurück.

Und dennoch würden wir es derzeit noch für ein Unglück für die proteſtantiſche Kirche, ja für ein deutſches Nationalunglück halten, wenn einer der früheren oder neueren Verſuche, dieſe Ueberſetzung zu verdrängen, gelungen wäre, wenn ſie aufgehört hätte, unſere Volksbibel zu ſeyn. Wohl haben wir vorhin einen Fall geſetzt, der, wenn er in der Zukunft einträte, einen ſolchen Schritt möglich machte und rechtfertigte; aber wahrlich auch nur ein ſo großes Segenswerk wäre ſo großen Opfers werth. Wir wiederholen nicht, was ſchon gehörig bekannt iſt, wie die namhafteſten unſerer deutſchen Claſſiker es ſelbſt rühmten, was ſie dieſem

Lutherbuche verdankten, wie Schiller daran vornehmlich deutſch lernte, wie Goethe längere Zeit täglich in Luther's Ueberſetzung las, um ſich an dieſer Sprache zu erquicken, zu belehren. Solche Zwecke ließen ſich fortwährend erreichen, auch wenn dieſes Werk auch nur als hiſtoriſches Sprachdenkmal ſtehen bliebe, wenn gleich zu bedenken iſt, daß ein Schriftſteller nicht bloß um ſeiner eigenen Sprachbildung willen ein ſolches Werk bedarf, ſondern daß es ihm von größtem Werthe ſeyn muß, wenn daſſelbe Werk zugleich in den meiſten Händen desjenigen Publicums iſt, auf das er zu wirken beabſichtigt, indem es eine Brücke bildet zwiſchen ihm und ſeinen Leſern. Aber darauf verdient wiederholt hingewieſen zu werden, wie es bewährte Gewährsmänner aufs überzeugendſte dargethan, daß unter den wenigen Bindemitteln, welche nicht bloß die proteſtantiſche Kirche, ſondern die deutſche Nation beſitzt, Luther's Bibelüberſetzung, und zwar ſofern ſie Volksbuch iſt, in erſter Reihe ſteht. Auch darauf berufen wir uns nicht, wie in denjenigen Theilen und Stücken der Bibel, wo der einfache, klare Sinn des Urtextes kein Mißverſtändniß zuließ, und dieß trifft ja doch in den meiſten Fällen beſonders des neuen Teſtamentes zu, Luther in einer Weiſe gedollmetſcht hat, daß, ſo lange deutſch geredet und geſchrieben werden wird, es nicht beſſer gemacht werden kann. Solche unübertreffliche Abſchnitte könnten und müßten ja immerhin von jeder auch verbeſſerten Bibelüberſetzung unverändert beibehalten werden. Hingegen das möchten wir noch als den Hauptgrund, warum wir dieſe Ueberſetzung ſo theuer achten, hervorheben, daß wir ſie gar nicht bloß als gelehrte Arbeit des Einen, der heiligen Schrift D. M. Luther's, ſondern als ein Werk unſerer proteſtantiſchen Kirche aus der Zeit ihres erſten friſchen Lebens und kräftigſten Aufſchwungs anſehen, gefertigt nicht allein mit all' der Liebe, Hingebung und Begeiſterung, deren nur eine ſolche Zeit fähig iſt, ſondern mit einem auf innerer Erfahrung beruhenden Eingedrungenſeyn in die Grundwahrheiten

der Bibel. Ein guter Ueberſetzer eines Dichters muß ſelbſt Dichter ſeyn, ein guter Bibelüberſetzer muß durch und durch von dem Geiſte erfüllt ſeyn, der in der Schrift weht. Und dieſer Geiſt tritt uns in unſerer Ueberſetzung entgegen. Die bewegenden Kräfte der Reformation, welche nach unſerer Ueberzeugung zugleich die Grundkräfte der bibliſchen Frömmigkeit ſind, erblicken wir darin verkörpert. Ein Reich der Heiligung aus dem Glauben aufzurichten mit evangeliſcher Geiſtesfreiheit und in der Art, daß die Grundwahrheit der Schrift ſchon des alten Bundes vom allgemeinen Prieſterthum Leben und Wirklichkeit werde, das iſt der Mittel- und Anfangspunct des Proteſtantismus. Daß unſere Lutherbibel ein geſunder und kräftiger Sproß aus dieſem Triebe iſt, daß insbeſondere eine warme ſittliche Liebe zum Volke, als dem ebenbürtigen, zu dem gleichen Reiche berufenen Bruder der Wiſſenden und Gelehrten, die ſchwere Arbeit hervorgerufen, darin geſtärkt, ſie zu einem für die damalige Zeit vollkommenen Ziele geführt hat, das ſpüren wir ihr an und darum laſſen wir ſie nicht.

Und ob wir es auch wollten, wir könnten es noch nicht. Denn wenn auch ein Theil des proteſtantiſchen Volkes jetzt ſchon eine verbeſſerte Ausgabe der Luther'ſchen Bibel annähme und vielleicht ſogar darnach Verlangen trüge, der größere Theil iſt noch nicht reif dazu. Nicht als ob wir dazu in demſelben Verhältniß ſtänden, wie die katholiſche Kirche zu ihrer Vulgata, aber das Band der Pietät, das ſich in dieſer Hinſicht gebildet hat, beſteht einmal und muß bleiben, ſo lange Luther's Verdienſt in ſeinem Werthe anerkannt bleibt. Daß nun aber dieſe Pietät gar wohl vereinbar iſt mit der Einſicht, dieſe Bibelüberſetzung ſey Menſchenwerk und einer Vervollkommnung mit der Zeit fähig und bedürftig, wie ſie ja auch in einer gewiſſen Zeit entſtanden ſey, wiſſen wohl die gebildeten Leſer unſerer Kirche; aber dieſe Ueberzeugung zur allgemeinen zu machen, dazu bedarf es längerer Zeit und ſogar mancher Umwege.

Als einen Weg dazu müſſen wir nun eben das anſehen, was in dem vorliegenden Werke geſchehen iſt, daß man nämlich dem Volke den authentiſchen Text der Luther'ſchen Bibel in die Hände gibt, wie ſolches auch die württembergiſche Bibelgeſellſchaft in neueſter Zeit gethan hat. Dieß hat allerdings auf der einen Seite den Vortheil, daß „damit Luther's Perſönlichkeit, deren klares Spiegelbild ſeine Sprache iſt, dem Bewußtſeyn unſerer Zeit näher gerückt und feſter an das Werk geknüpft wird, durch welches er ein unvergängliches Recht auf die Liebe und Dankbarkeit des deutſchen Volks erworben hat," und daß ſomit jene Pietät genährt und gekräftigt wird; auf der andern Seite wird dieß aber ſicherlich auch dahin wirken, eine hiſtoriſche Anſchauung von dieſer Bibelüberſetzung mehr und mehr im Volke zu verbreiten. Dieß wird nach unſerem Dafürhalten eine nothwendige Folge davon ſeyn, wenn nunmehr, da auch die bisherigen Ausgaben ſich unter dem Volke noch viele Jahrzehnte erhalten, mancherlei Varianten ſich auffällig machen beim Leſen in Kirche, Schule und Haus. Noch mehr, gerade das Fremdartige und zum Theil noch Unverſtändlichere, welches der reine Luthertext darbietet und welchem, wie wir auch bei der vorliegenden Ausgabe vorausſetzen, ein verdeutlichendes Regiſter zu Hülfe kommen muß, wirkt überhaupt dem gedankenloſen Bibelleſen einigermaßen entgegen, theils führt es zu einer richtigen Anſicht von der Ueberſetzung als einer geſchichtlich gewordenen. Von da aus iſt es dann nur noch ein Schritt zu dem Verlangen, neben, ja ſtatt ſeinem Luther noch eine andere Ueberſetzung zu haben, die geeignet wäre, dem Wunſche nach Verſtändniß der Schrift im Einzelnen und Ganzen vollſtändig zu genügen.

So hat es ſich uns denn ergeben, daß ſelbſt derjenige Theil des vorliegenden Werks, welchen die Eingangs erwähnten Bedenken am meiſten zu treffen ſcheinen, der Text nämlich, dasjenige leiſtet, was in unſerer Zeit überhaupt zu

leiſten möglich iſt, ja daß er den Bedürfniſſen der proteſt. Kirche, nicht bloß ſofern ſie der Vergangenheit Pietät, ſondern auch ſofern ſie den Fortſchritten der Gegenwart und den Erwartungen der Zukunft Berückſichtigung ſchuldig iſt, bis auf einen gewiſſen Grad entgegenkommt. Daß nun aber dadurch demſelben Zwecke in poſitiver Weiſe gedient werde, hoffen wir durch die nun folgende kurze Beſprechung des künſtleriſchen Theils überzeugend darthun zu können.

Bei Bildwerken der vorliegenden Art bringt es die Natur der Sache mit ſich, daß ſie neben ihrer Betrachtung von rein techniſcher Seite eine Beurtheilung nach ſolchen Geſichtspuncten, die auch der Laie zu faſſen vermag, nicht bloß zulaſſen, ſondern ſogar fordern. Die Fragen, die hierbei für den Nichttechniker zur Beantwortung offen bleiben, dürften etwa vornehmlich folgende ſeyn: Iſt hinſichtlich der Auswahl desjenigen, was eine bildliche Darſtellung erlaubt oder verlangt, das rechte Maß gehalten, nicht zu viel gegeben, nichts Unweſentliches auf ſtörende Weiſe hervorgehoben, aber auch kein wichtiger Theil der Erzählung übergangen, iſt den Kataſtrophen und Wendungen der Geſchichte gehörig Rechnung getragen u. dergl.? Ferner: haben vor allen Dingen die Darſtellungen die hier ſo höchſt nöthige Würde und Erhabenheit, ſind ſie in ſich ſelbſt klar, lebendig, ausdrucksvoll, ergreifend, nirgends und in keiner Hinſicht unſchön, das ſittliche oder äſthetiſche oder religiöſe Gefühl verletzend, was bei Veranſchaulichung des ſo naiven Inhalts gar leicht denkbar wäre; und endlich: läßt ſich davon wirklich ein weſentlicher Gewinn für Weckung des Sinnes für chriſtliche Kunſt, ſo wie, was noch wichtiger iſt, für Belebung des religiöſen Gefühls, der Liebe und Werthſchätzung der h. Schrift, ihrer großen Perſönlichkeiten wie ihres ganzen Inhalts, ein Segen für die proteſtantiſche und wohl auch katholiſche Kirche Deutſchlands erwarten?

Dieſe Fragen alle können wir beinahe unbedingt bejahen. Es war unſtreitig ein richtiger Gedanke, „den in den letzten

Jahrzehnten für ähnliche Unternehmungen herkömmlich gewordenen Weg zu verlaſſen. Es konnte nicht mehr genügen, eine bunte Reihe von Bildern aus den verſchiedenſten Epochen und Richtungen der älteren Kunſt willkürlich zuſammenzuſtellen und ſie durch Stahl-, Kupfer- oder Steinſtecher eben ſo willkürlich vervielfältigen zu laſſen." Es war ebenſo ein glücklicher Gedanke, „den neuen Aufſchwung der vaterländiſchen Kunſt in der Malerei, die zuerſt und am glücklichſten ihr älteſtes und eigenſtes Gebiet — das Religiöſe — wieder betreten, zu benutzen und eine Anzahl der beſten unter dieſen Künſtlern für die bildliche Darſtellung zu vereinigen, ihre Arbeit durch den Holzſchnitt, welcher die eigene Zeichnung des Künſtlers ohne fremde Dazwiſchenkunft zu geben vermag, vervielfältigen zu laſſen." Es kann nicht fehlen, daß auf dieſem Wege etwas Neues und Selbſtändiges geſchaffen wird, daß einerſeits durch die Einheit und Conſequenz, die dadurch in das Unternehmen kommt, wie andererſeits durch den Reichthum der Bilder, dadurch, daß es möglich wird, alle wichtigen und darſtellbaren Stücke der h. Geſchichte mit Bildern zu begleiten, das vorliegende Unternehmen die ſonſtigen ſogenannten Prachtbibeln weit hinter ſich läßt. Dem klar und richtig gedachten Plane entſpricht aber auch die Ausführung im Einzelnen. Die Bilder ſind mit wenigen Ausnahmen in den oben angegebenen Beziehungen gelungen zu nennen, zum Theil wirklich meiſterhaft. Würde und Erhabenheit auf der einen, Kraft und Lebendigkeit auf der andern Seite möchten wir als ihre Hauptvorzüge bezeichnen; das Naive und Liebliche iſt nicht immer ſo gelungen wie bei dem Bilde S. 40., der Ausdruck z. B. im Geſicht der Königstochter S. 86. iſt verfehlt, wenn gleich der ägyptiſche Typus deſſelben gut ausgedrückt iſt. Beſonders können die Geſtalten Noah's und Moſis, mehr noch als die Abraham's, auf die ſicherſte Wirkung rechnen. Welche Lebendigkeit, Klarheit und edle Natürlichkeit iſt in den Bildern S. 10. 11. 14. 16. 18. 20. 21. 26. 33.

36. 51. 58. 64. 76. 84. 87. 107. 126. 129. und einigen andern! Auch die Darſtellung S. 43. wäre hierher zu rechnen, wenn ſie nicht gegen die orientaliſche Sitte, die der Text (1 Moſ. 24, 64.) ſelbſt andeutet, verſtieße. Als einen Beweis, wie tief die Charakteriſtik gefaßt und wie klar die daraus fließende Wendung der Geſchichte veranſchaulicht iſt, führen wir die Bilder S. 87. und 88. an. Auf dem erſten zückt Moſes den Dolch gegen den ägyptiſchen Peiniger ſeines Volksgenoſſen, auf dem zweiten beugt er ſich vor der Erſcheinung des Herrn im Dornbuſch. Welcher empfängliche Beſchauer kann ſich bei dem erſten Bilde des Gedankens erwehren: ein ſolcher Moſes, zwar warm fühlend die Noth der Brüder, aufopfernd und thatkräftig, aber leidenſchaftlich zufahrend, menſchlich zürnend und rächend, iſt noch nicht fähig, ein würdiges Werkzeug in der Hand des rettenden Gottes zu werden, es bedarf für ihn noch gewaltiger Läuterung und ernſter Prüfungszeit, er muß noch in die Wüſte und Einſamkeit, um nicht bloß Beſonnenheit, ſondern vor Allem Demuth vor Gott zu lernen? Daß er aber dieß gelernt, wie klar tritt es uns entgegen auf dem zweiten Blatte! Gott widerſtehet den Hoffärtigen, den Demüthigen aber gibt er Gnade, dieſer Spruch der Schrift, zwiſchen den Zeilen der großen Geſchichte zu leſen, iſt hier mit ſicherem Griffel zur anſchaulichſten Wahrheit und lebensvollſten Wirklichkeit gemacht. Zu Tadel in äſthetiſcher Hinſicht geben nur wenige Bilder begründete Veranlaſſung; am eheſten dürfte die Geſtalt, beſonders die Haare der Eva (S. 9.) angefochten werden. Mangel an Klarheit der Beziehungen findet ſich höchſt ſelten, beinahe jede Geſtalt ſagt beſtimmt, was ſie will und bedeutet; nur ein hinſichtlich der Zeichnung, Gruppirung und Charakteriſtik ſonſt wohlgelungenes Bild (S. 29.) leidet an dieſem Fehler. Schon das, ob etwas an und für ſich rein Geiſtiges, die Verheißung von Zukünftigem, zur bildlichen Darſtellung ſich eigne, könnte in Frage geſtellt werden; daß es aber in der gegebenen Weiſe nicht zu

Digitized by Google

der erforderlichen Klarheit gebracht iſt, möchte wohl unbeſtreitbar ſeyn. Das Kind im Schooß der Sarah — iſt es Iſmael oder Iſak? Soll das andere, welchem die Krone aufgeſetzt wird, Iſak ſeyn oder David oder der Meſſias, und das dritte — ſoll es ein Engel oder ſonſt wer ſeyn? Dieſe Fragen alle bleiben ungelöſt, man merkt die Abſicht der einzelnen Geſtalten nicht und iſt verſtimmt. Noch entſchiedener aber müſſen wir Einſpruch erheben gegen die auf nicht wenigen Blättern vorkommende bildliche Darſtellung der Gottheit, theils überhaupt, theils in einzelnen beſonderen Auffaſſungen, namentlich S. 5. Man mag ſagen, was man will, man mag die Vorgänge der größten Künſtler zur Rechtfertigung anführen, oder ſich berufen auf die naive Sprache der Bibel ſelbſt, auf ihre anthropopathiſchen Bezeichnungen und Schilderungen der Gottheit, wie ſie von einem ſchaffenden, ruhenden, Mitleid, Reue, Zorn und Rache empfindenden Gott redet, man mag hervorheben und geltend machen, daß es zur Darſtellung wichtiger Vorgänge der bibliſchen Geſchichte unentbehrlich ſey, wir können uns durch alle dieſe oder ähnliche Gründe nimmermehr einreden laſſen, daß innerhalb der monotheiſtiſchen Religionen eine ſolche Darſtellung würdig oder auch nur zuläſſig ſey. Bekanntlich wurde ſchon frühe in der chriſtlichen Kirche das moſaiſche Gebot: du ſollſt dir kein Bildniß machen u. ſ. w., aus dem Dekalog geſtrichen, zunächſt wohl, weil man der Anſicht war, unter Chriſten ſey die Warnung vor Götzendienſt im alten Sinne entbehrlich, vielleicht mitunter auch im Intereſſe der bildenden Kunſt; die proteſtantiſche Kirche, nicht die reformirte, wohl aber zu unſerem Bedauern die lutheriſche, hat das Gebot gleichfalls in ihren Bekenntnißſchriften ausgelaſſen. Dennoch ſind wir der feſten Ueberzeugung, daß daſſelbe ſeine volle Geltung hat für ewige Zeiten und daß nimmermehr weder die Religion noch die Kunſt etwas dabei gewinnt, wenn man die weislich gezogene Grenze überſchreitet; und es möchte nicht zu viel geſagt ſeyn, wenn man in

erſterer Beziehung etwas poſitiv Nachtheiliges darin findet, eine ſtörende Alterirung nämlich der Gottesidee.

Wenn wir nun aber auch in dieſem Stück das vorliegende Werk einer Verletzung unſeres religiöſen Gefühls anklagen müſſen, ſo wiſſen wir es andererſeits zu rühmen, daß mit anerkennenswerther Sorgfalt und Zartheit Alles vermieden iſt, was gegen das ſittliche Gefühl im geringſten anſtoßen könnte. Wir können es uns deßhalb nicht verſagen, beſonders noch lobend hervorzuheben, daß die für Künſtler ſo anziehende Scene „Joſeph und Potiphar's Frau" weggelaſſen iſt. Daß dagegen die Darſtellung des trunkenen Noah und ſeiner Söhne nicht fehlt, findet theils in der Bedeutſamkeit jener Erzählung ſeine Begründung, theils in der edlen Behandlung der Sache ſeine Rechtfertigung. Doch die Wichtigkeit des künſtleriſchen Theils in dem vorliegenden Werke, wie nicht minder die ſo bedeutenden Künſtlerkräften ſchuldige Rückſicht legte uns die Pflicht auf, ihre Arbeit nicht bloß nach denjenigen Geſichtspuncten ins Auge zu faſſen, welche der Beurtheilung eines Laien in der Kunſt unterliegen, ſondern auch das Gutachten eines befreundeten Technikers über die zehn erſten Lieferungen zu Rathe zu ziehen. Wir durchwandern deßhalb den Bilderſaal ſchnell an ſeiner Hand noch einmal. Derſelbe läßt ſich folgendermaßen vernehmen: „In der erſten Lieferung ſind die Schöpfungstage von Schnorr; ſie ſind großartig componirt und es iſt gewiß in dieſen einzelnen Figuren Alles gegeben, was man von ſolchen verlangen kann. Ob bei dem dritten Schöpfungstage der Regen richtig oder maleriſch ſeyn ſoll, weiß ich nicht; noch weniger gefällt mir die Haltung des Schöpfers bei dem dritten Tagewerk; auch iſt es eigen, daß der obere Theil im Schatten, wahrſcheinlich einem Schlagſchatten, von den Vögeln herrührend, ſo ſchwach, der untere gewiß weniger wichtige ſo ſcharf beleuchtet iſt. Die andern Bilder von Schnorr gefallen mir gut. Man ſieht gewiß jeder Figur an, was ſie ſagen ſoll; ſehr ſchön und großar-

tig ſind auch in allen die Gewänder. Mehr noch als dieſe ſprechen mich die folgenden Holzſchnitte des erſten Heftes an, ſie ſind meiſtens von Jäger, mit G. J. bezeichnet. Dieſe laſſen wohl nichts zu wünſchen übrig. Sehr ſchön und lebendig gezeichnet iſt auch der Bau der Arche. Bei dem Bilde der Sindfluth gefällt mir beſonders die vordere weibliche Figur und die Vertheilung von Licht und Schatten; auch iſt es ſehr gut geſchnitten. Noah's Opfer iſt ebenfalls prächtig, auch Noah und ſeine Söhne; doch bei letzterem wohl der Gegenſtand ſchlecht gewählt. Die Strähnber'ſchen Sachen im zweiten Heft ſind geringer, es fehlt das Einfache, Edle der Jäger'ſchen, manchmal haben Figuren und Gewänder faſt etwas vom Zopfſtil, beſonders beim erſten Bild. Die mit F S. bezeichneten ſind wahrſcheinlich von Schnorr. Abraham's Verheißung finde ich auch nicht beſonders lobenswerth, die Figuren ſind ſogar etwas „ſtrumpig." Abraham's Fürbitte für Sodom finde ich gut, nur hat der Engel ſehr plumpe Füße. Sehr gut iſt wieder Loth's Flucht. Auf dem nächſten Bilde ſieht Hagar aus wie eine Diana. Bei Rebekka am Brunnen iſt die Figur dieſer ſehr ſchön. Auf dem letzten Bilde dieſer Lieferung, wo Iſak den Jakob ſegnet, gefällt mir Rebekka nicht ganz; ſie horcht zwar, ſtützt ſich aber ſehr gezwungen auf Jakob, auch iſt an Iſaks Füßen die Draperie ſchlecht. Im dritten Hefte iſt auf dem erſten Bilde „die Himmelsleiter" Jakob's Figur prächtig, aber die ihn umgebende Draperie iſt ſchlecht. Auf dem nächſten Bilde ſind die Figuren der Rahel und Jakob's ganz gelungen. Auch „Jakob bei Laban" iſt ein prächtiges Bild, ſowohl die weiblichen Figuren, als auch „Jakob, mit Laban unterhandelnd." Außerordentlich ſchön ſind auch die drei letzten dieſer Lieferung aus Joſeph's Geſchichte, beſonders „Joſeph vor Pharao." Bloß den Joſeph ſelbſt auf ſeinem Wagen halte ich nicht für ſchön. Im vierten Heft iſt das Bild, „wie Joſeph ſeine Brüder wieder erkennt", ſo, daß es nicht ſchöner ſeyn könnte, es iſt eines der beſten, ſogar der Ausdruck der Köpfe, der häufig beim Holzſchnitt

verloren geht, iſt ſehr gut, das Ganze iſt voller Leben. Eben ſo ſchön in ſeiner Art iſt Jakob's Begräbniß. Die „Dienſtbarkeit der Aegypter" von Schnorr iſt auch eine der gediegenſten Sachen, obgleich es nicht ſo gefällig gruppirt iſt; beſonders ſchön iſt der unter der Laſt zuſammenſinkende Greis, auch der Tragende iſt voller Leben. Bei der „Findung Moſis" ſind die beiden vorderen weiblichen Figuren ſchön, an Einer jedoch die Draperie mißlungen; ſteif ſcheint mir die Königstochter zu ſeyn. Das nächſte: „Moſes als Rächer" von Schnorr, iſt eigenthümlich componirt, jedoch die einzelnen Figuren voller Leben. Im nächſten Hefte folgen drei ausgezeichnete Sachen auf einander, „das Oſterlamm, der Uebergang übers rothe Meer und der Quell in der Wüſte"; das letztere iſt mir neben der Wiedererkennung Joſeph's das liebſte von allen. Wie ſchön iſt das Erſtaunen und die Freude ausgedrückt, wie ausgezeichnet der beinahe verſchmachtete Knabe, dem ein Alter mitleidig die Schale füllt; auch ſind die Schatten- und Lichtmaſſen ſo gut zuſammengehalten. Prachtvoll iſt auch, wie „Moſes die Geſetzestafeln bringt"; wie gut iſt das ausgedrückt, daß ihn die Kinder Iſrael nicht anſehen können, und wie ehrfurchtsvoll fallen ſie vor ihm nieder! Im neunten Heft iſt „Joſua und Kaleb" etwas langweilig, aber was kann man mehr aus dieſem Gegenſtand machen? Sehr gut iſt wieder „die eherne Schlange." Das geringſte von allen iſt ohne Zweifel das folgende. Weder der Ausdruck im Geſichte Bileam's, noch die Zeichnung des Engels ſagt mir zu; der Eſel aber ſieht nicht aus, als ob er Fleiſch und Blut hätte.

„Ich glaube," ſchließt dieſe mit der größten Unbefangenheit abgegebene befreundete Stimme, „daß, wenn auch nicht immer, doch meiſtens meine Anſicht ſo ziemlich richtig iſt. Viele Holzſchnitte, über die ich nichts Beſonderes ſagen könnte, als daß ſie gut ſind, habe ich übergangen. Im Allgemeinen ſind aber alle gut. Daß einige weniger gefallen, bringt auch meiſtens ſchon der Gegenſtand mit ſich; gewiß

aber darf man annehmen, daß noch keine Bibel exiſtirt, welche in künſtleriſcher Beziehung mit dieſer concurriren könnte. Sehr begierig bin ich auf die Sachen des neuen Teſtaments, ſie ſollen ausgezeichnet ſein; ein Freund von mir hat ſie geſehen." Und ſo müſſen wir, abgeſehen von der obigen Ausſtellung, unſer Urtheil über den künſtleriſchen Beſtandtheil des vorliegenden Werks dahin abgeben, daß dadurch wichtige Zwecke und theure Intereſſen der chriſtlichen Kirche auf erfolgreiche Weiſe gefördert werden, indem wir hier die großen Thatſachen der heiligen Schrift, ihre Helden des Glaubens und der That in würdigen, tief ſich einprägenden Geſtalten und edlem Bildwerk vor unſere Blicke geführt ſehen. Es kann nicht fehlen, daß einestheils dadurch Liebe zum Worte Gottes und Werthſchätzung ſeiner erhabenen Geſchichte gepflanzt und genährt wird auch in ſolchen Kreiſen, denen es ſonſt oft ferne bleibt, da ſie vermöge ihrer Geſchmacksbildung verlangen, daß edler Inhalt auch in ſchöner Form ſich darbiete, was bis daher ſo oft nicht der Fall war, und anderntheils, daß damit bei Solchen, bei denen chriſtlicher Sinn und Liebe zur Schrift bereits Wurzel gefaßt hat und einheimiſch geworden iſt, ohne daß jedoch die Empfänglichkeit für das Schöne und das äſthetiſche Gefühl in entſprechendem Grade die ihm gebührende Pflege gefunden hätte, dieſem Mangel abgeholfen und der chriſtlichen Kunſt eine Stätte bereitet wird. Vornehmlich ſchlagen wir hoch an den Gewinn, welchen das Werk für religiöſe wie für äſthetiſche Bildung in pädagogiſcher Beziehung zu bringen ſich verſprechen darf. Wohl dem Hauſe, deſſen Kinderkreiſe vergönnt wird, die Gegenſtände ſeiner heiligſten Verehrung und frommer Nacheiferung, welche die Schrift bietet, in ſo edler Geſtalt in die zarten Gemüther zu prägen, und wo religiöſe und Geſchmacksbildung nicht, wie ſonſt ſo oft, in Widerſpruch mit einander, ſondern in ſchönem Bunde ſich zu entfalten in den Stand geſetzt wird! Und wenn dann ein mehr abgeleiteter Nutzen an unſer Werk ſich knüpft, daß

nämlich daſſelbe bei ſeinem billigen Preiſe nur etwas vermöglicheren Familien mit Recht willkommen ſeyn wird zur Spende an Geburts- oder Namenstagen, als Weihnachts- oder Neujahrs- oder Hochzeitsgabe und eben damit mancherlei unnöthigen Luxusgegenſtänden, die Geiſt und Gemüth ganz unberührt laſſen, die Mittel entzieht und an ihre Stelle tritt, ſo wollen wir auch ſolchen überzähligen Gewinn nicht für gering und unwichtig halten. Denn geſtehen wir es uns nur, es läuft in dieſen Dingen, wir meinen jene Luxusgaben von meiſt auswendiger Natur, erſtaunlich viel Gedankenloſigkeit und unziemliche Verſchwendung mit unter, die eben ſo wenig unſerer Bildung, als dem echten chriſtlichen Mitgefühl für der Brüder Noth zur Ehre gereicht. Luxus irgend welcher Art ohne Sinn und Geiſt, ohne den geringſten Anflug von Bedeutung für den inneren Menſchen, ohne ſeelenveredelnden Einfluß iſt Unbildung, iſt Sünde. Mit Geſetzen iſt dieſem Unfug, einem leidigen Nebengänger geſegneter Friedensjahre, nicht beizukommen, auch mit Vereinen nicht; aber zu beſchränken iſt derſelbe am allermeiſten dadurch, daß die Kunſt ſich mehr und mehr herbeiläßt, auch denjenigen Kreiſen Würdiges zu bieten, die nicht Mittel genug haben, um Häuſer und Zimmer und Schränke mit Kunſtwerken im Großen zu zieren, die aber doch, wenn ſie am rechten Puncte gefaßt werden, nicht unempfänglich und abgeneigt ſind, dem Schönen in ihrer Mitte nach ihren Kräften zu huldigen. Und irren wir nicht, ſo iſt es als ein beſonders glücklicher Wurf zu betrachten, daß mit unſerem Werke das betreffende Publicum an ſeiner anerzogenen Vorliebe für ſeine Bibel gefaßt wird, obſchon leider auch hier der beliebte Hang zum Zurſchautragen gerade von Dingen, die in den Kreis der Frömmigkeit gehören, der guten Sache ſich an die Ferſen hängen wird. „Auch über Rom geht der Weg nach Golgatha,“ ſagte einmal ein ehrwürdiger Verſtorbener. So müſſen bei Manchen oft gar wunderliche Wege dazu führen, chriſtlicher Bildung bei ſich Zugang zu gönnen. Dem hier

eingeſchlagenen Wege muß ſicherlich jeder Unbefangene ſeinen Beifall und Dank zollen und ſeinen Segen anwünſchen.

Dieſer erfreulichen Pflicht hat Ref. in ſeinem Theile nachzukommen geſucht ſchon durch die im Bisherigen ausgeſprochene Anerkennung. Doch den gewinnbringendſten Dank empfängt man ja von demjenigen, der uns nicht bloß lobt ob dem, was wir ſind und geleiſtet haben, ſondern der uns auch ſagt, was wir ſollen, der uns nicht verſchweigt, was er an uns vermißt, nicht verhehlt, was er billigerweiſe von uns erwartet. Auch dieſer Obliegenheit uns nicht zu entziehen, ſind wir einem ſo bedeutenden Werke ſchuldig, zumal da auch noch von einer andern Seite her eine Aufforderung hierzu vorliegt.

Bei ſchärferer Prüfung nämlich verbirgt es ſich nicht, daß auch nach allem dem, was zur Rechtfertigung des Luthertextes und zur Beſeitigung der Eingangs erwähnten Bedenken geſagt wurde, die obige Beweisführung nicht vollkommen überzeugend iſt. Wohl die meiſten unſerer Leſer mögen immerhin noch eine gewiſſe Unruhe und Unbehaglichkeit in ſich verſpüren, als ob ein Theil des Stachels noch nicht beſeitigt wäre. Und dem iſt auch ſo; wir müſſen zugeſtehen, daß im Bisherigen allerdings jene Bedenklichkeiten gegen das vorliegende Werk nicht vollſtändig widerlegt, die anfängliche Unruhe nicht ganz zur Ruhe gebracht iſt. Jene Bedenken, nur ſcheinbar durch die heraufbeſchworenen Manen Luther's, durch die Erörterung über die Schwierigkeit der Sache überhaupt und insbeſondere in gegenwärtiger Zeit, durch die Hinweiſung darauf, daß ja der Abdruck des reinen Luthertextes ſelbſt den Wünſchen des Fortſchritts in die Hände arbeiten müſſe, zurückgewieſen, erheben ſich mit verſtärkter Macht und nöthigen uns, ihnen nochmals Rede zu ſtehen. Es iſt ja, wird entgegnet werden, anerkannte und zugegebene Thatſache, daß Luther's Ueberſetzung vielfach undeutlich, unverſtändlich, ja verfehlt iſt und daß ſie dieß in noch höherem Maße iſt in dem wiederhergeſtellten reinen Text. Wiederum iſt es Thatſache,

daß Bibelleſen und Bibelkenntniß unter dem proteſtantiſchen deutſchen Volke eher im Abnehmen als Zunehmen begriffen iſt und daß namentlich Viele unter den gebildeten Ständen und ſelbſt Solche unter ihnen, welche chriſtlichem Leben nicht fremd, ſondern demſelben zugethan ſind, und ob ſie auch Luther's Verdienſt hoch genug halten, dennoch, wenn ſie ehrlich ſeyn wollen, nicht ſagen können, daß ihnen die Bibel, die Lutherbibel das liebſte Buch ſey, daß ſie gerne und oft und in allen Theilen derſelben ſo eifrig leſen und mit derjenigen Befriedigung, die ſie von derſelben erwarteten. Bei der angeblichen Werthſchätzung und Bedeutung unſerer Volksbibel läuft erſtaunlich viel Selbſttäuſchung und Unwahrheit mit unter. Man gehe nach England oder noch lieber nach Schottland; wie ganz anderer Kenntniß der Bibel, anderer Luſt und Liebe zu ihr begegnet man in dieſen proteſtantiſchen Ländern! Man lieſt dort in ſehr vielen Familien oft und gerne auch im häuslichen Kreiſe in ſeiner Biſchofsbibel, nimmt aber bei dunkleren Stellen auch dieſen oder jenen neueren Ausleger zu Hülfe. Warum das? Nun eben, weil die engliſche Bibelüberſetzung die mancherlei Vorzüge theilweiſe bereits hat, die wir noch an der Luther's vermiſſen, und weil deßwegen ſo wie in Folge anderer Umſtände der Trieb, ſich über Dunkelheiten zu belehren, erwacht und gehörig genährt iſt. Gerade dieſer Trieb aber iſt bei uns faſt ſyſtematiſch darnieder gehalten, weil die erſte Grundlage zu ſeiner Entfaltung, eine nur einigermaßen durchaus verſtändliche Ueberſetzung, fehlt und weil in den neueren Bibelausgaben nicht einmal ſo viel geſchieht, wie in früheren Zeiten, um auch nur die ſchwerverſtändlichſten Stellen durch gegebene Winke aufzuklären. Daß es noch nicht an der Zeit ſey, für derlei Bedürfniſſe Fürſorge zu treffen, iſt bekanntlich nur die Ausflucht träger, wo nicht gar böswilliger Geiſter, die man in gar vielen Dingen, welche bei uns anders ſeyn ſollten, als längſt abgenutzten Spruch nachgerade bis zur Ueberſättigung gehört hat. Eine klar erkannte Wahr-

heit kann jeden Tag ihr Wiegenfeſt feiern, ſo man nur den rechten Willen dazu hat. Wohl mag die Zukunft noch Beſſeres bringen; aber wann wird das anders ſeyn? Nun ſo gebe man einmal, was man Beſſeres geben kann, lege wenigſtens Hand ans Werk, zeige doch, daß man ernſtlich will, lege die Axt an die Wurzeln des lange genug großgezogenen Baumes ſchädlicher unproteſtantiſcher Vorurtheile. Und endlich, wer ſonſt ſoll einen ſolchen Anfang machen, als eine Buchhandlung, welcher ſo viele Mittel zu Gebote ſtehen und welche ſonſt auch zeigt, daß ſie denjenigen freien Blick hat, der nöthig iſt, um im Kampfe mit Herkommen und unfreier Stabilität ein edles Nationalwerk, wenn auch noch nicht zum Ziele zu führen, doch wenigſtens weſentlich zu fördern, eine Buchhandlung, welche, wenn ſie nicht weiter geht, als zu ſchönen Bildern einen unverſtändlichen Text zu liefern, offenbar nicht dem Fortſchritt, ſondern dem Rückſchritt huldigt?

So laſſen ſich alſo die früheren Einwendungen, Anklagen und Wünſche mit noch lauterer Stimme vernehmen und unſere frühere Erörterung ſcheint nicht weiter geführt zu haben, als dazu, daß etwa zugegeben wird, es dürfte allerdings eine abſchließende neue Bibelüberſetzung für das deutſche Volk in gegenwärtiger Zeit noch nicht möglich ſeyn, die Befriedigung der anderen Wünſche aber könne und müſſe man von der Verlagshandlung dieſes Unternehmens erwarten. Wir wären in der That in nicht geringer Verlegenheit dieſen Einreden gegenüber, wenn wir nicht ſelbſt auch nahezu alle dieſe Wünſche theilten. Denn allerdings, um nunmehr rund unſere Meinung zu ſagen, wollen wir den Sätzen, die wir oben jenen Bedenken entgegenſtellten, mit nichten eine weitere Beweiskraft zugeſchrieben wiſſen, als um darzuthun, daß es noch nicht an der Zeit ſey, Luther's Werk aus ſeinem bisherigen Recht zu verdrängen und jetzt ſchon mit einer neuen verbeſſerten *Ueberſetzung* abzuſchließen. Dieß halten wir vielmehr für die ſchwerſte und

letzte Aufgabe in dieſer Angelegenheit, womit in einer für uns noch nicht beſtimmbaren Zukunft geſchloſſen, nicht aber angefangen werden kann. Die Gründe hierfür, aber auch nur hierfür, dürfte unſere frühere Erörterung erſchöpfend dargethan haben.

Nun aber, daß unſere Zeit nicht reif, daß es nicht dringendes Bedürfniß des deutſchen Volkes ſey, ſo weit es nur immer dermalen möglich iſt, etwas Erkleckliches und Durchgreifendes für das Verſtändniß der Schrift zu thun, die erſten Grundlagen für jenes oben geſchilderte Bibelwerk zu legen, haben wir entfernt nicht behauptet. Vielmehr iſt unſere feſte Ueberzeugung, daß, ſo gewiß, als eben jetzt ſchon köſtliche Schätze für dieſen Zweck in großer Menge bereit liegen im Schooße der deutſchen Wiſſenſchaft und Kirche und es nur der rechten Wünſchelruthe bedarf, um ſie zu heben und zu ſegensreichem Gewinn für unſer Nationalleben zu verwenden, ebenſo auch jetzt ſchon die Zeit da iſt, um mit vereinter Kraft und großer Energie die erſte Hand ans große Werk zu legen. Wahrlich darnach dürſtet die deutſche proteſtantiſche Kirche unſerer Tage wie ein lechzendes Ackerfeld. Manche edle Kraft iſt, wie wir geſehen haben, bereits thätig in dieſer Richtung, Vieles iſt mit zerſplitterter Arbeit in dieſem Dienſte verſucht, aber etwas Durchgreifendes, Durchſchlagendes iſt nur vereinten Kräften möglich, ein Centrum iſt nothwendig, das die edlen vorhandenen Stoffe alle kryſtalliſirend um ſich zuſammenſchießen läßt. Und dieſes Centrum iſt gefunden. Die Bibelanſtalt einer Buchhandlung, die bereits eine ſo ſchöne Probe vorlegt, wie ſie die Kunſt der Zeit in gemeinſamer Handreichung für den hohen Zweck zu verwenden weiß, wird auch in derſelben Weiſe die Kräfte der Wiſſenſchaft zu vereinigen wiſſen; ſie wird und kann nicht auf halbem Wege ſtehen bleiben. Anzuknüpfen an den erſten Ring und, wenn auch nicht zu ſchließen, doch um ein Gutes weiter zu fördern die köſtliche Kette eines großartigen Bibelwerks, iſt ſie nicht nur

ihrer eigenen Würde überhaupt, ſondern dem Werke, das ſie begonnen hat, ſelber ſchuldig. Sie kann doch ihren Leſern, den gebildeten Kreiſen des deutſchen Volks, nicht bloß Gemüth und Geiſt erhebende Bilder bieten mit einem Texte, deſſen theilweiſe Unverſtändlichkeit, wenn ihr nicht zu Hülfe gekommen wird, den Werth des Kunſtwerks ſelbſt herabſetzen würde, da diejenigen Klaſſen des Volks, denen allein die Mittel zu Gebote ſtehen, ſich das Werk anzuſchaffen, nicht gewohnt ſind, an Unverſtandenem ſich zu erquicken und zu erheben. Zu weiteren das Verſtändniß der Bibel fördernden Werken drängt nicht bloß die innere Nothwendigkeit der Sache und der Ruf der Zeit, ſondern, ſchon mehr äußerlich betrachtet, macht, wie wir geſehen haben, die hinſichtlich des reinen Luthertextes getroffene Wahl vor allen Dingen ein denſelben erklärendes Wortregiſter zum Bedürfniß. Noch mehr: die Verlagshandlung hat ſich ſelbſt die Forderung auferlegt, ganz in ähnlicher Weiſe, wie wir es oben als den Vorhof eines deutſchen Bibelwerks bezeichnet haben, die erſten weiteren Schritte in der Sache zu thun, ſofern ſie nämlich verſpricht, andere die bibliſche Archäologie erläuternde Bilder ſpäter in einem beſonderen Werke zu geben, das ſich dem vorliegenden anſchließen und die Aufgabe haben ſoll, rein landſchaftliche oder jene Gegenſtände darzuſtellen, die auf das Gebiet der Wiſſenſchaft gehören. Denn wenn ſchon die bibliſchen Bilder ohne verſtändlich gemachten Text an Werth verlieren würden, ſo gilt dieß noch mehr von ſolchen archäologiſchen Bildwerken; ſie fordern nothwendig einen ſie erläuternden Commentar. Was iſt dieß aber Anderes, als der Anfang zu einem Werke, das ſich von ſelber zu dem oben von uns bezeichneten alphabetiſchen Sachregiſter geſtalten muß? Wie nämlich ſchon hinſichtlich dieſer verſprochenen Darſtellungen der bibliſchen Alterthümer mit Zuverſicht vorausgeſetzt werden darf, daß die Verlagshandlung Alles aufbieten wird, nur Solches zu geben, was dem Stand der neueſten ſo bedeutenden Forſchungen über Land

und Volk, Leben und Kunſt des bibliſchen Alterthums entnommen iſt, ſo werden auch die durch dieſe Bildwerke nothwendig gemachten Erläuterungen einestheils ſicherlich auf der Höhe der Wiſſenſchaft unſerer Gegenwart ſtehen, anderntheils müſſen den geographiſchen und ſonſtigen ſachlichen Artikeln mit innerer Nothwendigkeit hiſtoriſche ſich anſchließen. Dieß wäre ſomit der erſte Schritt in der Sache, den dieſe Unternehmung ſelbſt ſchon zu thun innerlich gezwungen iſt. In nicht zu ferner Zeit kann damit ein gewiſſes Ziel erreicht werden. Dann möge es etwa Aufgabe des kommenden Jahrzehnts ſeyn, in Nachträgen alle durch den Luther'ſchen Text geforderten Verbeſſerungen der Ueberſetzung nebſt einem fortlaufenden Commentar zu geben, deſſen Aufgabe wäre, über das Einzelne ſowohl als den Zuſammenhang der Schriften der Bibel in ſich ſelber und mit anderen dasjenige klare Licht zu verbreiten, welches die Bibelwiſſenſchaft unſerer Tage angezündet hat. Auch mit der Sammlung der Goldkörner von erbaulichen Winken kann zu jeder Zeit begonnen werden. Wann dann aber endlich der Tag kommt, daß an die Ueberſetzung ſelbſt, als den Schlußſtein des Ganzen, mit ſicherem Erfolg des Gelingens und mit wirklicher Ausſicht, in ganz Deutſchland damit durchzudringen, Hand angelegt werden könne, wagen wir nicht zu beſtimmen.

Und ſo nun erſt und unter dieſen Bedingungen haben wir vollen Grund, das vorliegende Unternehmen dreimal willkommen zu heißen, wenn wir es begrüßen dürfen als den hoffnungsreichen Anfangspunct eines großen Bibelwerks, in welchem wir das Kleinod wie den Segen deutſcher Nation und ein Werk erblicken, das der Verlagshandlung den Dank der Mitwelt und Nachwelt zueignet und womit dieſelbe ihren Verdienſten um die deutſche Litteratur die ſchönſte Krone aufzuſetzen ſich verſprechen darf.

Schönthal. L. Mezger.

2.

Die Theoſophie Friedrich Chriſtoph Oetinger's nach ihren Grundzügen. Ein Beitrag zur Dogmengeſchichte und zur Geſchichte der Philoſophie von D. Karl Auguſt Auberlen. Mit einem Vorwort von Richard Rothe, großh. bad. Kirchenrath, D. und Prof. der Theologie in Heidelberg ꝛc. Tübingen, Verlag und Druck von L. Fr. Fues. 1847. S. XXXII. u. 698. gr. 8.

Der bedeutende Zuwachs, deſſen ſich die Wiſſenſchaft ſeit der Mitte des funfzehnten Jahrhunderts zu erfreuen hatte, wirkte bekanntlich anfangs auf den Geiſt nur wohlthätig anregend und erweckend, wie denn das Reformationszeitalter eine ſo große Zahl durch die höchſte Kraft des innern Lebens ausgezeichneter Männer aufzuweiſen hat. Nur zu bald aber erloſch dieſes Feuer der Begeiſterung und war von jener belebenden Wirkung, welche die neu herzugebrachten Erkenntniſſe zuvörderſt hervorgerufen hatten, kaum mehr eine Spur zu finden. Den Grund hiervon will man theils in den religiöſen und kirchlichen Streitigkeiten finden, welche ſich zwiſchen Katholiken und Proteſtanten und wieder bei dieſen gegen einander ſelbſt erhoben, und es iſt auch die lähmende Wirkung nicht zu verkennen, welche Zerwürfniſſe gerade dieſer Art mit ſich führen. Eben dieſelben hatten dann jenen verderblichen Bürgerkrieg zur Folge, welcher dreißig Jahre lang wüthete und ſo viele gute Anſtalten vernichtete, ſo viele edle Kräfte verzehrte und eine geiſtige Ermattung unausbleiblich zur Folge haben mußte. Es läßt ſich aber auch nicht verkennen, daß die Art und Weiſe, wie eben jene Religionsſtreitigkeiten geführt wurden, ein bereits ſchon eingetretenes Verſinken des Geiſteslebens beurkunde, ſo daß man wohl nach einer noch tieferen Urſache dieſes

Verfalles zu forſchen ſich genöthigt ſieht. Dieſe liegt aber ohne Zweifel gerade in dem immer reichern und reichern Zuſtrömen neuer Erkenntniſſe, womit dem Geiſte allerdings Stoff geboten wurde zu einer mit der Zeit zu erreichenden höheren Entfaltung, den er aber nicht ſofort zu bewältigen, ſich zu aſſimiliren vermochte. Er verhielt ſich hierbei ungefähr wie eine Flamme, über welche eine Menge neuen Brennmateriales gelegt wird, ſo daß ſie unter demſelben wie erſtickt ſcheint und höchſtens nur in einzelnen Strahlen oder Funken ſich noch lebendig erweiſen kann.

Die ſogenannte Polyhiſtorie belaſtete von der Mitte des ſiebzehnten bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts den Geiſt mit einem bleiernen Gewichte, und ſo gewahrte denn auch derſelbe nirgends etwas Anderes, als bloße Maſſe, bloßen Stoff. Eine todte, mechaniſche Anſicht der Dinge wurde überhaupt in allen Gebieten menſchlichen Strebens herrſchend, und ſofern hierbei die Rechte des Geiſtes ſich etwa noch geltend machen wollten, ſo geſchah dieß nur in Geſtalt eines von dem Stoffe ſelbſt allzu ſehr gebundenen Formalismus. Wir brauchen in dieſer Hinſicht nur auf die Kunſterſcheinungen jener Zeit hinzuweiſen, in welchen nur zu ſehr eine craſſe Manier erſichtlich iſt, oder auf die ſchöne Litteratur und deren Abſurditäten in der nürnberger und in der zweiten ſchleſiſchen Dichterſchule, oder auf die durchaus verwerfliche Staatskunſt und Staatsweisheit dieſer Periode. Ganz beſonders aber mußte ſich dieſe Geiſtloſigkeit in der Wiſſenſchaft kundgeben, welche nirgends zur eigentlichen, lebendigen Wurzel der Erſcheinungen zu dringen wußte, ſondern bloß an dem äußerlich Gegebenen hängen blieb und nur etwa dieſes in ſeinen äußern gegenſeitigen Beziehungen zu erfaſſen bemüht war. Namentlich gilt dieß von der Naturwiſſenſchaft, welche das körperliche Univerſum nur als eine künſtliche Aneinanderhäufung todter Materietheilchen betrachten und daſſelbe nur auf äußerliche, mechaniſche Weiſe in Bewegung geſetzt ſich denken zu müſſen wähnte. Nachdem

in der Theologie ſchon früher, gleich nach dem Hinſcheiden der Reformatoren, der alte Scholaſticismus, der ja ebenſalls auf einem Uebergewicht des bloßen Stoffes beruht, ſich wieder erneuert hatte, ſo konnte es wohl nicht fehlen, daß die Dogmatik unter den angegebenen Einflüſſen immer entſchiedener ihre Lebendigkeit einbüßen und am Ende in eine Kraftloſigkeit und Erſtarrung verſinken mußte, welche das Zerfallen ihrer damaligen Geſtalt unzweifelhaft vorausſehen ließ.

Die Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie enthielt Momente genug, die einen ſolchen Umſturz herbeiführen konnten, die ſogenannte mathematiſche Methode jedoch, welche ebendieſelbe in Gang brachte, war, als ein abermaliger Scholaſticismus, immerhin geeignet, dieſe Kataſtrophe für einige Zeit noch abzuwehren. Als aber dieſe Philoſophie allmählich ihre vormalige Strenge aufgab und einen völlig populären Charakter annahm, da machte ſich mit vollem Nachdruck der angebliche geſunde Menſchenverſtand geltend. Der Geiſt warf ſo vieles Hohe und Tiefe, woran ihn bisher nur eine äußere Macht, die Autorität der Kirche, feſtgehalten hatte, hinweg und gedachte von nun an nichts mehr als Wahrheit anzuerkennen, von deſſen Realität er ſich nicht durch die äußere Anſchauung oder aus beſtimmten Gründen zu überzeugen vermöchte. Dabei zeigte er ſich aber noch keineswegs fähig, in ſeine innern Tiefen einzugehen, um von da aus zu neuen, großartigen und abermaligem Untergang weniger ausgeſetzten Eroberungen ſich hinleiten zu laſſen, ſondern er begnügte ſich damit, unter entſchiedener Verwerfung desjenigen, was ihm in Folge der neu gewonnenen ſprachlichen, geſchichtlichen oder naturhiſtoriſchen Gründe zweifelhaft geworden war, aus der großen Maſſe der um ihn her ausgebreiteten geiſtigen Materialien auszuwählen, was ihm gerade beifallswürdig erſchien, und es zu einem leidlichen Ganzen zu verknüpfen.

Dieſer rationaliſtiſchen ſo wie der altkirchlichen Denkweiſe gegenüber hatte ſich aber, auf den Grund früherer Leiſtungen

auf dem Gebiet religiöſer Erkenntniß, namentlich der geiſtigen Anſchauungen Jakob Böhme's, an verſchiedenen Orten Deutſchlands, am gediegenſten und kräftigſten in Würtemberg durch den Prälaten Friedrich Chriſtoph Oetinger eine philoſophiſch-theologiſche Richtung ergeben, welche dem Weſen nach mit der altkirchlichen harmonirte und deren Grundlehren mit der größten Entſchiedenheit feſthielt, zugleich aber ſowohl durch deren tiefere und lebendigere Auffaſſung, als auch ihre breitere und weitere Anwendung gegen jene Einwürfe ſich geſichert fühlte, welche von rationaliſtiſcher Seite her gegen dieſelbe erhoben wurden. Doch dieſe Bemühungen blieben zunächſt ohne bedeutenden äußern Erfolg: von den herrſchenden Parteien wurden ſie entweder gar nicht beachtet, oder ſo arg mißverſtanden, daß dieſe zu ihrer Verſpottung und Verhöhnung auf alle Weiſe ſich berechtigt glaubten. Nur eine verhältnißmäßig kleine Zahl wendete ſich dieſen Beſtrebungen zu ihrer eigenen Erquickung und Beruhigung, und ohne ihnen eine allgemeinere Wirkſamkeit erwerben zu können, mit inniger Liebe in ſtiller Verborgenheit zu.

Die hauptſächlichſte Eigenthümlichkeit dieſer Oetinger'ſchen Denkweiſe beſteht darin, daß ſie das Weſen des Geiſtes nicht in der gewöhnlichen, von Carteſius auf die äußerſte Spitze getriebenen Abſtraction erfaßt, ſondern die Leiblichkeit als deſſen nothwendiges Correlat, beide alſo, Leib und Geiſt, als weſentlich zuſammengehörend betrachtet und demzufolge auch dem höchſten, dem unendlichen Geiſte eine Leiblichkeit zuſchreibt. Doch iſt dieſe Leiblichkeit nicht von der Art, welche unſere gegenwärtige Sinnesanſchauung einzig und allein uns darſtellt, nicht eine rohe, dem Weſen des Geiſtes in ſo vielfacher Beziehung entgegengeſetzte und für dieſen undurchdringliche, ſondern mit demſelben durchaus harmonirend, ihm völlig entſprechend, ganz von ihm durchdrungen und darum licht, rein, lauter, über die Beſchrän-

kung des irdiſchen Raumes erhaben, dem Leibe des verklärten Heilandes ähnlich.

Gleichwie aber die Leiblichkeit Gottes in ewiger Herrlichkeit beſteht, ſo wollte Gott auch eine weite und reiche Welt ins Daſeyn rufen, deren mannichfach abgeſtufte Glieder durch gegenſeitige Lebensmittheilung ſich ſelbſt gewiſſermaßen ergänzen und durch innige, weſentliche Vereinigung des Schöpfers mit ihr zur höchſten Seligkeit erhoben werden ſollten. Doch, in Folge des Abfalls eines großen Theils ihrer vornehmſten Glieder, drang in dieſe ſchöne Welt, welche der Realiſirung der ihr zum Grunde liegenden göttlichen Idee ſo nahe ſtand, eine Zerrüttung ein, und wurde in ihr nun die Finſterniß und der Tod herrſchend. Nächſt der Empörung des Thronengels war es namentlich die Sünde des Menſchen, durch welche die Natur aus ihrer paradieſiſchen Herrlichkeit in den Zuſtand ihrer gegenwärtigen Unreinheit und Verworrenheit herabgezogen wurde. Beide, die Natur und der Menſch, würden, ſich ſelbſt überlaſſen, in ein noch tieferes, in ein grenzenloſes Verderben geſtürzt ſeyn, wäre ihnen nicht gleich von Anbeginn die Gnade Gottes in Chriſto zu Hülfe gekommen. So aber iſt der Heiland, noch vor ſeiner leibhaften Erſcheinung auf Erden, geiſtig in das Weltall eingegangen und hat daſſelbe vor dem ihm drohenden Unheil bewahrt. Nachdem er ſich hierauf der Menſchheit weſentlich einverleibt hatte, ſo hat er durch ſeinen thätigen und leidenden Gehorſam das Verſöhnungs- und Erlöſungswerk vollbracht und inſonderheit in Folge der Auflöſung ſeiner irdiſchen Leiblichkeit den Grund zu unſerer eigenen Verklärung und zur Verklärung des ganzen Univerſums gelegt, welche, nachdem hienieden der Keim dazu in der Heiligung bei uns gelegt worden, am Ende der Tage zur Vollendung gebracht und hiermit die Welt in die innigſte, ſeligſte Lebensgemeinſchaft mit Gott eingeführt werden ſoll.

Es iſt leicht abzuſehen, daß bei dieſer Anerkennung einer höheren, über die irdiſch degenerirte hinaus liegenden Natur

und bei ſolcher univerſellen kosmiſchen Auffaſſung des Chriſtenthums die Bibel in einem viel reelleren Sinn verſtanden werden konnte, als dieß möglich iſt, wofern man, dem Spiritualismus ergeben, die Leiblichkeit nur im Gegenſatze vom Geiſt, folglich als ein nur Abzuſtoßendes und Auszuſonderndes anſieht. Wiederum läßt ſich aber auch wohl begreifen, daß die rationaliſtiſche Periode, in welche gerade Oetinger's Leben fallen ſollte, für die Anerkennung ſeiner Beſtrebungen und Leiſtungen nicht ſehr geeignet ſeyn konnte. Es mußten erſt gar mancherlei Anſtrengungen gemacht, gar mancherlei Wege verſucht, gar viele Vorurtheile erſt beſeitigt, ſehr wichtige Einſichten erſt gewonnen werden, wenn ſich genugſame Anknüpfungspuncte zur wirklichen Aneignung jener Grundgedanken ergeben ſollten. So Vieles in dieſer Beziehung von Seiten der Philoſophie zu leiſten war, eben ſo viel und vielleicht noch mehr war hierin, was bisher vielleicht noch nicht genugſam anerkannt worden iſt, ſolchen Männern zu danken, welche ſich hauptſächlich auf dem Gebiete der ſchönen Litteratur Ruhm erworben haben.

Das erſte Erforderniß war der Sturz der ſeichten Popularphiloſophie, welche der negativen Richtung in der Theologie ſo großen Vorſchub geleiſtet hatte; und dieſes Verdienſt erwarb ſich der große Kant, der bei dem ſittlichen Ernſt, der ihn beſeelte, und bei der bewunderungswürdigen Energie des Gedankens, welche ihn auszeichnete, ſeine Zeitgenoſſen einer größeren Tiefe wieder entgegenführte und an ſo manchen Stellen ſeiner Philoſophie, namentlich in der Lehre von dem Dinge an ſich ſehr wichtige Anhaltspuncte zur Wiederaufnahme des Chriſtenthums darbot. So wenig aber Kant ſelbſt dieſe Momente hiefür wirklich benutzte, ſo geſchah dieß auch von ſeinen Anhängern unter den Theologen nur in ſehr beſchränkter Weiſe. Kant verharrte als bei dem ſchlechthin Gewiſſen nur bei ſeinem kategoriſchen Imperativ, und erſt Jacobi machte aufmerkſam darauf, daß

als ein eben ſo Gewiſſes und als die Grundlage dieſes Imperatives ſelbſt der dem menſchlichen Geiſt und Gemüth an- und eingeborne Glaube an Gott anzuſehen ſey.

Indem Jacobi ſo lebendig von dieſer Wahrheit durchdrungen war, daß er aus vollem Gefühl erklären konnte, es ſey ihm das Daſeyn Gottes ſo gewiß, ja ſelbſt gewiſſer, als das eigene Daſeyn, ſo war hiermit das ſo lange verſchloſſene Reich der Ideen wieder eröffnet, und nun wenigſtens die höchſte der Ideen wieder ins Licht geſetzt, hierin aber die erſte Bedingung zu einer tieferen und nicht mehr auf bloßer äußerer Autorität ruhenden Anerkennung des Chriſtenthums gegeben. Es iſt bekannt, daß Jacobi die Ueberzeugungen ſeines Freundes Claudius von der Wahrheit der beſonderen Lehren und Thatſachen der Bibel nicht theilte: bei allem Adel der Geſinnung, ja bei ſeiner ausgeſprochenen Sehnſucht nach einem ſolchen gläubigen Sinn wußte er ſich doch denſelben nicht anzueignen; es fehlten ihm die erforderlichen Mittelbegriffe. Zum Theil hätte er dieſelben bei einem andern ihm nahe ſtehenden Manne, bei Johann Georg Hamann, finden können, der in Anſehung der nähern Einſicht in das Syſtem der bibliſchen Wahrheit mit Oetinger nicht verglichen werden kann, ſonſt aber mit demſelben eine auffallende Aehnlichkeit zeigt und namentlich das Streben nach vollkräftiger, plaſtiſcher Auffaſſung, wie auch die Erkenntniß mit ihm gemein hatte, daß Geiſt und Leib weſentlich zuſammengehören.

Doch, wäre auch Hamann in Verbindung mit Oetinger gekommen, wäre hierdurch bei ihm ergänzt worden, was ihm noch mangelte, und hätte er auch ſeinen Freund Jacobi wirklich zu dem Standpunct des poſitiven Chriſtenthums zu erheben vermocht, ſo wären dieſe Männer doch nur vereinzelt geblieben. Sollten die chriſtlichen Ueberzeugungen auf dem von Jacobi angebahnten Wege, und nicht mehr bloß in Kraft einer äußern Autorität, wieder allgemeinere

werden, ſo mußten erſt noch mancherlei Mittelſtufen durchlebt werden, und hierbei gewannen die Fortſchritte auf dem Gebiete der ſogenannten ſchönen Wiſſenſchaften eine ſehr tief greifende Bedeutung. Man mußte zuvörderſt von dem leeren Formalismus der vorgeblichen Aufklärung frei werden, man mußte über jene ſeichte Betrachtungsweiſe hinauskommen, welche nur die allernächſten Beziehungen der Dinge auffaßte und alles dasjenige von ſich wies, was nur irgendwie den Charakter der Paradoxie an ſich trug. Darauf hin wirkte der ſo helle, klare und auch der Tiefe nicht ermangelnde Geiſt eines Leſſing, ingleichen der billige, ruhige Möſer, der die Achtung vor dem Beſtehenden in ſo vielfacher Hinſicht neu zu beleben wußte. In noch umfaſſenderer Weiſe lehrte das vorurtheilsloſe Eingehen in das einmal Gegebene der treffliche Herder; mit noch bedeutenderer Energie geſchah dieß vorzüglich auf dem Gebiet der Geſchichte durch den großen Johannes Müller. Mit der höchſten productiven Kraft verbunden offenbarte ſich endlich dieſer Geiſt der Hingebung an das Reale, wenn es ſich auch keineswegs in gewohnter glatter oder glänzender Geſtalt darſtellen möchte, bei Goethe, und ſo trug denn dieſer außerordentliche Genius mächtig dazu bei, daß der Sinn für die Realität und Wahrheit der heiligen Schrift, welche zuletzt doch eben nur aus dieſer ſelbſt erhellt, mit neuer Lebendigkeit ſich erheben konnte, wenn er ſchon ſelbſt an dieſem hocherfreulichen Reſultate nicht vollſtändig Antheil nahm. Nach der nämlichen Richtung hin verfolgten die Romantiker, unter ihnen vorzüglich Novalis, ingleichen Friedrich Schlegel eine höchſt erſprießliche Thätigkeit, beſonders auch dadurch, daß ſie die mit Liebe mehr und mehr wieder aufgenommene chriſtliche Wahrheit in näherem Verhältniß zur Natur zu erfaſſen bemüht waren.

Auch in dieſer letzteren Hinſicht bot ihnen Goethe hülfreiche Hand, indem er nicht nur als Dichter, ausgezeichnet

durch die höchſte Objectivität, überall die den äußeren Erſcheinungen zu Grunde liegenden Ideen nach ihrer ganzen Fülle ans Licht zu bringen, ſondern auch die Naturforſchung aus der atomiſtiſchen Befangenheit, in welcher ſie ſich bis dahin bewegt hatte, herauszureißen und zu einer tieferen, lebendigern Anſchauung des Univerſums hinzuleiten wußte. Er wies auf den geiſtigen Grund der körperlichen Dinge, auf deren organiſche Entwicklung aus einem unſichtbaren Lebenskeime hin, er machte mit Nachdruck auf die für die chriſtliche Wiſſenſchaft ſo bedeutende Wahrheit aufmerkſam, daß es keine bloßen abſtracten Einheiten gebe, ſondern jede wirkliche Einheit immer auch eine Vielheit in ſich ſchließe. Was ſchon Kant, auf bloß formale Weiſe, angeſtrebt hatte, das wurde jetzt in Hingebung an das wirkliche Weſen der Natur möglich, der Verſuch nämlich einer Naturphiloſophie, welchen Schelling, entzündet durch Goethe, mit bewunderungswürdiger Energie unternahm. Der nämliche lebendige Sinn, mit welchem nunmehr die körperliche Welt angeſehen wurde, die nämliche organiſche Betrachtungsweiſe machte ſich, zum Theil in Folge Schelling's eigener Hinweiſungen, auch auf andern Gebieten geltend, was für die Wiederanerkennung des Chriſtenthums höchſt günſtig wirkte.

Bald aber mußte es ſich doch herausſtellen, daß in der Schelling'ſchen Naturphiloſophie der Boden zur chriſtlichen Weltanſchauung noch keineswegs gewonnen worden. Gottes Exiſtenz erſchien hier noch in Abhängigkeit von der Exiſtenz der Welt, das geiſtige Leben beeinträchtigt durch die Leiblichkeit; der Begriff einer höhern, dem Weſen des Geiſtes nicht widerſprechenden, ſondern ihm vielmehr entſprechenden Leiblichkeit, ohne welchen die Bibel nach ihrem vollen Sinne nicht erfaßt werden kann, war hier nicht erreicht. Allmählich ergaben ſich auch mehrere Umgeſtaltungen der Naturphiloſophie, welche ſogar den Abfall von aller Religion nur zu deutlich

beurkundeten. Darum und weil ſeit Kant verſchiedene philoſophiſche Syſteme nach einander als ungenügend ſich erwieſen hatten, ſo hielt es nun eine ziemliche Anzahl von Theologen für gut, der freien Forſchung überhaupt den Rücken zuzuwenden, ſo daß denn auch die Leiſtungen des genialen Franz Baader, welcher unter Zurückweiſungen auf manchen tiefen Geiſt der Vorzeit, beſonders auf Jacob Böhme, gerade dasjenige zu bieten wußte, deſſen die chriſtliche Wiſſenſchaft vor Allem bedurfte, und das ihr die Naturphiloſophie nicht hatte bieten können, faſt gänzlich unbeachtet blieben. Der ſchon durch frühere Beſtrebungen geweckte poſitive Sinn machte ſich jetzt auf eine inſofern maßlos zu nennende Weiſe geltend, als man die bisherige wiſſenſchaftliche Entwicklung ſchlechthin abgebrochen wiſſen wollte, und ohne alle Vermittelung nur auf das bei der beſondern Confeſſion, zu welcher man gerade gehörte, in frühern Jahrhunderten Feſtgeſtellte zurückzukehren, dieſem unbedingt ſich zu ergeben gedachte.

Von dieſem Verſuche war vorauszuſehen, daß er zu wahrer Befriedigung nicht führen, vielmehr eine mächtige Reaction hervorrufen werde. Gleichwohl war er von guten Folgen begleitet, indem bei dieſer ausſchließlichen Hervorhebung der kirchlichen Bekenntnißſchriften die tiefen und reichen, in denſelben enthaltenen Schätze nach langer Vernachläſſigung zu ſorgfältiger Beachtung und beſſerer Würdigung gelangten. Man mußte erkennen, daß dieſelben Momente in ſich ſchließen, zu deren wirklicher Erfaſſung und Aneignung die gewaltſam abgebrochene freie Forſchung doch wieder aufgenommen werden müſſe, wohin namentlich die Dogmen von der leibhaften Gegenwart Chriſti im Abendmahl, ſo wie von der Auferſtehung des Leibes gehören. Offenbar wird zur Anerkennung dieſer beiden Lehren nicht bloß jene lebendige Naturanſchauung erfordert, wie ſie in der Naturphiloſophie gegeben iſt, ſondern man ſieht ſich zu dem Ende auch zu jenem höheren Naturbegriff emporzuſteigen

genöthigt, der über die irdiſche Materialität hinausragt, auf welchen in neuerer Zeit Franz Baader hingeleitet und den ſchon ſo lange vorher zur Sicherung der bibliſchen Wahrheit unſer Oetinger in der umfaſſendſten Weiſe benutzt hat. Dem Allen zufolge läßt es ſich wohl begreifen, wenn bei mehreren trefflichen Theologen der Gegenwart, als namentlich bei einem Beck in Tübingen, einem Dorner, einem Rothe der lebhafte Wunſch entſtand, es möchten die wiſſenſchaftlichen Anſichten des ſeit langer Zeit wie verſchollenen und nur erſt durch G. H. Schubert und D. Chr. Barth's Bemühungen wieder einigermaßen bekannt gewordenen Oetinger zuſammenhängend und in hinreichender Ausführlichkeit dargeſtellt werden.

Dieſer mit nicht geringen Schwierigkeiten verbundenen Arbeit hat ſich D. Auberlen in dem oben benannten Werke unterzogen und ſeine Aufgabe mit Fleiß und Glück und unter treueſter Benutzung der betreffenden Haupt- und Hülfsquellen gelöſt. In der Einleitung beſpricht unſer Verfaſſer das Verhältniß Oetinger's zu ſeiner Zeit, dann ſeine populäre Wirkſamkeit, endlich das Verhältniß, in welchem die neuere Philoſophie und Theologie zu ihm ſteht. Die Darſtellung aber der Oetinger'ſchen Theoſophie ſelbſt zerfällt in zwei Haupttheile, wovon der erſte kleinere formaler Natur iſt und von Oetinger's Naturerkenntniß überhaupt, dann von ſeiner Geiſteserkenntniß, als dem Gegenſatz der erſtern, endlich von der philosophia sacra als der Syntheſis beider handelt.

Was die Naturerkenntniß betrifft, ſo finden wir hier der „mechaniſchen", auf den abſtracten Begriffen der Leibnitz-Wolfiſchen Philoſophie beruhenden, einſeitig aprioriſtiſchen Betrachtungsweiſe der Natur die „phänomenologiſche" Denkart gegenübergeſtellt, die ſich an das in der Wirklichkeit Gegebene und das zunächſt Nothwendige hält und welcher Oetinger, wie ſie auch die Weiſe der Alten und der heiligen

Schriftſteller geweſen, von ganzem Herzen huldigt. Doch will er hiermit keineswegs einer flachen und geiſtloſen Empirie das Wort reden; die Grundlage der wahren Naturbetrachtung iſt ihm vielmehr das ungetrübte Lebensgefühl einer rein geſtimmten gottinnigen Seele, welche gleich jenen erſten, einfachen Naturkindern, den Patriarchen, einen gewiſſen Rapport mit dem Innerſten der Natur in ſich herſtellt, ein friſcher, freier, klarer, durch keine Abſtractionen verbildeter und ſchief gewordener Blick, der eine intuitive Erkenntniß gewährt. Dieſer Denkart ſchließt ſich denn auch die Idee des Lebens auf, welche der mechaniſchen Naturanſicht verborgen bleiben muß, indem dieſe in der Natur überall nur ein todtes Nebeneinander anerkennt und von dem Ineinanderſpielen der entgegengeſetzten Kräfte und ihrer Vereinigung in einer dritten, worin ſich eben das Leben darſtellt, keinen Begriff hat.

Die Geiſteserkenntniß, im Gegenſatz von der Naturerkenntniß, läßt Oetinger aus dem Zuſammenwirken der heiligen Schrift und des sensus communis entſtehen, welchen letztern man als eine ſtille Vorempfindung des Göttlichen, als einen verborgenen Zug des Seeliſchen zum Geiſtlichen zu faſſen hat. Indem, ſagt Oetinger, ein gewiſſer Grad des geiſtlichen Lebens oder eine gewiſſe Einſtrahlung mit dem Leben der niedrigen Geſchöpfe verbunden iſt, ſo entſtehen dadurch in dem Menſchen allgemeine Vorempfindungen, augenblickliches Gefühl des Rechts und Unrechts und ein Grund, das Nothwendigſte, Nützlichſte und Einfältigſte vor dem Andern zu treffen. Die Weisheit, läßt er ſich an einem anderen Ort vernehmen, redet noch immer und ruft überlaut: erſtlich durch die Allgegenwart der ewigen Kraft und Göttlichkeit, die über Alles und durch Alles iſt, hernach durch die Anſtalten der Geſellſchaft, die Gott verborgentlich, wie die Sprache der Völker, regiert. Gott hat ein eigenes Wohlgefallen, ſich in der Menſchheit Jeſu aufs vollkom-

menſte zu offenbaren. Gleichwie es nun da ohne Fehler geſchieht, ſo offenbaret er ſich auch durch andere Menſchen, ob ſie ſchon noch ſo viele Fehler haben. Alle Menſchen müſſen der Weisheit Werkzeuge ſeyn. Gott wirkt ſo kräftig von innen heraus als von außen hinein; das Inwendige ergießt ſich in das Auswendige und das Auswendige bezeichnet das Inwendige.

Während der sensus communis wohl als Reſultat einer göttlichen, doch aber nur unvollkommenen, von Seiten ihrer Empfänger vielfach getrübten Inſpiration anzuſehen iſt, ſo iſt, nach Oetinger's lebhafter Ueberzeugung, die heilige Schrift von dem Geiſteshauche des Ewigen ganz und gar durchweht, was ſich ihm durch die Hoheit ihres Styles, den er von der Schreibart aller andern Bücher unendlich unterſchieden findet, unzweideutig beurkundet. Bei der Art und Weiſe ihres Gebrauches ergibt ſich aber ein ganz ähnlicher Gegenſatz, wie in Anſehung der Naturbetrachtung. Der mechaniſchen Denkart in letzterer Hinſicht entſpricht der ſogenannte ordo geometricus, der phänomenologiſchen der ordo generativus, welche letztere Methode ihren Namen darum trägt, weil ſie, wie die Schrift ſelbſt, der Geburt, der Generation der Dinge und dem daraus hervorgehenden Leben nachahmt und weil die auf ſolche Weiſe geſtaltete Theologie ein Syſtem iſt, da alles in jedem und jedes in allem iſt, folglich aus jedem einzelnen Theil der Lehre das Ganze evolvirt werden kann. Dieſe Methode faßt eben jede bibliſche Lehre in ihrer Totalität, in ihrer vollen Concretheit und ſteigt ſo von dem Einzelnen und Beſondern zum Allgemeinen und Ganzen auf, während der ordo geometricus magere, dünne, abgezogene, von Menſchen erdachte Begriffe in die heilige Schrift hineinträgt und, dieſe weiter und weiter ausſpinnend, die Maſſivität der bibliſchen Lehre zu einem inhalts- und weſenloſen Schattenbilde verflüchtigt. Doch nicht nur mit dieſem Gebrauche oder Mißbrauche der Leibnitz-

Wolfiſchen Philoſophie, wie ſie in ſeinen Tagen ſtattfand, iſt Oetinger unzufrieden, ſondern er kehrt ſeine bibelfeſte Kritik auch gegen die Kirchenlehre, mit welcher er zwar ihrem eigentlichen Weſen nach ſich ganz einverſtanden erklärt, die aber doch ebenfalls durch allzu abſtracte Formeln den lebensvollen Inhalt der heiligen Schrift theilweiſe alterirt und dem weitern Ausbau der Theologie, der Fortentwickelung derſelben zu einem hinreichend umfaſſenden, dem Gewiſſen wirklich genügenden Ganzen ſchwer zu beſeitigende Hinderniſſe entgegenſtellt.

Eben hierdurch werden wir noch auf den Begriff der philosophia sacra geführt, welche Oetinger, als die Grundweisheit der heiligen Schrift ſelbſt, der philosophia profana, zugleich aber auch der bloß äußerlichen, d. i. nur buchſtäblichen, geiſtloſen Auffaſſung der Bibel entgegenſtellt. Die ganze Philoſophie, ſagt er in erſterer Beziehung, iſt wenig nütze, wofern ſie nicht wie ein Schlüſſel in das Schloß der heiligen Schrift hineinpaßt und dem Geiſte die Hand bietet. Ich weiß wohl, äußert er anderwärts, daß ich beſchuldigt werde, meine Begriffe ſeyen allzu ſinnlich. Die Urſache davon liegt darin, daß die philosophi das Innere der Natur nicht kennen, folglich ihre Begriffe nur aus dem Aeußern der Natur nehmen und deßwegen bald zu viel, bald zu wenig thun. Auf der andern Seite macht er aufmerkſam darauf, daß es nicht genug ſey, nur das für gewiß zu halten, was man in der Schrift wirklich *κατὰ ῥητὸν* lieſt, ſondern die Aufgabe ſey, *κατὰ διάνοιαν* die Verhältniſſe des Geſchriebenen mit dem innerſten, verborgenen Grunde, woraus es geſchrieben worden, zu verſtehen. Ich zweifelte nicht, erzählt er in ſeiner Selbſtbiographie, ſo ſehr auch die Philoſophen ihre Begriffe hinaustreiben, daß die heiligen Männer Gottes eben ſolche letzte Begriffe müſſen gehabt haben, nur nicht präcis in einer ſolchen ausgewickelten Form, der Realität nach aber hundertmal beſſer. Dieſe Grundbegriffe, als die

philosophia sacra, lehrt er dann, müſſe man aufzufinden und in die einzelnen Disciplinen auszubreiten bemüht ſeyn.

Hiermit ſchließt ſich der erſte oder formale Theil der Auberlen'ſchen Darſtellung, woraus wir Oetinger's wiſſenſchaftlichen Standpunct überhaupt kennen lernen. Der zweite, materiale Theil gibt dann eine ebenfalls wohl gegliederte Ueberſicht der Theoſophie Oetinger's ſelbſt in vier Hauptabſchnitten. Nachdem zuerſt in einer Einleitung die Oetinger'ſche Kritik des Idealismus dargelegt und letzterm die Idee des Lebens einerſeits und der Begriff der wahren Leiblichkeit andererſeits entgegengeſtellt worden, ſo wird nun zuvörderſt von Gott und zwar zunächſt von ſeinem Weſen im Gegenſatze zum Wolfianismus gehandelt, dann die Lehre von den zehn Sephiroth und der Trinität entwickelt, worüber im Anhang noch ein ergänzender, theilweiſe ſogar berichtigender Nachtrag geliefert wird. Die nächſtfolgende Rubrik, welche: Herrlichkeit, Leben, Geiſt überſchrieben iſt, deutet auf das äußere oder leibliche, dann auf das innere oder geiſtige Weſen Gottes, ſo wie auf die ewige Ausgleichung dieſer beiden Gegenſätze hin. Wenn hierauf die ganze Lehre von Gott mit der Abhandlung von der Schöpfung abgeſchloſſen wird, ſo bietet ſich hierin zugleich der Uebergang zur zweiten Abtheilung dar, welche von der Welt und zwar zunächſt von dem Weſen der Creatur und deren Unterſchied vom Weſen Gottes handelt. Es wird hier zuerſt auf das materielle Princip der Natur, auf die Finſterniß, dann auf das Licht als deren geiſtiges Princip, endlich auf das Ineinanderwirken beider oder auf das Leben der Natur hingewieſen und dann noch ein Blick auf die Stufenleiter der ganzen Schöpfung nach den Auseinanderſetzungen eines Oetingerianers geworfen. Auf dieſen Abriß der Oetinger'ſchen Naturphiloſophie folgt dann die Seelenlehre, wobei die ſinnliche der geiſtlichen Seele gegenübergeſtellt und dann noch von dem Böſen, von der Sünde und vom Reiche der Finſterniß gehandelt wird. Die

dritte Abtheilung hat Chriſtum zum Gegenſtande und es wird hier zunächſt die Lehre von der Menſchwerdung, ſo wie das Verhältniß der göttlichen und menſchlichen Natur und namentlich die ſucceſſiv ſich realiſirende Einheit beider, dann das Erlöſungswerk im Allgemeinen und der Tod Chriſti insonderheit, hierauf die Erhöhung des Herrn in ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt nach Oetinger's Auffaſſung dargelegt. Nachdem ſolchergeſtalt vom Heilande an ſich und für uns die Rede geweſen, ſo wird nun von Chriſto in uns und von ſeiner hohenprieſterlichen Wirkſamkeit, zunächſt im einzelnen Menſchen, mithin von der Wiedergeburt und Rechtfertigung, ſo wie von den Mitteln des Heils, dem Wort Gottes und den Sacramenten, auch von der Unſterblichkeit und dem ewigen Leben als deſſen Ziele, dann von der nämlichen hohenprieſterlichen Wirkſamkeit in der Gemeine, endlich in Bezug auf das Univerſum in gebührender Ausführlichkeit gehandelt. Die vierte und letzte Abtheilung hat dann noch die Weltvollendung, mithin die Lehre vom Tod und dem Zuſtand nach demſelben, die güldene Zeit oder das tauſendjährige Reich, das jüngſte Gericht und die Wiederbringung aller Dinge zum Gegenſtande.

Dem ganzen ſo ſchön in ſich abgeſchloſſenen Werke gereicht noch zu beſonderer Zierde ein treffliches Vorwort des Kirchenrathes und Profeſſors Rothe in Heidelberg, worin ſich dieſer berühmte Gelehrte mit großer Wärme und Innigkeit über Oetinger und deſſen hohe Bedeutung für die Theologie unſerer Zeit und der nächſten Zukunft ausſpricht. „Oetinger," ſagt er unter Anderm, „ſteht in ſeiner Zeit als eine ahnungsreiche, prophetiſche Erſcheinung da, beſchienen von den erſten Strahlen der eben erſt am Horizont auftauchenden Sonne eines neuen Tages. Er ſteht noch mitten in Dämmerung und Nebel; aber der feinere Sinn wird bald inne, daß dieſes Helldunkel das der Morgendämmerung iſt. Oetinger verkündet eine neue Theologie; aber er kann

ſie," ſetzt Rothe bei, „nur erſt weiſſagen, noch nicht ſelbſt bringen. Er kann nur erſt mit der prophetiſchen Zuverſicht des Entdeckers die Theologie auf die Himmelsgegend hinweiſen, in der für ſie ein neues Land liege; die erſehnte Küſte deſſelben erreicht er ſelbſt nicht auf ſeiner Fahrt." Den Hauptgrund hiervon findet Rothe darin, daß Oetinger noch allzu ſehr dem kirchlichen Lehrſyſteme, dann aber auch kabbaliſtiſchen Ideen anhängig geweſen ſey und ſo zur wahrhaften theologiſchen Speculation ſich nicht zu erheben gewußt habe. Dabei bemerkt er auch, daß die Auslegung der Schrift von Oetinger mit einer zum Theil unverantwortlichen Willkür geübt worden ſey.

Das Letzte kann man nicht völlig in Abrede ſtellen; was aber die Kabbala betrifft, ſo möchte es wohl noch nicht an der Zeit ſeyn, ein Verdammungsurtheil über dieſelbe auszuſprechen, wie Rothe allerdings geneigt ſcheint, indem die Unterſuchungen über die kabbaliſtiſchen Schriften noch lange nicht als geſchloſſen angeſehen werden können, eben dieſe unter ſich in Anſehung ihres Inhalts ſehr verſchieden ſind, zudem ein Mißverſtand wegen der zum Theil ſelbſt in den reineren Werken dieſer Art obwaltenden ſo geſchmackloſen Darſtellungsart nur gar zu leicht möglich iſt. Auf keinen Fall kann die von Rothe aufgeſtellte Behauptung für richtig gehalten werden, daß die älteren Theoſophen insgeſammt im Emanatismus befangen geweſen. Jakob Böhme iſt ganz entſchieden frei von demſelben und ebenſo auch Oetinger. Sollte es ſich aber überhaupt herausſtellen, worauf Molitor's Forſchungen hinzuleiten ſcheinen, daß die Kabbala in einem viel nähern Bezug zur Schrift ſteht, als man gewöhnlich annimmt, ſo würde ohne Zweifel auch Oetinger's Schriftauslegung in ein weit weniger ungünſtiges Licht treten, indem unter dieſer Vorausſetzung die Bibel außer ihrem nächſten Sinne noch gar manche tiefere Bezüge haben, noch gar manche Andeutungen von Grundanſchauun-

gen enthalten würde, welche ſich eben nur dem in ihr inneres Weſen näher eingehenden Forſcher aufſchlöſſen.

Wenn endlich Detinger im Ganzen ſo innig an die lutheriſche Kirchenlehre ſich anſchließt, ſo liegt der Grund hiervon unſtreitig in deren nahen Verwandtſchaft mit der Bibellehre ſelbſt, welche letztere in ihrer eigentlichen Fülle und Kraft zu erfaſſen, gerade die von ihm gewonnenen Grundbegriffe, beſonders der Begriff der höheren Natur ihm die Hand bot. So dient namentlich dieſer Begriff, das von Rothe verworfene Dogma von der Dreiperſönlichkeit Gottes in ſeiner eigentlichen Strenge feſtzuhalten, was dann nicht wohl möglich ſcheint, wenn man jenes Principes der Specification, welches doch Rothe anerkennt, ermangelt. Das Dogma an ſich iſt ohne Zweifel eben ſo ſehr bibliſch, als ſpeculativ begründet, und läßt ſich ſchon aus dem Begriffe des abſolut ſeligen Lebens Gottes ableiten, welches unmöglich als ſolches gedacht werden könnte, wenn der Ewige nicht in ſich ſelbſt ſeines Gleichen finden, ſein Blick nur auf einem ihm gegenüberſtehenden Objecte, nicht in einem ihm ebenbürtigen Gegenblicke ruhen und dieſe beiden Perſönlichkeiten nicht in einer dritten ſich wieder zuſammenſchließen ſollten. So möchte es denn wohl der Mühe werth ſeyn, noch einmal zu unterſuchen, ob denn Detinger wirklich ſo ſehr geneigt ſey, die kirchliche Dreieinigkeitslehre ganz aufzugeben, wie auch unſer Auberlen (S. 170. 586 und 658. ſeines Werkes) für wahrſcheinlich hält.

Noch einige Zweifel könnten über ſeine Auffaſſung gewiſſer anderer Lehrpuncte aufgeworfen werden; wie z. B. ob Detinger in der Lehre von der Schöpfung (ſ. S. 197.) wirklich zu einem gnoſtiſchen Dualismus tendire, während die hier angeführten Stellen wohl gar nicht von der eigentlichen Schöpfung, vielmehr nur von der Wiederherſtellung der durch die Empörung des Thronengels in Zerrüttung gerathenen Welt handeln möchten. Doch, es iſt jetzt noch kaum an der Zeit, auf eine Discuſſion über das Verſtändniß ein-

zelner Ausſprüche Oetinger's einzugehen; wenn nur einmal, wofür Auberlen's Arbeit in ſo hohem Maße dienlich ſeyn kann, der Sinn für die Leiſtungen unſeres Theoſophen überhaupt geweckt worden, ſo wird die Forſchung allmählich auch über das Einzelne das nöthige Licht zu verbreiten wiſſen.

D. Julius Hamberger.

Digitized by Google

K i r ch l i ch e s.

Digitized by Google

Digitized by Google

1.

Kling,
die Conferenz in Wittenberg
21—23. Sept. 1848 a).

Die politiſchen Bewegungen und Umwälzungen, welche mit der franzöſiſchen Februarrevolution begannen, mußten auch auf die Kirche, insbeſondere die evangeliſche, einen mächtigen Einfluß ausüben. Iſt ja doch dieſelbe mit dem ganzen nationalen Leben aufs innigſte verwachſen, und eine politiſche Erſchütterung wirkt auch auf die kirchliche Seite dieſes Lebens nothwendig zurück. Mit der politiſchen Erhebung Deutſchlands zur Zeit der Befreiungskriege und nach denſelben war auch eine religiöſe verbunden, und ein Verlangen und Streben nach Einigung der bisher geſonderten Confeſſionen einerſeits, nach kirchlicher Organiſation und Selbſtändigkeit andererſeits war die Frucht — nicht des kalten Indifferentismus, der ja nicht auf Gemeinſchaft geht, nicht des Unglaubens, der ja kein Intereſſe hat, daß die Kirche in gliedlicher Selbſtentwickelung ihre hohe Beſtimmung recht erfülle, ſondern der neu erwachten Liebe, die in irgend welcher Lebendigkeit des Glaubens ihre Wurzel hat. Es war darin, wie in den politiſchen Regungen und Strebungen,

a) Eine genauere Einſicht gibt das Protocoll der Conferenz, erſchienen in der Beſſer'ſchen Buchhandlung (W. Hertz.) in Berlin. 1848.

viel Ungeſundes und Unreifes; und der darauf folgende Druck in beiden Gebieten des nationalen Daſeyns ſollte dazu dienen, daß es ſich läuterte und zur Reife gedieh. Neben der wohlberechtigten Richtung auf das Gemeinevangeliſche, welche mit dem erſten neuen Erwachen des Glaubenslebens aufgekommen, machte ſich nun auch die eben ſo berechtigte Werthſchätzung des eigenthümlich Confeſſionellen und der entſchiedene Wille, daſſelbe zu bewahren, mehr und mehr geltend. Beides aber, das Unioniſtiſche und das Confeſſionelle, wurde getrübt und das letztere in eine ſchroffe, leidenſchaftliche Haltung hineingedrängt durch eine die Freiheit wenigſtens indirect gefährdende und ſtörende Cäſareopapie, welche namentlich in Preußen durch die Organe der Kirchengewalt auf eine mitunter ſehr verletzende Weiſe ausgeübt wurde. Die Sachlage wurde eine andere, da Friedrich Wilhelm IV. und ſein im innerſten Grunde mit ihm einverſtandener Miniſter Eichhorn auf eine freie Selbſtgeſtaltung der Kirche hinarbeiteten und bei Feſthaltung der Richtung auf Union doch der ſtreng confeſſionellen Richtung freieren Spielraum gewährten. Kirchliche Organiſation, Selbſtgeſetzgebung der Kirche, Selbſtregierung durch rein kirchliche Behörden war nun die Looſung; und die Berufung der Kreis- und Provinzialſynoden, endlich der Generalſynode bezeugte den Ernſt der königlichen und der miniſteriellen Willensmeinung in dieſer Hinſicht. Ja noch weiter ging der großartige Plan des geiſtvollen und frommen Königs. Wie er darauf bedacht war und Jahre lang mit großem Ernſte darauf hinwirkte, daß das ganze deutſche Vaterland durch feſtere Einheitsbande zuſammengeſchloſſen und großen Mängeln und Bedürfniſſen des politiſchen Lebens abgeholfen werde: ſo wollte er auch die zerſplitterten evangeliſchen Landeskirchen und Kirchlein des deutſchen Volkes unbeſchadet ihrer geſchichtlichen Eigenthümlichkeit zu einer innigeren Bundeseinheit mit weſentlich gleichförmigen Grundordnungen und Einrichtungen verknüpfen, und veranlaßte zu dem Ende,

in Verbindung beſonders mit einem der evangeliſchen Kirche vorzüglich wohlwollenden und einſichtsvollen ſüddeutſchen Fürſten, dem Könige von *Württemberg*, die Berufung der *evangeliſchen Conferenz* nach Berlin. Mit welcher Umſicht und Treue dieſe Verſammlung die wichtigſten Fragen des evangeliſchen Kirchenlebens erörtert hat, iſt im Allgemeinen bekannt; durch die Schuld einer Regierung aber, welche die Protocolle nicht veröffentlicht ſehen wollte, iſt die Kraft der Anregung, welche von da ausgehen konnte, gar ſehr verringert, ja faſt auf Null reducirt worden. Es folgte die preußiſche *Generalſynode* mit ihren höchſt bedeutenden Verhandlungen, namentlich die Bekenntniß-, Unions- und Verfaſſungsfrage betreffend. Die raſche Ausführung des hier Beſchloſſenen wurde ebenſo, wie die angeſtrebte politiſche Reform gehemmt und zurückgehalten; und ſo brach der Sturm herein, welcher das ganze bisherige Gebäude des Staats- und Kirchenlebens ſo gewaltig erſchüttert hat. Die biß dahin mehr von oben gekommene Anregung und Förderung der freien Entwickelung ging nun von unten aus. Durch die grundſätzlich ausgeſprochene *Trennung von Kirche und Staat*, indem der Staat in die religiöſe Indifferenz ſich hineinwarf und alle Bevorzugung kirchlicher Gemeinſchaften oder Religionsgeſellſchaften in politiſcher Beziehung aufgab, eben damit aber auch die bisherige Bevormundung und Leitung, erhielt die evangeliſche Kirche eine neue Stellung und Aufgabe. — Hierüber wurde denn bald vielfache Berathung gepflogen, theils in Bezug auf die einzelnen Landeskirchen, theils im Hinblick auf das ganze evangeliſche Deutſchland. Es waren vornehmlich zweierlei Gedanken, welche in letzterer Hinſicht auftauchten. Die Einen erfaßten die Idee einer *deutſch-evangeliſchen Nationalkirche*, an welcher die bisherigen Landeskirchen in ihrem ſchwankenden Zuſtand nach Löſung des früheren Zuſammenhangs mit dem Staate einen feſten Haltpunct gewinnen könnten, und es wurde auf eine *frei* zu-

ſammentretende Kirchenverſammlung hingewieſen, welche in gründlicher Demüthigung vor Gott wegen der großen Schuld unſerer Kirche und in ernſtem Flehen zu ihm das Rechte und Gottwohlgefällige in Betreff der neuen Geſtaltung und Verfaſſung der evangeliſchen Kirche Deutſchlands ſuchen und finden möchte (ſ. Dorner, Sendſchreiben an Nitzſch und Müller, und von Bethmann-Hollweg, Vorſchlag einer evangeliſchen Kirchenverſammlung im laufenden Jahre 1848). — Andere dagegen dachten an eine Art evangeliſcher Allianz, eine freie Aſſociation der lebendigen und bekenntnißtreuen Chriſten, welche einen Kern bilden ſollten, an den alles Rettungsfähige nach und nach ſich anſchließen könnte, immerhin mit der Ausſicht auf eine zukünftige neue Kirchengeſtaltung, wozu dieß die Vorbereitung ſeyn ſollte. — Unter den fortgehenden Erwägungen und Beſprechungen aber tauchte die Idee einer Conföderation der evangeliſchen Kirchengemeinſchaften Deutſchlands auf, welche, verſchieden von Union, den confeſſionellen Beſtand unberührt ließe und als eine Uebergangsſtufe zu einer eigentlichen Nationalkirche angeſehen werden könnte. Dieſer Gedanke bildete denn auch die Hauptgrundlage der Einladung zu einer evangeliſchen Conferenz in der alten Lutherſtadt Wittenberg, der Wiege der deutſchen Reformation, gerichtet an Alle, welche auf dem Grunde des evangeliſchen Bekenntniſſes ſtehen. Zu dieſer kamen denn auch Männer aus faſt allen Gegenden Deutſchlands zuſammen. Am ſchwächſten vertreten war das ſüdweſtliche Deutſchland, damals gerade durch Aufruhr bedrängt und bedroht, weßhalb aus Baden auch nicht ein Einziger ſich einfand, aus Württemberg nur Ein jüngerer Mann. Deſto reichlicher waren die nordweſtlichen und nördlichen Theile vertreten, vornehmlich Preußen, weniger Hannover und die ſächſiſchen Länder, zum Theil, wie es ſcheint, aus Mangel an gehörigem Bekanntwerden der Einladung, zum Theil auch aus confeſſioneller Zurückhaltung. Dazu

kam, daß kurz zuvor eine lutheriſche Conferenz in Leipzig ſtattgefunden, und gleichzeitig mit der Wittenberger die Synode der ſeparirten Lutheraner in Breslau gehalten wurde, an welcher viele Lutheraner der ſtrengen Richtung ſich als Gäſte und Mitberathende betheiligten, weil es ſich davon handelte, ob eine lutheriſche Kirche in größerem Umfang conſtituirt werden ſollte. Deſſen ungeachtet waren in Wittenberg in der Schloßkirche über 500 Männer verſammelt, zum weitaus größeren Theile allerdings Theologen und Geiſtliche, aber die Nichttheologen waren durch bedeutende und treffliche Männer repräſentirt, und zwei von ihnen: von Bethmann-Hollweg und Stahl präſidirten der Verſammlung.

Der 20. Sept. war von Morgens bis ſpät Abends Vorberathungen von anweſenden Einladern u. A. gewidmet; es wurden die der Berathung zu Grunde zu legenden Theſen feſtgeſtellt, und man vereinigte ſich über Vorſchläge zum Präſidium. Es herrſchte in dieſen Vorbeſprechungen bei offener Darlegung verſchiedener Anſichten über dieſes und jenes ein Geiſt der Brüderlichkeit und der friedſamen Verſtändigung, der für die Conferenz ſelbſt das Beſte hoffen ließ. Durch Anſprachen und vorläufige Mittheilungen über das, was verhandelt werden ſollte, erfreuten Dorner, Krummacher, Schmieder die ſchon zahlreich verſammelten und in geſpannter Erwartung ſtehenden Brüder, und Schmieder weckte und nährte durch ein herzliches Gebet jene Bußſtimmung, welche den Grund aller heilſamen Berathung bilden mußte.

Die eigentlichen Verhandlungen begannen den 21. Sept. Morgens 9 Uhr in der Schloßkirche, an deren Thore Luther jene 95 Sätze angeſchlagen, und welche ſeine und Melanchthon's Gebeine bewahrt, über denen die Bildniſſe der beiden Reformatoren in Lebensgröße an den gegenüberſtehenden Wänden zu ſehen ſind. Den Präſidenten- und

Rednerſtuhl bildete die alte Luthers-Kanzel, von welcher aus die theologiſchen Doctoren proclamirt wurden.

Der ehrwürdige D. Heubner leitete das Ganze ein durch eine herzliche Anrufung des ſeiner Kirche gegenwärtigen Herrn, daß er das Gebet in ſeinem Namen erhören wolle. Daran ſchloß ſich eine Anſprache, welche dringend aufforderte, Alles im Namen Jeſu vorzunehmen, da nur bußfertige, einfältige Herzen den Segen des Herrn, der ins Innere ſchaue, empfahen können.

Darauf gab D. Wackernagel aus Wiesbaden im Namen des einladenden Comité Andeutungen über den Urſprung des Kirchenbundplans, legte die Theſen vor und machte den das Präſidium betreffenden Vorſchlag, in welchen die Verſammlung ſofort einging. Dann nahm v. Bethmann-Hollweg das Wort, dankte für das Vertrauen und wies darauf hin, daß das Ganze ein Werk des Glaubens ſey und daß ſie (er und Stahl) in dieſem Sinne es übernehmen. Nachdem nun einiges Formelle erledigt, namentlich die Schriftführer (Kling, Großmann, Schede, Wetken) bezeichnet und ernannt waren, erklärte ſich v. Bethmann-Hollweg zuvörderſt über das Verhältniß dieſer Verſammlung zur evangeliſchen Kirche, daß ſie zwar keineswegs einen amtlichen Charakter habe, aber jedenfalls, wie auch ihre Meinungsäußerungen von den kirchlichen Behörden aufgenommen werden mögen, nicht ohne Segen ſeyn und zur Heilung manchen Riſſes dienen werde. In Bezug auf das evangeliſche Bekenntniß aber, auf deſſen Grunde die Verſammlung ſtehen wolle, ſprach er zunächſt ein perſönliches Zeugniß ſeines Glaubens und des Glaubens aller derer, die ihm zuſtimmen möchten, in einem Gebete aus, welches das Bekenntniß zum Vater, Sohn und heiligen Geiſt, zu Gott in Chriſto, dem Heiland der verlornen Sünder, und die Bitte, daß er ſich in Gnaden zu uns bekenne, und darin die evangeliſchen Grundwahrheiten ſo voll und innig, ſo einfach und herzlich

ausdrückte, daß die Verſammlung einmüthig ihr Amen dazu ſprechen konnte. — Sein weiterer Vortrag handelte von der Bildung eines evangeliſchen Kirchenbundes, lehnte die im Einladungsſchreiben berührte Analogie deſſelben mit dem vorzugsweiſe publiciſtiſchen corpus evangelicorum ab, gab einen kurzen Ueberblick über die bisherigen Beſtrebungen und Kundgebungen in dieſer Richtung und äußerte ſich zuletzt über die gegen das ganze Unternehmen in dieſer Zeit erhobenen Bedenken.

Die allgemeine Verhandlung über den evangeliſchen Kirchenbund wurde eingeleitet durch einen Vortrag von D. Nitzſch. Dieſer verbreitete ſich über die Nothwendigkeit, die innere Möglichkeit und die Verwirklichung eines ſolchen Bundes. Er zeigte vor Allem, wie dringende Beweggründe dazu im Weſen des evangeliſchen Chriſtenthums überhaupt und zu allen Zeiten liegen und wie dieſe außerordentliche Zeit noch beſondere Beweggründe dazu mit ſich führe, wie es jetzt, wo mit der ausgeſprochenen Trennung von Kirche und Staat politiſchen Stimmführern die evangeliſche Kirche in Atome zu zerfallen ſcheine, hochnöthig ſey, in größerem Umfang als je mit der That zu zeigen, daß ſie noch da ſey. Ein ſolcher Bund ſey aber innerlich möglich, oder wahr in ſich, da die Evangeliſchen bei aller confeſſionellen Unterſchiedenheit gemeinſames Evangeliſches, Chriſtliches, Kirchliches gegen weltlich geſinnte Staatsgewalten, hierarchiſches Kirchenthum und die verneinenden Geiſter der Zeit zu vertreten haben. Was aber die Unirten und die Confeſſionellen betreffe, ſo ſeyen die Einen an die Anderen gewieſen, und auch die Union, welche nie in Verlegenheit geweſen, wo es ſich um Bekenntniß gehandelt, bringe jenen in jeder Hinſicht eben ſo viel zu, als ſie von ihnen empfange, und ſtelle noch vollkommener als ſie die Fortbildung dar. — Die Verwirklichung endlich beginne mit dieſer Verſammlung ſelbſt, einer wohl motivirten Erſcheinung, welche auch ihre Nachwirkung haben werde.

Digitized by Google

Die Debatte eröffnete D. J. Müller mit einer ergreifenden Rede, worin er auseinander ſetzte, wie zwar nach evangeliſchen Grundſätzen Kirche und Staat keineswegs getrennt ſeyn ſollten, wie aber die von Seiten des Staats ausgehende Löſung des Bandes, ſeine ausgeſprochene Religionsloſigkeit und die gefährliche Stellung der evangeliſchen Kirche gegenüber einem ſolchen Staate ſie zur getrennten Exiſtenz hindrängen. Sie habe aber nun einen überaus ſchweren Stand einerſeits dem frechen Unglauben der Zeit, andererſeits der geſchloſſenen römiſchen Kirche gegenüber. In ſolcher Noth gelte es, vertrauend auf den Herrn zu blicken, deſſen Kraſt in unſerer Schwachheit mächtig iſt, und der die evangeliſche Kirche durch die ſchwierigſten Verhältniſſe hindurch geführt und zu neuem Leben erweckt hat; ein Unterpfand ſeiner Hülfe auch in der gegenwärtigen Noth. Aber wir dürfen die Hände nicht in den Schooß legen und müſſen ſehen, was Gott durch uns wirken will. Das Werk, das er uns anweiſt, iſt aber Einigung, welche, der drohenden Zerſplitterung entgegenwirkend, anſtatt der ſich löſenden alten neue Einheiten ſchaffen ſoll, aber nicht die abgeſchloſſener confeſſioneller Lehrbegriffe, was nur zu größerer Zerſplitterung führen würde, ſondern die eines ſolchen Bundes — ein Unternehmen, wovon wir zuverſichtlich ſagen können: Gott will es!

Die Sache des Kirchenbundes ſchien ſich nun von allen Seiten zu empfehlen: als etwas nicht plötzlich wie aus der Luft Gegriffenes, ſondern geſchichtlich Vorbereitetes, als etwas durch die Idee des evangeliſchen Chriſtenthums überhaupt und durch die außerordentlichen Zeitumſtände insbeſondere wohl Motivirtes, als innerlich wahr und möglich und durch die Lage der evangeliſchen Kirche gegenüber dem Staat und feindſeligen Mächten verſchiedener Art Gefordertes. Das „Gott will es", ſollte man glauben, habe allgemeinen Anklang gefunden. Aber die Conferenz ſollte nicht nur alles Scheins der Anmaßung, ſondern auch alles Scheins

enthuſiaſtiſcher Uebereilung aus Mangel an Erwägung der entgegenſtehenden Bedenken und Schwierigkeiten entkleidet werden. Der große Gedanke mußte noch eine tüchtige Feuerprobe beſtehen, bis ihn die ganze Verſammlung ſich wahrhaft anzueignen vermochte. Von verſchiedenen Standpuncten und Geſichtspuncten aus wurde dagegen angekämpft. Einige hielten dafür, es ſey eine unmögliche Sache; denn die Kirchengemeinſchaften, welche zu einem Kirchenbund zuſammentreten ſollen, ſeyen gar nicht mehr vorhanden. In Preußen gebe es weder eine lutheriſche, noch eine reformirte Kirchengemeinſchaft. Die unirte Landeskirche aber löſe ſich in Folge der ausgeſprochenen Trennung von Kirche und Staat auf. Ehe es nun wieder zu einer aus der Kirche ſelbſt hervorgehenden Union oder Kirchengemeinſchaft komme, könne ein Kirchenbund nicht geſtiftet, ſondern nur zu einem künftigen der Grund gelegt werden, indem man, abſehend von allen formulirten Symbolen, die nur Zwietracht ſtiften, in dem, was allein ſelig macht und was die Quelle ſey der Liebe aller Gläubigen, wie ſie ſich immer nennen mögen, ſich vereinige, in dem Bekenntniß zu Chriſto, der eines Jeden Herr und Erlöſer und Verſöhner bei Gott ſein ſoll. So C. R. Piſchon. — Derſelbe Einwand wurde, mehr allgemein gehalten, in der Weiſe erhoben, daß die lutheriſche, reformirte, unirte Kirchengemeinſchaft als ſolche gar nicht exiſtiren, ſondern nur in der Geſtalt von Landeskirchen oder Secten. Nur dieſe könnten einen Kirchenbund bilden. Dazu aber ſey jetzt der ungünſtigſte Zeitpunct. Zuvor müſſen die Verfaſſungsveränderungen in den einzelnen Landeskirchen ins Reine gebracht ſeyn, wobei noch eine weitere Zerſplitterung eintreten könne, ſo daß nicht einmal die Zahl der ſich verbündenden Subjecte dieſelbe bleiben würde. — Aber ein wahrer Gedanke liege bei dem Plan zu Grunde, daß man perſönlich zu Vereinen ſich zuſammenthue, um der Zerſplitterung Einhalt zu thun, und ſo eine künftige

evangeliſche Kirchengemeinſchaft vorbereite, wie denn auch ſolche Vereine bereits im Werden ſeyen. So Lic. Krauſe.

Dieſen Einwürfen, von Männern der Schleiermacher'ſchen Richtung vorgetragen, trat D. Sack entgegen. Er wies nach, daß jene drei Kirchengemeinſchaften allerdings exiſtiren, und daß es recht und gut, und auch für den Fall einer ſtrengeren confeſſionellen Sonderung angemeſſen ſey, zuſammenzutreten, zur unverletzten Bewahrung der einigenden chriſtlichen Grundgedanken. Sehr wichtig aber ſey für unſer Vorhaben ein beſtimmter Begriff der unirten Kirche.

Für den Kirchenbund geeignet ſeyen nur ſolche Unirte, welche an den Grundthatſachen und Grundwahrheiten des Evangeliums, wie ſie in der heil. Schrift enthalten, in den Grundbekenntniſſen der Kirche und im Augsburgiſchen bezeugt ſeyen, feſthalten. Die Unirten müſſen, um dem Bund in Wahrheit beitreten zu können, der eigenthümlichen Aufgabe und Stellung ihrer Kirche ſich klar bewußt werden. Der Redner führte dieß auf eine ſehr anziehende und lehrreiche Weiſe näher aus. — Aber von neuem erhob ſich die Behauptung der Unmöglichkeit des Kirchenbundes. — Der hauptſächliche Vertreter der „evangeliſchen Allianz" in Deutſchland, Pred. Kuntze aus Berlin, behauptete, unter Hinweiſung auf den großen Abfall, in Folge deſſen wir keine Gemeinden hinter uns haben ($\frac{99}{100}$ Ungläubige), die Stiftung eines Kirchenbundes würde nur zum Untergange führen; nur ein Bund aller gläubigen Chriſten ſey möglich und heilſam. Das entſpreche auch allein dem Charakter dieſer Verſammlung; es könne aber mit der Zeit ein Kirchenbund daraus werden. — Auch andere Redner neigten ſich auf dieſe Seite hin. Innere Einigung ſey die Hauptſache. Man möge ſich auf freie Aſſociation beſchränken und alles Officielle und Confeſſionelle entfernen, auch ſich wohl hüten, von Nothwendigkeit zu ſprechen. — Gegen Kuntze's Dringen auf evangeliſche Allianz, als das jetzt allein Mögliche und Zuträgliche, erhob ſich Diviſionsprediger König aus

Mainz, gleichfalls ein warmer Beförderer jener Allianz, und erklärte unter den jetzigen Umſtänden eine Vereinigung der Kirchen für nothwendig, freilich nicht in dem Sinne, daß der Beſtand der Kirche des Herrn dadurch bedingt ſey. — Gegenüber der Meinung, daß nur von Vereinigung einzelner Chriſten die Rede ſeyn könne, als wäre die evangeliſche Kirche in der Verweſung begriffen, legte D. Peterſen aus Buttelſtädt (Verf. des trefflichen Werkes über die Kirche) ein kräftiges, ergreifendes Zeugniß ab des Glaubens an die evangeliſche Kirche, in welcher der Herr aufs neue auferſtanden ſey, und die jetzt zu zeigen habe, daß ſie da ſey.

Auch von andern Seiten, namentlich von G. S. Gräber und D. Krummacher, wurde Einſprache gethan gegen die Behauptung eines den Kirchenbund unmöglich machenden Zuſtandes der Gemeinden im Allgemeinen, und theils auf Gegenden hingewieſen, wo die Gläubigen in großer Anzahl vorhanden ſeyen, theils darauf, daß, wenn der entſcheidende Augenblick komme, es ſich zeigen werde, daß die Perle des väterlichen Glaubens im deutſchen Gemüthe unverwüſtbar ſey; ſie werde dann hervortauchen und unſern Kleinglauben beſchämen. — Einen indirecten Angriff eigenthümlicher Art, der aber eben ſo wenig Anklang zu finden ſchien, als weiterhin näher darauf eingegangen wurde, machte Präſ. v. Gerlach, indem er der Motivirung des Plans, wie ſie namentlich D. J. Müller ausgeführt, entgegentrat und darauf beſtand, daß man die ganze revolutionäre Trennung von Kirche und Staat als bloßes Project anſehe, bei der Kirchengewalt des Landesherrn als einer heiligen Berechtigung und Verpflichtung, wovon man ihn mit gutem Gewiſſen nicht losſprechen könne, ſtandhaft beharre und von dieſem feſten Puncte aus alle Reformen beginne. Alſo wohl Behauptung der Ueberflüſſigkeit des Kirchenbundes.

Die Debatte wurde dadurch lebhafter und verwickelter, daß die Unionsfrage unwillkürlich mit hineingezogen

wurde. Bedenkliche Aeußerungen in Betreff der Union und unirten Kirche, welche hier und da fielen, als ob das, was man unirte Kirche nenne, etwas ſo Unbeſtimmtes, noch ſo ſehr im unſichern Werden Begriffenes ſey, daß man nicht recht einzuſehen vermöge, wie dieſelbe eines der Subjecte des Kirchenbundes ſeyn könne, hatten zur Folge, daß mehrere Glieder derſelben, G. S. Gräber, D. Krummacher, Pred. Löwenſtein, Div.-Pred. König, mit Eifer und Begeiſterung ihre Berechtigung und ihren Beſtand zugleich mit der Sache des Kirchenbundes vertraten. Die Art, wie dieß theilweiſe geſchah, erregte bei ſtrengen Lutheranern, Prof. Lindner jun., P. Rocholl, D. Heubner, den Argwohn, als ob Union und Conföderation in einander gemengt werden ſollen; und es kamen Aeußerungen vor, welche das Fürſichſeyn und mit den Reformbeſtrebungen auf das eigene Haus ſich Beſchränken, ehe man an Einigung denke, auf eine ziemlich ſchroffe und abſtoßende Weiſe hervorhoben.

Indeß wurde das Mißverſtändniß bald aufgedeckt und es ſtellte ſich dabei heraus, daß eine wahre Union auch ſtreng lutheriſchen Geiſtern ein werther Gedanke ſey, und daß ſie nur alles menſchliche Machen in dieſer Hinſicht und alle Verletzung des Glaubensgewiſſens fern halten wollen, daß nicht feindlicher Gegenſatz der Confeſſionen, ſondern nur klare und lautere Unterſcheidung ihr Sinn ſey; und der theure C. R. Lehnert aus Königsberg, welcher von ſich ſagte, daß in ſeinem religiöſen Bewußtſeyn lutheriſches Blut circulire, aber mit inniger Wärme für die Union, den Gegenſtand ſeines höchſten Sehnens, redete, ſprach den beherzigenswerthen Gedanken aus, daß das Confeſſionelle noch nicht genug in ſich vertieft und ins kirchliche Bewußtſeyn eingedrungen ſey, daß aber, je reiner es ſich herausbilde, deſto ſtärker die Impulſe nach der Union hin werden würden, da Reinheit nach Einheit ſtrebe, und daß dazu die Conföderation beitragen könne und ſolle.

Die allgemeine Debatte, an welcher außer den Genannten auch Prof. D. Lommatzſch, P. Weinrich, D. Großmann, P. Lic. Möller aus Lübbecke ſich betheiligten, der letztere mit beſonders freudiger Entſchiedenheit für den Kirchenbund, konnte nun geſchloſſen werden. Der zweite Präſes, D. Stahl, leitete die Abſtimmung ein durch eine ſehr klare und bündige Zuſammenfaſſung derſelben, worin er insbeſondere, das bisher Verhandelte ergänzend, den Unterſchied der Conföderation und der Union beſtimmt auseinander ſetzte und darzuthun ſuchte, daß dieſer Weg als der richtige zur Löſung des Conflicts zwiſchen der unioniſtiſchen und der confeſſionellen Ueberzeugung zu erkennen ſey, nachdem frühere Verſuche der Löſung, zuletzt der preußiſche, als ungenügend ſich herausgeſtellt; ferner daß die evangeliſche Allianz unſern Zuſtänden nicht entſpreche, und die Conföderation die einzig mögliche Weiſe der Herſtellung der Einheit der evangeliſchen Kirche Deutſchlands in dieſer Zeit ſey, aber auch die genügende, beſſer als die der Union. Sodann zeigte er, wie die erhobenen Bedenken theils unbegründet ſeyen, theils nur ein vorſichtiges und beſonnenes Vorwärtsſchreiten nahe legen. Die Hoffnung des Zuſtandekommens der Sache fand er gegründet in der weit verbreiteten Empfindung ihres Bedürfniſſes, bemerkte aber, wie das Gedeihen derſelben theils davon abhänge, daß der ganze Bund auf dem Grunde der reformatoriſchen Bekenntniſſe aufgerichtet und befeſtigt, theils davon, daß die volle Selbſtändigkeit der confeſſionellen Kirchen gewahrt werde. Hierauf wurde denn die vom Vorſitzenden (v. Bethmann-Hollweg) geſtellte Frage, ob nach dem im Programm vorgezeichneten allgemeinen Bilde des evangeliſchen Kirchenbundes ein ſolcher Bund für die evangeliſche Kirche wünſchenswerth und zu empfehlen ſey, von der Verſammlung einſtimmig bejaht.

Damit ſchloß die erſte Sitzung.

In dieſer erſten Sitzung war die erſte Theſis des Programms: „Die evangeliſchen Kirchengemeinſchaften Deutſchlands treten zu einem Kirchenbunde zuſammen," erledigt, nämlich in dem Sinne, daß die Verſammlung dieß für dringend und wünſchenswerth halte, wie kurz nach dem Anfang der zweiten Sitzung noch ausdrücklich erklärt wurde. Ehe zu den folgenden Theſen geſchritten wurde, verwahrte ſich D. Nitzſch, durch D. Stahl's Vortrag veranlaßt, noch dagegen, daß confeſſionelle (lutheriſche) Gemeinden, welche ſich, wie in Preußen, unter einem unirten Kirchenregimente wohl befinden, durch die Idee des Kirchenbundes aufgefordert ſeyn ſollten, aus dieſem Verhältniß herauszutreten und ein beſonderes Kirchenregiment zu bilden, worauf D. Stahl erwiederte, daß er nur die Berechtigung der Confeſſionen zu vollſtändigem kirchlichen Gemeinweſen, keineswegs eine Verpflichtung dazu im Sinne gehabt. Durch die Verhandlungen der erſten Sitzung war auch die zweite Theſis: „Der evangeliſche Kirchenbund iſt nicht eine die confeſſionellen Kirchengemeinſchaften aufhebende Union, ſondern eine kirchliche Conföderation," genügend durchgeſprochen, und wurde daher gleichfalls für erledigt erklärt.

Die Discuſſion richtete ſich nun auf die dritte: „Der evangeliſche Kirchenbund umfaßt alle Kirchengemeinſchaften, welche auf dem Grunde der reformatoriſchen Bekenntniſſe ſtehen, namentlich die lutheriſche, die reformirte, die unirte und die herrnhutiſche Brüdergemeinde."

Die Debatte bewegte ſich hier um zwei Puncte: 1) um die Formel: welche auf dem Grunde der reformatoriſchen Bekenntniſſe ſtehen; 2) um die Zuläſſigkeit der unirten Kirche als Glied des Kirchenbundes.

Jene Formel fand Lic. Krauſe zweideutig und entweder zu weit oder zu eng; er meinte auch, da die evan-

geliſche Kirche von vorne herein nichts Anderes habe ſeyn wollen, als die allgemeine chriſtliche Kirche, ſo ſollte der Kirchenbund ſich auf das gründen, was in allen Chriſten gemeinſam lebe. Solle er nicht zu einer Zertrennung führen, ſo müſſe er als Princip an die Spitze ſtellen ſein Bekenntniß zu Jeſu Chriſto als dem Verſöhner der Kirche.

Dagegen bemerkte D. Dorner: vorausgeſetzt die Wahrheit und Lauterkeit der zuſammentretenden moraliſchen Perſönlichkeiten, die Bedingung eines ſolchen Werks, ſagen die Worte nicht zu wenig, aber auch nicht zu viel. Denn das erkennen alle dem Bunde Beitretende, daß in den verſchiedenen reformatoriſchen Bekenntniſſen auch ein übereinſtimmendes ſey. Darauf hin können wir handeln, bis die erwünſchte Zeit komme, wo der consensus auf eine bei allen evangeliſchen Herzen Anklang findende Weiſe friſch und voll ausgeſprochen werde. Im weitern Verlauf der Debatte wies D. Sack noch darauf hin, daß die evangeliſche Kirche, obwohl ſie die reine chriſtliche Kirche ſeyn wolle, doch eine geſchichtlich entſtandene und ſich fortbildende ſey, und daß es uns eine Ehre und Freude ſeyn müſſe, auf jenen Anfangspunct zurückzugehen, auf die durch reinen Eifer und beſtimmten Bekenntnißausdruck ſo ausgezeichneten reformatoriſchen Bekenner. Freilich ſtehen nicht alle dogmatiſchen Folgerungen in gleicher Dignität. — Möller aus Lübbecke verſicherte, wie auf dieſem Grunde ohne Zweifel die Gemeinden Weſtphalens und des Rheinlands die Hand zum Bunde bieten werden. — D. Vollhuys aus Oſtfriesland ſagte Aehnliches aus in Bezug auf die dortigen Gemeinden, welche ohne Verpflichtung zu einer Bekenntnißſchrift feſtſtehen auf dem Grunde des göttlichen Worts und des Heidelberger Katechismus und den Hauptartikeln der Augsburgiſchen Confeſſion, und das Kleinod des Glaubens treu bewahrt haben.

Ueber die unirte Kirche fielen ähnliche Aeußerungen, wie in der erſten Sitzung, von P. Wiesmann aus Soeſt und beſonders von P. v. Tippelskirch aus Giebichen-

ſtein; der letztere meinte, zunächſt im Hinblick auf die öſtlichen Provinzen Preußens, da ſie noch gar keine beſtimmte Perſönlichkeit ſey, weder ein beſtimmtes Bekenntniß, noch Organe habe, ſo eigne ſie ſich noch nicht zur Mitgliedſchaft des Bundes. Gegen dieſen Angriff erhoben ſich mit Nachdruck P. Ball aus Rade vorm Wald, D. Sack, D. Krummacher und D. Nitzſch. — Ball und Krummacher wieſen auf den consensus als das Bekenntniß der unirten Kirche, Sack auf das Unrecht, welches durch Ausſchließung derſelben begangen würde, indem dann die Conföderation, gegen ihren innerſten Geiſt, eine Hemmung oder Vernichtung der Union ſeyn würde, und auf das Beſtehen urſprünglich unirter blühender und wichtiger Gemeinden; Nitzſch auf das Zeugniß im Anfang der erſten Sitzung, zu dem auch die unirte Kirche ſich ganz und gar bekennen möge, und auf die hiſtoriſchen Bekenntniſſe derſelben: die Marburger Artikel bis auf den letzten, die Augsb. Confeſſion, ſofern die Reformirten dieſelbe genehmigt, den consensus Sendomiriensis, die confessio Sigismundi, die Thorner Artikel und das Leipziger Colloquium.

Nachdem hierauf v. Tippelskirch ſeine früheren Aeußerungen näher beſtimmt und limitirt hatte, ſo wurde zur Abſtimmung geſchritten und Theſis 3. faſt einſtimmig angenommen. — Eine Anfrage in Betreff der mennonitiſchen Gemeinden, welche theilweiſe ein wahrhaft evangeliſches Gepräge haben, wurde dahin beantwortet, daß man wegen der Ungleichartigkeit ihres Bekenntnißbeſtands und ihrer geringeren Bedeutung für die evangeliſche Kirche ſie nicht genannt habe, daß aber ihre Zulaſſung damit nicht abgeſchnitten ſeyn ſolle.

In der dritten Sitzung (22. Morg.) wurden zuerſt zwei beſondere Anträge erledigt. D. Hengſtenberg beantragte die Aufforderung zu einer freiwilligen Bußfeier an die evangeliſche Kirche Deutſchlands, und zwar am Tage

der Feier des Anfangs der Reformation, indem er kurz nachwies, wie nothwendig und paſſend dieß ſey, und wie nur Demüthigung vor Gott die rechte Grundlage des Einigungswerkes bilden könne. — Die Verſammlung ging ohne Discuſſion ſofort darauf ein. Anders verhielt es ſich mit dem Antrag des Präſ. v. Gerlach, daß die Conferenz eine Erklärung gegen die Revolution abgebe. Die Geſinnung, die hier zu Grunde liege, anerkennend, ging ſie über dieſen Antrag, als einen ihrem Zwecke fremdartigen, zur Tagesordnung über.

Es folgten nun Begrüßungen Solcher, welche von kirchlichen Gemeinſchaften und Kreiſen abgeordnet waren: 1) des Pred. Kölding aus der Brüdergemeinde, welcher über das Weſen dieſer Gemeinde, ihr Verhältniß zur evangeliſchen Kirche, wie es neuerdings wieder durch den Synodus feſtgeſtellt worden, und ihr Verhältniß zum evangel. Kirchenbunde ſich ausſprach, über das letztere in der Weiſe, daß ſie, als nicht bloß aus deutſchen Gemeinden beſtehend, ihm nicht unbedingt beitreten könne, übrigens aber ſchon vor ſeiner Entſtehung ihm angehöre, indem ſie in ihren Tropen bei Wahrung der Einheit doch die confeſſionellen Unterſchiede anerkenne; 2) des Pf. Höfer aus Bayern, welcher im Namen von freien Conferenzen in Franken die Bruderhand zum Bunde reichte; 3) des Metropolitan Hoffmann aus Kurheſſen, welcher über den eigenthümlichen Charakter der reformirten Kirche ſeines Landes als eines Punctes, wo beide Confeſſionen ſich die Hand reichen, Mittheilungen machte; 4) des P. Böhmers aus Bückeburg, und 5) des P. Broſe aus dem Hannöverſchen, welche im eigenen und ihrer Brüder Namen Zuſtimmung zur Sache des Bundes und Segenswünſche ausſprachen. Hierauf nahm die Verhandlung ihren Fortgang. Ein Antrag Reg.-R. Schede's, zu Theſ. 3. noch hinzuzufügen: „Ueber die Fähigkeit, dem Bunde beizutreten, entſcheidet jedoch bei entſtehendem Zweifel nicht die eigene

Verſicherung der evangeliſchen Gemeinſchaft, ſondern der Bund," wurde mit entſchiedener Majorität angenommen, im Hinblick auf bekannte Erfahrungen ſchwerer Verwickelungen, welche aus dem Mangel einer ſolchen Beſtimmung anderwärts ſich ergeben haben.

Es wurde nun zu Theſ. 4. fortgeſchritten: „Jede evangel. Kirchengemeinſchaft, welche zum Bunde gehört, bleibt in Bezug auf die Anordnung ihres Verhältniſſes zum Staate, ihres Regimentes und ihrer innern Angelegenheiten in Lehre, Cultus und Verfaſſung ſelbſtändig."

Ein Antrag Prof. Piper's aus Berlin auf einen Zuſatz hierzu; „Für die geſammte evangeliſche Kirche Deutſchlands wird ein föderaliſtiſches Kirchenregiment eingerichtet," darauf hinzielend, daß der Bund die gehörige innere Stärke erhalte, indem er aus der Sphäre der Geſinnung in die der That übergehe, und motivirt durch verſchiedene, aus der bisherigen Entwicklung, aus dem Gegenſatz und aus der politiſchen Lage hergenommene Gründe, wurde als vorgreifend und bedenklich von J. Müller, Nitzſch, Großmann und Stahl bekämpft und von dem Antragſteller ſelbſt für jetzt zurückgezogen; deßgleichen ein Antrag des Cand. Hollmer aus Bremerhafen, dahin gehend, daß in Theſ. 4. die Worte „ihres Verhältniſſes zum Staate" geſtrichen und dafür am Schluß hinzugefügt werde: „Das künftige Verhältniß des Bundes zum Staate ordnet der Bund ſelbſt in Gemeinſchaft mit dem Staate." — Hierauf wurde Theſ. 4. mit großer Majorität angenommen.

Die bisher beſprochenen Puncte betrafen die Gewalt, die folgende 5. Theſ. die Aufgabe des Bundes. Der Wichtigkeit der Sache wegen wurde der Antrag nicht genehmigt, daß bloß eine Zuſtimmung im Allgemeinen erfolge; aber der drängenden Zeit wegen ſollte die Discuſſion auf Principielles ſich beſchränken. Zuvörderſt wurde, um das

Verhältniß der Theſ. 5. zu Theſ. 4. beſtimmter darzulegen, der Eingang derſelben erweitert, indem zu den Worten: „Die Aufgabe des evangel. Kirchenbundes iſt" — hinzugefügt wurde: „Pflege und Förderung aller gemeinſamen Intereſſen der zu ihm gehörigen Kirchengemeinſchaften insbeſondere." — Das Erſte war nun: „Darſtellung der weſentlichen Einheit der evangel. Kirche, Pflege der Gemeinſchaft und des brüderlichen Sinnes." Ein Antrag Schede's, darauf geſtützt, daß das Ziel die Erſcheinung der einen heiligen allgemeinen Kirche ſey und daß das Hinſehen darauf unſerer ganzen Thätigkeit die rechte Weihe gebe, — ſtatt deſſen zu ſetzen: „Erſtrebung der Union aller chriſtlichen Kirchen und Zurüſtung auf dieſes nur von dem Herrn der Kirche zu vollbringende Werk durch beſtimmt zu ordnende Acte der Buße und des Gebets" — wurde als über die Aufgabe des evang. Kirchenbundes hinausgreifend, und im Blick auf die principiellen Widerſprüche der röm. Kirche gegen die evang. Wahrheit, abgelehnt; deßgleichen die Modification deſſelben durch D. Sack, als Schluß der Unterabtheilungen zu ſetzen: „Auch gehört zu den Aufgaben des evangel. Kirchenbundes: Hinarbeiten auf gegenſeitige chriſtliche Duldſamkeit, Anerkennung und Geiſtesgemeinſchaft unter allen Chriſtum bekennenden Kirchengemeinſchaften der ganzen Erde, unbeſchadet unſeres evangeliſchen Bekenntniſſes," — dagegen gewann ſeine Abänderung dieſes Vorſchlags: Hinarbeiten auf chriſtliche Duldſamkeit in der Liebe und Geiſtesgemeinſchaft, in der Wahrheit unter allen ꝛc. eine kleine Majorität, welche jedoch, um die Harmonie im Bunde nicht zu ſtören, bis auf wenige Stimmen auf den Beſchluß verzichtete. Uebrigens wurde von Vielen, die bei der Abſtimmung auf verſchiedenen Seiten geſtanden, die Erklärung abgegeben, daß ſie mit dem Sinne des letzten Vorſchlags ganz einverſtanden ſeyen. — Die zweite Unterabthei „Gemeinſames Zeugniß gegen das Une

liſche," wurde ſofort angenommen; von dem vorgeſchlagenen Zuſatz aber: „ohne den Schwachen im Glauben Anſtoß zu geben," als von etwas der Paſtoraltheologie Anheimzugebenden, Abſtand genommen. Ebenſo die dritte: „Gegenſeitiger Rath und Beiſtand." In der vierten: „Schiedsrichterliches Amt bei Streitigkeiten zwiſchen Kirchengemeinſchaften, die zum Bunde gehören," wurde, um Mißdeutungen vorzubeugen, der Ausdruck „Vermittelungsamt" vorgezogen. Zwiſchen dieſer und der unbedenklich zugelaſſenen fünften: „Wahrung und Vertheidigung der Rechte und Freiheiten, welche den evangeliſchen Kirchengemeinſchaften nach göttlichem und menſchlichem Rechte zuſtehen," wurde eine höchſt wichtige Theſis eingefügt: „Förderung chriſtlicher ſocialer Zwecke, Vereine und Anſtalten, insbeſondere der innern Miſſion," nach v. Bethmann-Hollweg's Vorſchlag, indem das von anderwärts her proponirte „Volksſchriftenweſen" als zur innern Miſſion gehörig bezeichnet wurde.

Schon in der zweiten Sitzung hatte Inſp. Wichern darauf gedrungen, daß die evangel. Kirche in dieſe praktiſche Frage eingehe und dadurch eine wahre Volkskirche werde und eine große Schuld abtrage, welche durch die neueſten Ereigniſſe recht aufgedeckt worden ſey, und auch v. Tippelskirch bezeichnete dieß als eine Lebensfrage des Kirchenbundes, die genauere Erwägung erfordere. Im Anfang der vierten Sitzung nun nahm, nachdem P. Smend von Lengerich und Möller aus Lübbecke nachdrücklich darauf hingewieſen, als auf das, was dem Vereine erſt das rechte Leben gebe, Wichern das Wort und ſetzte in einer ausführlichen Rede das ungeheure und dringende Bedürfniß der innern Miſſion ins Licht, dazu ermunternd, daß die evangel. Kirche dieß zu ihrer Lebensaufgabe mache und der Kirchenbund ſich dazu bekenne. Dieſe Rede, welche tiefe Blicke thun ließ in die alles Beſtehende untergrabenden Verfüh-

Digitized by Google

rungsmächte und Verderbniſſe der Zeit und unter Hinweiſung auf Beiſpiele erfolgreich wirkender, hingebender Liebe zum Eifer reizte, machte einen unbeſchreiblichen Eindruck, ſo daß jener Vorſchlag einſtimmig angenommen wurde.

Da auch der letzte Punct der Theſ. 5: „Knüpfung und Feſthaltung des Bandes mit allen evangeliſchen Kirchen außerhalb Deutſchlands," angenommen wurde, unter Ablehnung des von Tippelskirch'ſchen Abänderungsvorſchlags: „mit allen chriſtlichen, inſonderheit den evangeliſchen Kirchen Europa's und der ganzen Erde," ſo wurde nunmehr zu Theſ. 6. übergegangen: „Der Kirchenbund tritt ins Leben durch eine erſte, mit Abgeordneten aller zu demſelben gehörigen Kirchengemeinſchaften beſchickte evangeliſche Kirchenverſammlung Deutſchlands." Die Verhandlung leitete v. Bethmann-Hollweg ein, die Grundſätze der Vertretung und die Möglichkeit verſchiedener Verfaſſungen der den Bund bildenden Kirchengemeinſchaften andeutend. Weſentlich im Sinne dieſer Auseinanderſetzung ſchlug D. J. Müller eine Inſtruction für den Ausſchuß vor, welche Grundſätze er in dieſer Hinſicht bei den Kirchengemeinden geltend zu machen hätte: „Gleichzahl der geiſtlichen und nichtgeiſtlichen Abgeordneten; Princip der Vertretung: nicht die Seelenzahl, ſondern die eigenthümliche kirchliche Exiſtenz (je 2); angemeſſene Vertretung der Theologie und Kirchenrechtswiſſenſchaft; Wahl durch die Organe des Kirchenregiments unter angemeſſener Betheiligung der Gemeinden." — Dieſer Vorſchlag, zu dem D. Dorner noch ergänzende Bemerkungen gab, wurde durch Majorität angenommen. — Einſtimmig genehmigt wurde noch v. Thadden's Wunſch, einen Gruß der Verſammlung und eine neue Einladung an die Lutheraner in Breslau mitzunehmen, und ſein Antrag, ihnen eine Stelle im Ausſchuß vorzubehalten. — Die die Ernennung eines Ausſchuſſes zur weiteren Förderung der Zwecke der Verſammlung betreffende

Digitized by Google

7. Theſis wurde ohne weiteres zum Beſchluß erhoben, mit der Beſtimmung, daß derſelbe jedenfalls im künftigen Jahre wieder eine freie Verſammlung nach Wittenberg berufen könne. Man vereinigte ſich zur Bildung eines engern Ausſchuſſes näher (um Wittenberg) Zuſammenwohnender (7, nachträglich 12) und eines weiteren von kirchlich gewichtigen Männern der verſchiedenen Theile des evangeliſchen Deutſchlands (30). Die Wahlen geſchahen in der 5. Sitzung, nachdem v. Bethmann-Hollweg und Stahl zum voraus für den engeren Ausſchuß erwählt worden. —

In der 5. Sitzung erfolgte zuerſt auf eine ergreifende Anſprache D. Krummacher's ein einmüthiges Gelöbniß, feſt zuſammenzuhalten im Bekenntniß zu Chriſto und in der Liebe, die aus dem Glauben kommt, und einander zu helfen mit Rath und That, auch unter Druck und Verfolgung. — Dann wurde auf Smend's Anregung zur Sicherung des Bundes gegen das Eindringen fremdartiger Elemente gemäß dem Antrag P. Ball's von Elberfeld folgender Zuſatz zu Theſ. 6. beſchloſſen: „Dieſe wird ſich als rechtmäßige Kirchenverſammlung der evangeliſchen Kirche conſtituiren durch die von einem jeden Gliede derſelben abzugebende Erklärung, daß es mit ſeinem Glauben auf dem Grunde der reformatoriſchen Bekenntniſſe (ſeiner Kirche) ſtehen und nach demſelben verhandeln wolle.“ (Abweiſung neuer Formulirung mit Schriftworten — ſehr wichtige Verhandlung.)

In der letzten (6.) Sitzung wurde ein trefflich motivirter Antrag Wichern's auf einen Centralausſchuß für die innere Miſſion, welcher mit dem Ausſchuß des Kirchenbundes in Beziehung ſtehen ſollte, nach einer ſehr lebendigen brüderlichen Berathung, in welcher auch Anfänge von den von Wichern ſo dringend gewünſchten geiſtigen Centren für Werke der innern Miſſion (in Berlin und in der Rheinprovinz) zur Kunde der Verſammlung gebracht wur-

Digitized by Google

den, genehmigt und ein Anfang mit Conſtituirung deſſelben gemacht, weiterhin aber der engere Ausſchuß bevollmächtigt, aus Auftrag des Vereins ſich mit der Bildung dieſes Centralausſchuſſes zu beſchäftigen.

Es waren noch wichtige Puncte zurück: „Organiſation der Ortsgemeinden; Verhältniß der Kirche zur Schule; künftige Stellung des landesherrlichen Kirchenregiments." — Aber Zeit und Kraft für weitere Berathung war nicht mehr vorhanden. D. Dorner legte noch allgemeine leitende Grundſätze in Bezug auf die Neugeſtaltung der Verfaſſung als eine gemeindeutſche Sache vor. Die Conferenz ſollte bei den Kirchenregimenten hinwirken: 1) darauf, daß eine angemeſſene Betheiligung der Nichtgeiſtlichen am Verfaſſungsleben ſtattfinde — im Hinblick auf das allgemeine Prieſterthum der Chriſten; 2) darauf, daß über Dinge, die Glauben und Gewiſſen betreffen, nie durch Majoritäten entſchieden werden dürfe, da in ſolchen Dingen weder Staats- noch Volksſouveränetät gelte, ſondern nur die Autorität Chriſti, unſeres alleinigen Haupts, der im Wort und in den Sacramenten ſeiner Kirche nahe iſt; 3) darauf, daß die active und paſſive Theilnahme am Verfaſſungsleben bedingt ſeyn ſolle durch erkennbare Anerkennung des Worts und der Sacramente als Grundlage und Norm für das Leben der Einzelnen und der Kirche: durch Theilnahme am kirchlichen Gottesdienſt und am heiligen Abendmahl.

Die Verſammlung erklärte auf den Antrag v. Bethmann-Hollweg's, daß ſie den Grundgedanken D. Dorner's beiſtimme, aber in nähere Discuſſionen nicht mehr habe eingehen können.

Hierauf wurde noch kürzlich das in der Vorberathung für gut gefundene Sendſchreiben an die evangeliſche Kirche Deutſchlands beſprochen und nach einigen gutachtlichen Aeußerungen darüber dem Ausſchuß Vollmacht in Bezug auf die Abfaſſung deſſelben ertheilt.

Nachdem ſodann ein ausführliches Begrüßungsſchreiben D. Lücke's verleſen und noch andere Begrüßungen mitgetheilt worden, war es Zeit, die Verſammlung zu ſchließen. D. Sack ſprach ein Schlußgebet, und die Verſammlung ging mit Dank und Freude, im Bewußtſeyn reichen Segens von oben und in der Hoffnung noch größeren Segens für die Zukunft, auseinander. Der durch das ganze Zuſammenſeyn mächtig gehobene brüderliche Gemeinſinn fand, wie an den vorhergehenden Tagen, ſo auch an dieſem letzten Abend bei einfachem, heiteren Mahle noch reiche Nahrung und kräftige Belebung.

Wir blicken mit reiner Freude auf dieſe große deutſch-evangeliſche Conferenz zurück, in welcher aller, ſo offen geführte Kampf der Rede immer wieder in eine ſchöne, friedliche Harmonie ſich auflöſte, in welcher der Geiſt des Glaubens und der Liebe, der Zucht und Beſonnenheit ſo durch und durch waltete, und welche, ferne von aller Anmaßung eines Funfziger-Ausſchuſſes und dergl., ſo ſtreng in ihren Grenzen der Vorbereitung und Anbahnung ſich hielt, mit Achtung aller beſtehenden Ordnung und mit ernſtem Hinarbeiten auf ein Neues, wie das Zeitbedürfniß es fordert. Der Herr aber, der ſie ſichtbar regiert hat, fördere das Werk ihrer Hände! Ja er wird es fördern!

Digitized by Google

2.

Gedanken und Beobachtungen
eines Süddeutſchen *)
über die Kirche Norwegens.

Reminiscenzen
von einem im Jahr 1847 daſelbſt gemachten Beſuche.

Erſter Artikel. Geſammtzuſtand.

Es iſt neulich in der ſkandinaviſchen Geſellſchaft zu Kopenhagen von einem ſchwediſchen Geiſtlichen (Probſt Wieſelgren) ausgeſprochen worden, daß die Miſſion des ſkandinaviſchen Nordens ſey, in freundſchaftlichem Zuſammenwirken mit Germanien nicht bloß die Civiliſation des europäiſchen Weſtens nach Oſten in die geiſtigen Wüſten des Slavismus zu verpflanzen, ſondern auch den Beſtand der proteſtantiſchen Kirche gegenüber von aproteſtantiſchen Beſtrebungen — mögen ſie nun von innen oder außen kommen — zu ſichern. — So wenig nun freilich auf der einen Seite geleugnet werden kann, daß die evangeliſch=lutheriſchen Kir=

*) Der Verfaſſer dieſer Reminiscenzen iſt D. C. Sarwey, ein trefflicher und hoffnungsvoller junger Theologe, der aber leider ſeiner vaterländiſchen Kirche, der württembergiſchen, die Dienſte nicht hat leiſten können, die er ihr gewiß freudig und erfolgreich geleiſtet haben würde. Er iſt vor nicht langer Zeit als Stadtvicar zu Kirchheim unter Teck verſtorben. Bei einem längeren Aufenthalte in Heidelberg war er auch den Herausgebern der Studien ſehr werth geworden.

Ullmann.

chen Skandinaviens im Ganzen ein von den meiſten deutſchen Kirchen verſchiedenes Gepräge haben, ſo ſehr muß doch auf der andern Seite darauf gedrungen werden, daß auch ſie als organiſche Glieder, die mit in den großen Verband der evangeliſch-chriſtlichen Kirche weſentlich hineingehören, von ihren deutſchen Schweſtern anerkannt und behandelt werden. Dieß iſt aber bis jetzt viel zu wenig geſchehen. Während ſchon ſeit der früheſten Zeit eine fortgeſetzte Theilnahme an allen Ereigniſſen, welche die evangeliſche Kirche in England betrafen, in Deutſchland anzutreffen war, eine Theilnahme, die ſich ſogar über den Ocean hinüber — auf die nordamerikaniſchen Kirchen erſtreckte — während dieſe Theilnahme in neueſter Zeit ſich bis zum Vorſchlag einer Allianz geſteigert hat, iſt in demſelben Deutſchland der ſkandinaviſchen Kirchen, die uns in Bekenntniß und Verfaſſung näher ſtehen, nur äußerſt ſpärlich und in zerſtreuten Aufſätzen gedacht worden. Einen rühmlichen Antheil an dieſen vereinzelten Beſtrebungen, die Augen der evangeliſchen Chriſten in Deutſchland auf die Schweſterkirchen im Norden hinzurichten, hat das Berl. Repertorium (von Bruns und Häfner) und die evangeliſche Kirchenzeitung, welche letztere im Jahr 1843 einen längern Aufſatz über den Zuſtand der norwegiſchen Kirche in ihre Spalten aufgenommen hat, der freilich faſt nur ihre Vergangenheit behandelte. Zwar wird man zur Rechtfertigung dieſer relativen Theilnahmsloſigkeit an den Vorgängen in den ſkandinaviſchen Landeskirchen einwenden, daß ihr Zuſtand die Hauptſchuld davon ſelbſt trage, da derſelbe wenig mittheilungswerthe Erſcheinungen darzubieten vermöge, während von England aus die heilſamſten Anregungen nach Deutſchland gekommen ſeyen. Allein theils iſt dieſe Anſchauungsweiſe nicht einmal ganz richtig, indem auch jene Kirchen zwar meiſt langſamer und ruhiger, aber deſto nachhaltiger ihre Entwicklungsſtadien durchgemacht haben und durchzumachen im Begriff ſind; theils verdienen ſie auch in ihrem ruhigen Beſtehen ſo gut Berückſichtigung, als

etwa ein Glied am Körper, das zwar nicht ſichtbar in den Bau und die Bewegung deſſelben eingreift, aber doch mit zum Ganzen gehört, — und daß die ſkandinaviſchen Kirchen auch Glieder am Leibe Jeſu Chriſti ausmachen, wer wollte ihnen dieß ſtreitig machen? Vorausgeſetzt, daß dieſelben einen gedrungeneren und dadurch auch ſchwerfälligeren Bau haben — wie? dürften ſie dann nicht vielleicht als das wohlthätige Gegengewicht angeſehen werden, welches von dem Alles in der Welt des Geiſtes und der Natur ordnenden Haupte der Kirche dem beweglicheren, aber eben deßhalb ſchwankenderen Leben der deutſchen Kirchen gegenübergeſtellt worden iſt? Ich für meine Perſon muß wenigſtens geſtehen, daß mein längerer Aufenthalt in den ſkandinaviſchen Kirchen — beſonders in Norwegen und Dänemark — mir erſt deutlich zum Bewußtſeyn gebracht hat, was es heiße, einer Landeskirche anzugehören, die ſich für ein Bekenntniß mit Entſchiedenheit ausgeſprochen hat. Daß die Kirchen Skandinaviens jenen feſteren und ſchwerfälligeren Charakter an ſich tragen, in dem die Objectivität der beſtehenden Verhältniſſe, beſonders des Bekenntniſſes die Individualität weſentlich überwiegt, und daß ſie daher jetzt die Aufgabe haben, nach einer freieren Anerkennung des Rechts, das auch die ſubjective Frömmigkeit anſprechen darf, zu ſtreben, um nicht über dem Halten am lutheriſchen oder apoſtoliſchen Bekenntniſſe das Halten am Bekenntniß der Schrift und vor Allem am Herzensbekenntniſſe von Chriſto Jeſu ſelbſt zu vergeſſen und über dem Halten zur Kirche die Gemeinſchaft der Heiligen zu verlieren — dieß iſt das Reſultat einer gewiſſenhaften Beobachtung geweſen, die freilich nur in einer hiefür verhältnißmäßig kurzen Zeit gemacht werden konnte, und dieß wird auch aus den folgenden Mittheilungen hervorgehen. Vielleicht dürfte in dieſem Charakter der ſkandinaviſchen Landeskirchen ein Hauptgrund für die allerdings auffallende Thatſache geſucht werden, daß die Bewegungen, welche gegenwärtig unſere deutſche evangeliſche Kirche ſo mannichfach erſchüttern

und das Kirchenregiment in precäre Lagen verſetzen, noch gar nicht in jene eingedrungen ſind; man müßte denn etwa einzelne mißglückte Verſuche, der Hyperkritik der junghegel'ſchen Schule und den ſich daran anknüpfenden oder ihnen verwandten Principien des Lichtfreundthums auch in Dänemark, Schweden und Norwegen Eingang zu verſchaffen, als Bewegungen bezeichnen. Daß jedoch die überwiegende Objectivität der ſkandinaviſchen Kirchen keineswegs zur Lebloſigkeit erſtarrt iſt, ſondern ein ſtilles und innerliches Leben weckt und nährt, ja auch in gewiſſem Sinne die Oppoſition gewähren läßt, welche von dem ſich ſeines Rechts bewußten Individuum ausgeht, ſich bei den Angelegenheiten der Kirche zu betheiligen, das wird die folgende Darſtellung zur Genüge zeigen.

Werden die drei ſkandinaviſchen Landeskirchen, die norwegiſche, ſchwediſche, däniſche, mit einander verglichen, ſo ſcheint auf den erſten Anblick die norwegiſche und däniſche Kirche zuſammenzufallen und die ſchwediſche mit ihrer Originalität den beiden gegenüberzuſtehen. In Beziehung auf Cultus und Verfaſſung iſt allerdings die Verwandtſchaft ſo bedeutend, daß wohl die norwegiſche Kirche ein Abbild der däniſchen genannt werden kann; geht doch auch die Kirchengeſchichte beider Länder von der früheſten Zeit her Hand in Hand. Geht man aber tiefer auf den Standpunct ein, von dem aus die Lehre in ihrer Bedeutung für die evangeliſche Kirche beurtheilt, auf die Art, wie ſie tractirt wird, auf das Verhältniß, in das ſich die Stimmführer oder geiſtigen Repräſentanten der verſchiedenen Kirchen zu andern Kirchengemeinſchaften ſetzen, ſo wird man nicht irren, wenn man im Ganzen das Urtheil fällt, daß ſich in den beiden nördlichen Kirchen, Norwegens und Schwedens, noch ein ſtrengeres, ruhigeres Feſthalten am lutheriſchen Bekenntniß innerhalb der Kirche, noch ein ausſchließenderes Verfahren gegen freiere Auffaſſungen der Bekenntnißſchriften von Seiten der Individuen bis jetzt beobachten läßt, als in Däne-

mark, und daß man letzterer Kirche, ſo ſehr ſie ſich auch neuerdings von einer gewiſſen Seite her gegen alle deutſchen Influenzen wehrt, doch die Nähe der größtentheils freier denkenden deutſchen Kirchen, die einer individuellen Explication des in der heiligen Schrift gegebenen Glaubensgehaltes Raum geben, anfühlt. Ich ſage: anfühlt, weil allerdings dieſe größere Freiheit, Beweglichkeit und Weitherzigkeit der däniſchen Kirche nur in einzelnen Pulsſchlägen fühlbar wird. Dagegen kann ich nicht leugnen, daß ich in jener ruhigen Feſtigkeit, mit der die Geiſtlichen Norwegens ſich zu den lutheriſchen Symbolen bekannten, und in der hierbei gezeigten Offenheit eine geſunde, naturwüchſige Richtung des religiöſen Geiſtes erkannt habe, die mir innerlich wohlgethan hat und den Keim einer neuen und ſchönen Entfaltung des chriſtlichen Lebens in ſich zu tragen ſcheint, ſo daß es vielleicht der norwegiſchen Kirche aufbehalten iſt, trotz dem, daß ſie nicht über ſo viele intellectuelle Kräfte zu gebieten hat, wie die Nachbarkirchen, dennoch dieſelben mit einer neuen und höheren Phaſe kirchlichen Lebens zu überflügeln und in der günſtigen Rückwirkung auf Dänemark der letzteren Kirche die Schuld heimzubezahlen, auf welche ſich dieſe durch das den Norwegern überbrachte Geſchenk der Reformation Anſprüche erworben.

Richten wir unſere Augen nun auf die nördlichſte unſerer evangeliſchen Schweſterkirchen, die norwegiſche, deren Zuſtand uns in der Folge beſchäftigen ſoll. Sie iſt von der ſchwediſchen durchaus unabhängig und hat, wie der ſtaatliche Gemeinſchaftskörper, mit ihr nur das Haupt gemein — den König als summus episcopus, deſſen Souveränetätsrechte freilich auch in kirchlichen Dingen (ſo weit ſie mit den ſtaatlichen Verhältniſſen zuſammenhängen) durch die Volksrepräſentation im Storthing bedeutend modificirt ſind. Man könnte leicht auf den Gedanken kommen, bei ihr, die ſchon durch ihre geographiſche Lage von der übrigen europäiſchen Welt getrennt iſt, die alte lutheriſche

Kirche, wie ſie ſich zur Zeit der Reformation unter dem Einfluſſe der großen deutſchen Reformatoren gebildet hat, wieder zu finden. Und mit einer ſolchen Vorausſetzung habe auch ich meine Reiſe dahin angetreten. Aber ein Blick in die mir bisher nicht genau bekannt geweſene Vergangenheit, den mir ein norwegiſcher Geiſtlicher noch in Deutſchland eröffnete, ein Blick auf die religiös-kirchlichen Verhältniſſe der Gegenwart gleich bei meinem Eintreten in Norwegen mußte mich eines Beſſern belehren und die norwegiſche Kirche mir vor die Seele führen als eine Gemeinſchaft, die zwar den Ruhm ſich nicht bewahrt hat, das lutheriſche Bekenntniß unvermiſcht erhalten zu haben, aber nun im ſchmerzlichen Bewußtſeyn des Verluſtes mit einer achtbaren Pietät das Verlorne wieder zu gewinnen ſtrebt. Zwar kann nicht geleugnet werden, der norwegiſche Nationalcharakter trägt den Charakter des Landes. Wie in den hohen Bergthälern Norwegens die Vegetation ſich langſamer entwickelt, hat ſie aber einmal einen gewiſſen Grad der Entwickelung erreicht, dann mit ungemeiner Schnelligkeit und Fülle ſich entfaltet, ſo fließt auch langſamer das Blut in des Normanns Adern. Alles muß bei ihm ſeine Zeit haben, bis es ergriffen wird. Iſt es aber einmal ergriffen, dann wird es mit Energie und Feuer durchgeführt und felſenfeſt behauptet gegen alle möglichen Stürme, wie ſeine Meeresküſte ſich behauptet gegen die unaufhörlich tobende Brandung. Daher iſt in der norwegiſchen Kirche allerdings noch manches Charakteriſtiſche zu finden, das auf die Reformationszeit zurückweiſt. Der Cultus und das Bekenntniß haben ſich ziemlich unverändert erhalten: in der religiöſen Sitte des Volks ſind Erſcheinungen zu beobachten, die an die erregten Zeiten der Reformation lebendig erinnern: die Verfaſſung bietet heutzutage ſo ziemlich das treue Abbild der Kirchenordnungen vom 16. Jahrhundert dar. Aber alle dieſe Züge haben längere Zeit nur wie ehrwürdige Wände dageſtanden, welche mahnten an eine ſchöne, evangeliſche

Vergangenheit, während der innere Bau morſch zuſammengeſtürzt war. Die Form war geblieben, der Geiſt der Reformatoren meiſt verſchwunden und dadurch jene faſt zur Caricatur geworden, bis es dem Geiſt des Herrn gefiel, den inneren Bau allmählich zu reſtauriren, dem nun freilich auch die alten Wände nicht mehr ganz conveniren wollen.

Wollen wir eine richtige Anſchauung von den beſtehenden Verhältniſſen der norwegiſchen Kirche bekommen, ſo müſſen wir ihre Vergangenheit kennen, aus der ſie allmählich herausgewachſen ſind. — Es wäre alſo zunächſt eine Ueberſicht über die Geſchichte der lutheriſchen Kirche in Norwegen von der Reformation her zu geben, die wieder ein Zurückgehen auf vorreformatoriſche Zeiten erfordern würde. Dieß Zurückgehen würde um ſo mehr berechtigt ſeyn, als ſich wirklich noch heutzutage einzelne kirchliche oder religiöſe Volksſitten auf die heidniſchen Zeiten unſchwer zurückführen laſſen. Allein eine ſolche Ueberſicht müßte, wenn ſie auch noch ſo ſehr zuſammengefaßt würde, dieſen Bemerkungen eine ungebührliche Ausdehnung geben und würde ſo dem Zwecke, den ſie haben ſollen, das Intereſſe für die norwegiſche Schweſterkirche zu wecken, nicht entſprechen. Ich glaube, mich um ſo eher davon dispenſiren zu dürfen, als andere Blätter vor fünf Jahren eine ziemlich ausführliche Geſchichte der norwegiſchen Kirche von der Reformation an gegeben haben. In derſelben iſt darauf hingewieſen, welch wunderbaren Weg der Herr der Kirche genommen, das erſtorbene chriſtliche Leben in der norwegiſchen Kirche wieder anzufachen. Es iſt wahrhaft erbaulich, auch hier wieder ſehen zu dürfen, wie Alles zuſammenwirken muß, wenn der Herr einmal eine Gnadenheimſuchung bei einem ſeiner Völker beſchloſſen hat. Drei Factoren waren es vorzüglich, welchen die norwegiſche Kirche ihre immer weiter greifende Regeneration verdankt: die durch Hans Nielſen Hauge angeregte religiöſe Volksbewegung, die durch die Gründung der Univerſität in Chriſtiania 1812 veranlaßte Umgeſtaltung

Digitized by Google

der Geiſtlichkeit und endlich die durch die Trennung von Dänemark und die Verfaſſungsänderung 1814 herbeigeführte ſtaatliche Umwandlung. Der erſte Factor diente dazu, das erſtorbene religiöſe Leben zunächſt unter dem Laienvolke zu beleben, das chriſtliche Bewußtſeyn nach Lehre und Sitte zu ſchärfen und es zu einer Macht im Lande zu erheben. Der zweite Factor, die Gründung der Univerſität, insbeſondere einer theologiſchen Facultät in Chriſtiania und die Beſetzung der Lehrſtellen mit charakterfeſten, entſchieden chriſtlichen Perſönlichkeiten, war dazu auserſehen, den tief geſunkenen Hirtenſtand wieder zu heben und ihm nicht nur gründlichere chriſtliche Erkenntniß, ſondern auch insbeſondere den abhanden gekommenen Bibel- und Kirchenglauben wieder einzuimpfen, und der letzte Factor endlich war beſtimmt und iſt es noch, einestheils die norwegiſche Kirche vom verderblichen und lähmenden Einfluſſe einer fernen Kirchenbehörde, die nicht am Wohl und Weh' der Kirche unmittelbar Theil nimmt, für immer zu befreien, anderntheils die edlern Kräfte der Nation, die nun zum Bewußtſeyn ihrer Freiheit und Selbſtthätigkeit gekommen ſind, für alle höheren Intereſſen zu gewinnen und ſie zur klaren Erkenntniß ihrer Aufgabe zu bringen, die nicht bloß darin beſteht, für das materielle und geiſtige Wohl der Bürger im Dieſſeits zu ſorgen durch immer adäquatere Organiſation der inneren geſelligen und der Naturverhältniſſe, ſondern auch den himmliſchen Beſtrebungen und den Wirkungen des Geiſtes Jeſu insgeſammt die rechte irdiſche Baſis in einer adäquaten Geſtaltung des kirchlichen Lebens zu geben. Wie dieſe drei Factoren vermöge einer göttlichen Fügung zuſammentreffen mußten — denn Hans Hauge's Blüthezeit fällt in den Anfang dieſes Jahrhunderts — ſo konnten ſie auch die rechte, heilſame Wirkung nur haben, wenn ſie *zuſammenwirkten*. Machte ſich einer von ihnen allein geltend, was allerdings beim Hervortreten derſelben geſchah, ja faſt geſchehen mußte, da ſich jedes der drei Momente erſt Anerkennung

erkämpfen, ſich ſeines beſonderen Berufes bewußt werden mußte, ſo waren Einſeitigkeiten mit ungünſtigem Einfluſſe auf das religiös-kirchliche Leben unvermeidlich. Es dürfte nicht ſchwer ſeyn, gerade das, was in der norwegiſchen Kirche auch ſeit ihrer Regeneration weniger befriedigen kann, darauf zurückzuführen. Die Volkspredigt, begonnen von Einer hervorragenden Perſönlichkeit aus dem Bauernſtande und fortgeſetzt von vielen weniger begabten und einzelnen ausgezeichneten Männern aus demſelben Stande, konnte, wenn ſie ſich von dem berufenen Lehrerſtande trennte, ja ſich ihm entgegenſetzte, theils zur Separation, alſo zur Entzweiung des kirchlichen Lebens führen, theils wenigſtens, wo jene auch unterblieb, zu einer unreinen Geſtaltung der chriſtlichen Frömmigkeit ſelbſt in den erweckten Subjecten und ihren Gemeinſchaften, die ſich entweder als einſeitig feſtgehaltenes Evangelium, Antinomismus, oder als einſeitig premirtes Geſetz, Geſetzlichkeit, Verdienſtlichkeit, Eigengerechtigkeit, geiſtlicher Hochmuth, und was damit zuſammenhängt, darſtellen wird, je nachdem die originelle anregende Perſönlichkeit eine vorherrſchende Richtung auf das Sittliche oder auf das Religiöſe (den Glauben) hatte. Letztere Richtung wird aber wieder beſtimmt werden theils durch die urſprüngliche Organiſation des Individuums, alſo durch das Werk der ſchöpferiſchen Gnade, theils durch die Umgebung, in der, und die Umſtände, unter denen die Perſönlichkeit ſich bildet, theils endlich durch das, was eben zunächſt dem begabten Individuum als mangelhafte, zu bekämpfende Seite in die Augen ſpringt.

Alle dieſe Momente, welche in ihrem Zuſammenwirken eine beſondere fromme Richtung des Gemüths, eben damit eine eigenthümliche Auffaſſung des Chriſtenthums ſelbſt und die Art beſtimmen, daſſelbe Anderen nahe zu bringen, ſind, ſo viel bekannt, bei Hans Hauge dahin zuſammengetroffen, daß er eine vorherrſchend geſetzliche Richtung bekam. Schon ſeine ihm geſchenkte Individualität, ſo weit ſie von

den andern bedingenden Einflüſſen losgeſchält werden kann, hatte etwas Ernſtes, eine überwiegend aufs Thun gerichtete Geiſtesenergie. Die Spiele der Jugend ſagten ihm nicht zu; früh ſchon beurtheilte er die Handlungen der Menſchen mit Schärfe und Strenge, er ſelbſt war als Knabe kühn und unternehmend. Die Umgebung, in der, und die Umſtände, unter denen er aufwuchs, erhöhten den ſittlichen Ernſt; die Familie, aus der er ſtammte, war eine von jenen ehrwürdigen Familien, die zwar den chriſtlichen Glauben aus der Väter Zeit her bewahrt hatten, Gott fürchteten, Chriſtum ehrten, die Gnadenmittel benutzten, ſich aller offenbaren Sünden enthielten, aber das Chriſtenthum als neues Geſetz kannten und hielten. Früh ſchon hatte ihn ſeine Kühnheit dem Tode nahe gebracht; das Boot, in dem er über einen See fuhr, ſchlug um, und er wurde halbtodt aus dem Waſſer gezogen. Das Volk, dem er angehörte, hatte ſelbſt, vielleicht im Zuſammenhang mit ſeiner Natur, den vielen Sinai's im Lande, eine ernſtere, ſittlich-ſtrenge, gute und kühne Thaten verlangende Individualität; verdankte doch ſolchen von chriſtlich-geſinnten Königen verrichteten Heldenthaten das Chriſtenthum ſelbſt ſeine Einführung in Norwegen. Die Bücher, die ihm in die Hand kamen, waren vorzugsweiſe asketiſch und lenkten ſeinen Geiſt auf den hohen ſittlichen Ernſt des Chriſtenthums, das einen heiligen Wandel verlangt. Kein Unreiner kann ja ins Reich Gottes kommen. Es waren hauptſächlich Spener's, Arnd's, Franke's, Pontoppidan's Schriften. Was endlich das dritte Moment betrifft, nämlich das, was dem begabten Individuum zunächſt als mangelhafte, zu bekämpfende Seite auffällt, ſo mußte dem religiös begabten Individuum auch zunächſt die beſonders fehlerhafte Seite des religiöſen Lebens zu Herzen gehen, und dieſe war damals der Verfall der Sittlichkeit, welcher trotz der unaufhörlichen Moralpredigten auf erſchreckende Weiſe zunahm, weil dieſen Predigten das Schwert des Geiſtes fehlte, das allein das Sündengewebe zu zer-

ſchneiden vermag, nämlich das Wort Gottes von der ewigen Erlöſungsgnade. Die Frage: warum wird es immer ſchlimmer mit dem armen norwegiſchen Volke? ſie war es, was die Seele des reiferen Knaben, des Jünglings und des Mannes bewegte. Die Antwort gab er ſich, wie er ſie ſich nicht anders geben konnte, wenn er die Bücher, die er bei der Hand hatte, wenn er vor allen das Buch der Bücher, das er immer eifriger zu leſen begann, ſo daß er Vieles vom häufigen Leſen wörtlich ins Gedächtniß bekam, darum befragte. Es wird auf den Kanzeln und in den Beichtſtühlen und überall im Lande nur Menſchenwort gepredigt, nicht Gottes Wort, nicht das Wort: thut Buße und glaubet an das Evangelium, ſondern das Wort: thue dieß und das, daß du glückſelig wirſt. Das war ſeine Antwort. Ein ſolcher Zuſtand ſeines armen Volks und ſeiner armen Kirche, der er durch den Taufpact anzugehören wußte, und der er darum den letzten Blutstropfen aufzuopfern ſich verpflichtet fühlte, ging ihm durchs Herz. Mit jedem Jahre wurde, trotz dem, daß er ſich ſtets ſagte: du biſt eigentlich nicht dazu berufen, ſondern die ordinirten Geiſtlichen, die Stimme in ihm immer mächtiger, zuletzt unwiderſtehlich: ich kannte dich, ehe denn ich dich im Mutterleibe bereitete, und ſonderte dich aus, ehe denn du vom Mutterleib geboren wurdeſt, und ſtellte dich zum Propheten unter den Völkern. Sage nicht: ich bin zu jung, ſondern du ſollſt gehen, wohin ich dich ſende, und predigen, was ich dich heiße. Fürchte dich nicht vor ihnen, denn ich bin bei dir und will dich erretten, ſpricht der Herr. Was war natürlicher nach ſolchen Präcedentien, als daß ſein Auge ſich auf die Schäden ſeines Volks richtete, die er heilen, auf die Laſter und Irrthümer, die er ausreißen, zerbrechen, verſtören und verderben ſollte, kurz, daß er ein Prediger der Buße in der Wüſte, daß er ein weinender und ſtrafender Jeremias auf den rauchenden Trümmern der alten lutheriſchen Kirche ſeines Vaterlandes wurde? Wenn aber das, ſo mußte ſeine

Auffaſſung des Chriſtenthums, ſeine Verkündigungsweiſe deſſelben vorzüglich die eine und zwar die dem alten Bunde zugekehrte Seite deſſelben hervorheben und einen geſetzlichen Charakter erhalten. Wiewohl er, der das Chriſtenthum innerlich erfahren, der namentlich ſo lebendig erkannt hatte, daß alle Bußpredigt nicht wirkt, wenn ſie nicht auch mit der Gnadenpredigt verbunden iſt, ja, daß gerade die Predigt: alſo hat Gott die Welt geliebt ꝛc., die kräftigſte Bußpredigt iſt, die evangeliſche Seite nie vergeſſen oder hintanſetzen konnte, ſo ging doch aus der durchſchnittlichen Beſchaffenheit ſeiner Predigten leicht die Gefahr hervor, daß von denen, die ſich mehr nur empfänglich gegen ihn verhielten, die Predigtform, in der Hauge ſein Chriſtenthum vortrug, für die einzig zuläſſige Form, ja am Ende für den Gehalt des Chriſtenthums ſelbſt gehalten wurde. War dieß geſchehen, ſo mußte die Abſonderung von der Welt und ihren Lüſten zur Hauptſache des chriſtlichen Glaubens gemacht, die Heiligungstendenz in den Vordergrund geſtellt und dadurch der Eigengerechtigkeit und dem geiſtlichen Hochmuthe Thür und Thor geöffnet werden; ließ es aber auch die mit der geſetzlichen immer noch verbundene evangeliſche Seite der Verkündigung nicht ſo weit kommen, ſo wurde doch in die Gemeinſchaft der Gläubigen ein Keim der Zwietracht hereingebracht, der die gefährlichſten Störungen in dem chriſtlichen Gemeinweſen veranlaſſen konnte. Hatte nämlich die Heiligung des Chriſten eine überwiegende Bedeutung bekommen, ſo lag es in der Natur der Sache, daß auch an die Kirche und vor Allem an ihre nächſten Organe, die Geiſtlichen, die ſtrengſten Forderungen der Heiligung gemacht wurden; fanden ſich dieſelben, wie natürlich, nicht befriedigt, ſo war man nicht nur zu harten Urtheilen über die beſtehende Kirche, ſondern auch zu einer Neigung hingetrieben, die von der Kirche dargebotenen Gnadenmittel ſelbſt als verunreinigt anzuſehen und mit in die Verachtung hineinzuziehen. War man aber einmal ſo weit gekommen, ſo war

die anfangs der Kirche heilſame Bewegung zu einer verderblichen geworden, weil es dann galt, nicht reformiren, ſondern zerſtören oder wenigſtens ſepariren, nicht aufbauen, ſondern einreißen. So weit hat ſich nun freilich der Haugianismus — auch in ſeinem Extrem — nie verirrt. An Beiſpielen fehlt es aber nicht, die ſeinen Nomismus deutlich bekunden — ich nenne nur ſein argwöhniſches Verhalten gegen die Brüdergemeinde — und auch einen geheimen Argwohn gegen die Landeskirche oder vielmehr ihre Vertreter, die Geiſtlichen, offenbaren, wiewohl letztere zum Theil ſelbſt von dem im Haugianismus ſich ſo mächtig ausſprechenden chriſtlich geſetzlichen Geiſte mit fortgeriſſen worden ſind. So viel hier vom Haugianismus, d. h. der durch Hans Hauge unter dem norwegiſchen Laienvolke angeregten Geiſtesrichtung, als dem erſten Hauptfactor der kirchlich-religiöſen Regeneration Norwegens. Nach ſeiner wohlthätigen und nachtheiligen Seite hat er in der Vergangenheit ſchon gewirkt, wirkt als Gährungsſtoff in die Gegenwart herein und wird gewiß auch bei der zukünftigen Neugeſtaltung der kirchlichen Verfaſſung und Geſetzgebung ein bedeutendes Element mit abgeben, vorausgeſetzt, daß er ſich nicht ungeſund von den ſchon genannten beiden andern Factoren trennt. Denn nur im Vereine mit der regenerirten Geiſtlichkeit und dem durch die neue ſtaatliche Organiſation allgemein erweckten höheren Freiheits- und Selbſtgefühle der ganzen Nation kann er vortheilhaft wirken, ja überhaupt wirken. Bleibt er mit jener in Harmonie, dann iſt und bleibt er das belebende und reinigende Agens im religiöſen Volksleben und das conſervative im kirchlichen Leben. In erſterer Beziehung iſt er als wechſelſeitige religiöſe Thätigkeit des Volks ſelbſt die nothwendige und beſonders für Norwegen wichtige Ergänzung der ſeelſorgerlichen Thätigkeit des Pfarrers; in letzterer Beziehung iſt der Haugianismus oder allgemeiner das Volkspredigerweſen in chriſtlich geſetzlicher Form eine wohlthätige Schranke für die um ihrer Bildung willen ohnehin

dem Fortſchritte und der Veränderung zugänglichere Geiſtlichkeit. Sondert er ſich hingegen von ihr ab, ſtellt er ſich zu ihr in ein feindliches Verhältniß, ſo muß ſich natürlich dieſe veranlaßt ſehen, die Angriffe abzuwehren und der ſonſt wohlthätigen Wirkſamkeit der Volksprediger ein Ziel zu ſetzen, und die Kräfte, die vom Herrn der Kirche dazu angeregt worden ſind, einander in die Hände zu arbeiten, werden ſo dazu verurtheilt, ſich gegenſeitig die Hände zu binden. Ebenſo geht es mit dem Verhältniß zum dritten Factor. Betheiligt ſich der Haugianismus bei den durchgreifenden Handlungen, welche von dem neu erwachten Selbſt- und Freiheitsgefühl der Nation ausgehen und auch das kirchliche Wohl und Weh' ſchon berührt haben und noch berühren werden, ſo wird er ein conſervatives und ſittlich ſtreng forderndes Verhalten beobachten, das die andern progreſſiſtiſchen Beſtrebungen in angemeſſener Beſchränkung halten wird, und andererſeits das chriſtlich-demokratiſche Intereſſe vertreten, indem er ſtets das Bewußtſeyn vom allgemeinen Prieſterthum, dem beſonders koſtbaren Beſitzthum unſerer proteſtantiſchen Kirche, feſthält. Zöge er ſich aber von der Theilnahme an ſolchen Bethätigungen des Volksbewußtſeyns ſcheu zurück, ſo würde er nur ein Hemmſchuh für die freie, wohlthätige Entwickelung der kirchlichen Verhältniſſe ſeyn können und am Ende zu einem ungeſunden Glied am Kirchenorganismus werden, welches die andern in die Krankheit hineinzieht. Jedenfalls würde er dann die ihm angewieſene Beſtimmung, mitzuwirken zur heilſamen Geſtaltung der vaterländiſchen Verhältniſſe, außer Acht laſſen und die ihm verliehene Macht im Volke als todtes Kapital vergraben.

Gehen wir nun über zum zweiten Factor, der von der Univerſität Chriſtiania aus allmählich regenerirten Geiſtlichkeit, ſo gilt auch hier, was beim erſten geſagt wurde; er wird wohlthätig fortwirken, im Vereine mit den beiden andern; ſchädlich, wenn er allein geht. Die

erſten Lehrer an der theologiſchen Facultät zu Chriſtiania waren zwei entſchieden chriſtliche Männer, deren Namen auch jetzt noch, nachdem ſchon mehr denn ein Decennium über ihr Grab dahin gegangen, mit der ungetheilteſten Verehrung von Geiſtlichen und Laien ausgeſprochen wird und die genugſam zeigen, welchen unberechenbaren Einfluß tüchtige Univerſitätslehrer auf das Gemeinwohl haben können, Svend Borchmann Hersleb und Stener Johann Stenerſen. Beide waren im Stande, der Forderung Spener's zu entſprechen und eine theologia regenitorum vorzutragen. Der erſte war ein gründlicher Kenner des alten Teſtaments, mit tiefer Ehrfurcht vor der Offenbarung in der ganzen heiligen Schrift erfüllt, und ein beſonderer Verehrer der Arnd'ſchen Theologie: er wußte die ſtudirenden Jünglinge durchs Gemüth und die Intuition zu feſſeln. Der andere, Stenerſen, ein warmer und beredter Vertheidiger der lutheriſchen Confeſſion, der er ſchon darum beſonders zugethan war, weil er den Schriften Luther's den Hauptantheil an ſeiner Wiedergeburt zuſchrieb, zog die Jugend durch ſeinen Verſtand an und wußte auf ihren Willen zu wirken. Es war natürlich, daß die norwegiſche Jugend, voll Dank, jetzt nicht mehr in fremder Stadt, ſondern im Vaterland ſelbſt ſich auf den Predigerberuf vorbereiten zu dürfen, in friſcher Begeiſterung und unbegrenztem Vertrauen dieſen erſten Arbeitern auf dem ſchönen Felde der Wiſſenſchaft in Norwegen entgegenkam und aus ihrem Munde die heiligen Wahrheiten mit Ehrerbietung entgegennahm, ohne der Kritik oder Bekrittelung des Gehörten ſich hinzugeben, und dieß um ſo lieber, als die unantaſtbare Perſönlichkeit dieſer Männer Jedermann Achtung einflößte. Ihr Einfluß auf die damalige akademiſche Jugend und auf die Gegenwart der norwegiſchen Kirche mußte daher außerordentlich ſeyn. Ein Beweis, wie groß die Verehrung und Liebe der Studirenden für ihre beiden Lehrer war, iſt die zarte Aufmerkſamkeit, mit der ſie dieſe Geſinnungen ausge-

Digitized by Google

drückt haben, und die auf die Nachwelt kommen wird. Sie hatten ſich nämlich vereinigt, dieſe beiden Männer malen zu laſſen. Als ich in den Saal des Univerſitätshauſes trat, begleitet von den beiden Profeſſoren der Theologie, ſo fielen meine Augen ſogleich auf zwei ſprechende Oelgemälde, die im Vordergrunde des Saales aufgehängt waren und zwei Männer in geiſtlicher Tracht vorſtellten. Auf meine Bitte um Aufſchluß erhielt ich den Beſcheid, daß es die Bildniſſe der beiden Lehrer wären. Ich fragte, ob eine Stiftung beſtände, aus der die jeweiligen Mitglieder der theologiſchen Facultät gemalt werden könnten. Nein, ſagten ſie, das hat die Liebe der Studirenden aus eigenem freien Antrieb gethan. — Wirklich, die Todtengebeine der norwegiſchen Geiſtlichkeit regten ſich; nach und nach traten die durch Hersleb und Stenerſen und ihre in ihrem Geiſte fortwirkenden Nachfolger gebildeten Jünglinge in den Dienſt der Kirche und riſſen durch die ſich in ihnen ausſprechende Entſchiedenheit der Geſinnung, im Gegenſatz gegen den beſtehenden Rationalismus die alte, feſte Glaubenslehre wieder zu bekennen, auch manche von den Geiſtlichen der entgegengeſetzten Richtung mit fort. Unter dieſe einflußreichen und eifrigen, aber ſelbſtändigen Schüler jener zwei ehrwürdigen Männer iſt beſonders Wilhelm Andreas Wexels zu rechnen, der durch ſeine Schriften, wie ſeine perſönliche Wirkſamkeit in Chriſtiania ſeit 1819 viel zur Umgeſtaltung der norwegiſchen Geiſtlichkeit beigetragen hat. Aber erinnern wir uns jenes oben ausgeſprochenen Satzes: jeder der drei Factoren, einſeitig feſtgehalten und verfolgt, wird ſchädlich für die geſunde Fortentwickelung der durch die Gnade des Herrn einmal eingetretenen Regeneration; ſo auch dieſer. Sehen wir, welche zwei einſeitige und darum gefährliche Richtungen die im Ganzen ſo ſegensreiche Umgeſtaltung der norwegiſchen Geiſtlichkeit in ſich ſchloß, und wie ſehr daher die letztere, die ja ihres hohen Berufes bewußt geworden iſt, die heilige Verpflichtung hat, ſich nicht ausſchließend gegen die zwei andern Factoren,

das regenerirte religiöſe Volksleben und das edlere Selbſt- und Freiheitsgefühl der Nation, zu verhalten. Die beiden erſten tonangebenden Docenten der Theologie hatten, wie geſagt, das unſterbliche Verdienſt, wenn man dieſen mißverſtändlichen Ausdruck hier brauchen darf, die künftigen Diener der lutheriſchen Kirche in Norwegen nicht bloß zum klaren Bewußtſeyn deſſen, was ſie künftig zu lehren haben, ſondern auch ihres heiligen Berufes überhaupt gebracht zu haben. Ihre gemeinſame Ueberzeugung war es, daß das einzige Heil für die vaterländiſche Kirche darin liege, daß ſie aufs Neue mit Strenge erfaſſe, was ſie einmal als ihre Glaubensnorm vorangeſtellt hat; daher wohl, zumal bei Stenerſen, eine gewiſſe Beſchränktheit in der Beurtheilung freierer, weniger bekenntnißfertiger Gemeinſchaften und eine vorſichtige Abweiſung aller vom Symbol abweichender, religions-philoſophiſcher Anſichten. Dieſe reſtauratoriſche Tendenz war jedoch in ihren wiedergeborenen Perſönlichkeiten keineswegs einſeitig, vielmehr wußten ſie wohl zwiſchen Bibel und Symbol, Gotteswort und Menſchenwort zu unterſcheiden, und behielten bei ihrem evangeliſchen Grund auch die evangeliſche Freiheit zurück, wiewohl ſie ſich der ſymbolgläubigen Richtung zuneigten (wozu ſie in den damaligen Verhältniſſen alle Urſache hatten). Allein, wie es immer geht, der Geiſt der Lehrer war nicht ſo, wie ihre Lehre, auf alle Schüler übergegangen. Vielen unter denſelben blieb ihr Chriſtenthum nur Erkenntnißſache und dieß hatte eine Richtung zur Folge, welche einen großen Theil der norwegiſchen Geiſtlichkeit ergriff und die Kirche aufs Neue in Gefahr brachte, in einen der ſchwediſchen Kirche ähnlichen Zuſtand von Schläfrigkeit, Starrheit, Lebloſigkeit zu gerathen; ich möchte ſie nicht die ſymbolgläubige, ſondern die orthodoxirende nennen. Andere von ihren Schülern hatten wirklich den erkannten Chriſtenglauben, oder noch beſſer Kirchenglauben, auch zur Herzensſache gemacht; ſie waren zum Bewußtſeyn ihres verantwortungsvollen Berufes durchge-

drü [illegible] daß ſie zum Haupt der Kirche
hat [illegible] über der rechten Lehre in der
laſſ [illegible] ſowohl als Her-
beg [illegible] zu leiten. Aber ſo lange
me [illegible] mäßigſten Sauer-
im [illegible] einer gründlichen
Mä [illegible] hieran ge-
um [illegible] Richtung anknü-
der [illegible] wurde, je
aus [illegible] in den
gem [illegible] unwillkomme-
Liebe [illegible] Wirkſamkeit,
Wir [illegible] weil ihre eigene
ten [illegible] zu werden ſchien,
nerſe [illegible] ohne ordinirt
gebi [illegible] keine rechte
durch [illegible] bekenntnißtreue Ver-
ſinnu [illegible] zu machen ſie ſich
die a [illegible] wohl auch, daß
che [illegible] Bundes und un-
fort. [illegible] öffentlich angeſtellter
diger [illegible] Glaubenslehre,
Wilh [illegible] Schleiermacher ungefähr
ten, [illegible] viel, daß er nämlich den al-
viel [illegible] wenig auseinander hielt. Iſt dieß
tragen [illegible] gewiß behaupten kann, da er
chenen [illegible] verſtorbenen Lehrers in die Hände
und [illegible] keine ſtreng wiſſenſchaftlichen Werke
lung [illegible] ſich um ſo leichter erklären, wie
Regene [illegible] Richtung aufkommen konnte, die
ſeitige [illegible] die hierarchiſche nennen
ſegensre [illegible] Sinne genommen. Sie
ſich ſchlo [illegible] Mitglieder der
hen Ber [illegible] Bewegungen im Volke, zur
hat, ſich [illegible] dem entgegengeſetzten Prin-

cip huldigt, zur Regierung, ſofern ſie ſich mit den Angelegenheiten der Kirche zu beſchäftigen hat, und zur Verfaſſungsfrage; vielleicht auch in etlichen dogmatiſchen Begriffen, beſonders der Anſicht von der Ordination, vom allgemeinen Prieſterthum, von der Stellung der reformirten Kirche, die mit der Brüdergemeinde einer ſolchen Richtung durchaus abhold iſt; ebenſo im Abſcheu vor den Quäkern und Anabaptiſten, die den Gegenſatz von Laien und Geiſtlichen nicht kennen, endlich in einer gewiſſen Vorliebe für den Katholicismus oder Puſeyismus. — Sie wird aber mit der erſten auf das Maß einer heilſamen Richtung beſchränkt werden, wenn der ſie verfolgende zweite Factor der kirchlichen Regeneration Norwegens ſich bewußt bleibt, daß er mit den beiden andern Factoren, dem religiöſen Volksleben und dem neu erwachten Nationalgefühl, Hand in Hand gehen muß, um wohlthätig wirken zu können. Bleibt er ſich bewußt, daß der Satz vom allgemeinen Prieſterthum jedes gläubigen Chriſten ein weſentlich proteſtantiſcher iſt, daß daher das Volk der Laien auch ein gewiſſes Recht beſitzt, dieſes Prieſterthum auszuüben, daß ferner das Bedürfniß gemeinſamer Erbauung außerhalb des öffentlichen Gottesdienſtes auch ein Recht begründet, innerhalb der kirchlichen Schranken dieß Bedürfniß durch Verſammlungen zu gemeinſchaftlichem Singen, Beten, Leſen und Betrachten des Gotteswortes zu befriedigen, ſo kann von einer Hierarchie, die alles religiös-kirchliche Leben nur durch ihre Hand gehen laſſen will, nicht mehr die Rede ſeyn. Jene Neigung dazu iſt dann nichts Anderes mehr, als das Bewußtſeyn von der Nothwendigkeit einer kirchlichen Ordnung und darum auch einer väterlichen Ueberwachung der wechſelſeitigen Laienerbauung, damit nichts Unwahres, Unreines, Selbſtgemachtes ſich einſchleiche. Bleibt ferner die Geiſtlichkeit im Zuſammenhange mit dem letzten Factor, dem durch die Trennung vom Dänemark und die Bildung einer ſehr liberalen Conſtitution wach gewordenen Bewußtſeyn der Freiheit und Selbſtthätigkeit der Nation, ſo wird auch die

andere Neigung zur einſeitigen und beſchränkten Bekenntnißfertigkeit ihre angemeſſene Beſchränkung erfahren. Es kann ja nicht im Intereſſe einer politiſch frei und mündig gewordenen Volksgemeinde liegen, ein kirchliches Bevormundungsſyſtem eingeführt zu wünſchen, eben ſo wenig aber im Intereſſe der Geiſtlichkeit, die mit zur bürgerlichen Volksgemeinde gehört. So gewiß letztere auch von dem Werthe der evangeliſch-lutheriſchen Confeſſion überzeugt ſeyn mag, ja gerade, weil ſie es iſt, wird ſie erkennen, daß ſie durch ein einſeitiges Dringen auf ein einmal angenommenes und öffentlich autoriſirtes Bekenntniß die Gewiſſen nur beſchweren und am Ende ſtatt eines geſunden und regen religiöſen Lebens nur eine orthodoxe Stagnation und Lebloſigkeit herbeiführen würde, die von jedem wahren Chriſten verabſcheut werden muß. Was haben alle jene Verordnungen des däniſchen Cabinets im vorigen Jahrhundert zur Erhaltung der Orthodoxie gewirkt, als jenen dumpfen und faulen Zuſtand, aus welchem ſich die Kirche eben wieder erhoben? Sie wird erkennen, daß, wie jetzt ſeit der politiſchen Selbſtändigkeit Norwegens alle Einzelnen ſich viel lebendiger um den Staatsorganismus kümmern und das Volk ſelbſt in größerer Geſundheit ſich befindet, denn zuvor, ſo auch auf dem Boden der Kirche eine gewiſſe evangeliſche Freiheit nur förderlich ſeyn kann, welche neben der Entſchiedenheit und Feſtigkeit in der Verkündigung des Evangeliums die Einzelnen auch wieder gewähren läßt.

Sehen wir uns endlich den letzten von den drei Factoren an, welcher die Regeneration der norwegiſchen Kirche bewirkt und eine noch größere, umfaſſendere vorbereitet hat, nämlich das aus der Trennung von Dänemark und aus der angemeſſenen Verfaſſungsbildung hervorgegangene und gehobene Nationalbewußtſeyn, ſo hat derſelbe freilich bis jetzt nur vorbereitend, ja, wie es ſcheint, ſogar ungünſtig auf die Geſtaltung des kirchlichen Lebens eingewirkt. Ungünſtig: denn er iſt einſeitig, getrennt von den beiden

anderen Factoren, dem religiös erregten Volksbewußtſeyn und der regenerirten Geiſtlichkeit, hervorgetreten. Zwar haben die Landgeiſtlichen ein Geſchäft bei der Wahl der geſetzmäßigen Organe des Nationalbewußtſeyns erhalten, ſind ſelbſt mit unter ſie hineingewählt worden, aber nicht als Geiſtliche, ſondern in erſterer Hinſicht als Beamte des Staats, in letzterer als angeſehene Bürger. Die einzigen Vertreter der Kirche im Storthing ſind in der Regel die Biſchöfe [a]). Dieſe aber, ohnehin in precärer Stellung ſich befindend zwiſchen dem König und der Nation, ſind auch noch meiſt genöthigt, ihre Thätigkeit auf den Landtagen zu theilen. Als Männer von angeſehener Stellung im Staate, die den meiſten der Vertreter perſönlich bekannt ſind, werden ſie gern zu Präſidenten gewählt; Biſchof Riddervold von Tronthjem iſt vieljähriger, verdienter Storthingspräſident geweſen. Daher iſt ihre Aufmerkſamkeit auf kirchliche Angelegenheiten häufig nur eine ſehr getheilte, weil ſie von bürgerlichen Intereſſen zu ſehr in Anſpruch genommen ſind. Ueberdieß ſind ſie durch ihre Stellung — ſie ſind vom König gewählt und ernannt — gehalten, das conſervative Princip in der Kirche zu vertreten, finden ſich daher auch ſeltener veranlaßt, kirchliche Fragen vor die höchſte geſetzgebende Behörde des Landes zu bringen. Aus dieſem einſeitigen Sichgeltendmachen der bürgerlichen Intereſſen, wenn es darauf ankam, das Nationalbewußtſeyn auszuſprechen und zu bethätigen, ging für das kirchlich-religiöſe Leben die Gefahr hervor, einerſeits daß ſeine Angelegenheiten nicht bloß in der Repräſentantenkammer, ſondern überhaupt überall, wo die vaterländiſchen Intereſſen beſprochen wurden, in den Hintergrund traten, ja daß die Einzelnen ſich immer mehr ab-

---

a) Auch dieſe ſind keineswegs durch ihr Amt berechtigt, regelmäßige Glieder des Storthings zu ſeyn, ſondern werden nur durch Volkswahl dazu berufen, wenn ſie das Zutrauen des Volks genießen.

lenken ließen von dem, was ihnen vor Anderem noth that, und ſich lieber mit Fragen beſchäftigten, wie die: wer wird in den Storthing gewählt? wie viel Mitglieder wird die Oppoſition bekommen? was werden für Propoſitionen in Betreff der innern und äußern Verhältniſſe des Staats in der Kammer vorgebracht werden? als mit ſolchen Fragen, welche theils ihr eigenes Seelenheil, theils das ihrer Brüder und Schweſtern, theils das Wohl ihres religiöſen Gemeinſchaftslebens, theils das anderer mit der norwegiſchen Kirche verbundener Glaubensgemeinſchaften betrafen. Ich führe hier nur an, daß das Geſpräch über vorgenommene Storthingswahlen, ihre Geſetzmäßigkeit ꝛc. in einem Pfarrhauſe, in dem ich einen Sonntag zubrachte, faſt der einzige Gegenſtand der Unterhaltung der verſammelten Gäſte war und nach der Predigt, vor und nach Tiſch ausmachte. Die andere Folge von jenem einſeitigen Sichgeltendmachen des bürgerlichen Elementes iſt, daß die Prediger ſelbſt, genöthigt, an den Wahlhandlungen als Staatsbehörde Theil zu nehmen, mit in die bürgerlichen und weltlichen Intereſſen hineingezogen werden. Uebrigens hat trotz all dem die Bildung der norwegiſchen Staatsverfaſſung und die Hebung des Nationalbewußtſeyns eine unberechenbar günſtige Folge für die Neugeſtaltung des kirchlichen Lebens. Abgeſehen von dem auf der Hand liegenden Vortheil, daß ſeit der Losreißung Norwegens von Dänemark die norwegiſche Kirche nicht mehr im Schlepptau einer andern durch ein Meer getrennten Kirche nachgezogen wird, iſt dadurch ein Zuſtand angebahnt worden, der, zur Vollendung gekommen, der norwegiſchen Kirche die Priorität über die beiden andern ſkandinaviſchen Schweſterkirchen verſchaffen wird. Das Volk hat gelernt, ſich als Ganzes zu betrachten, an deſſen Wohl und Weh' die Individuen den unmittelbarſten Antheil zu nehmen; es hat gelernt, die egoiſtiſchen Intereſſen dem Heile des Vaterlandes aufzuopfern, mit geſundem, nüchternem Blick die beſtehenden Verhältniſſe aufzufaſſen und zu prüfen, und furchtlos und treu

das Beſte des Ganzen zu verfolgen; es hat erkannt, wie auf der einen Seite feſte Ordnung und Geſetzmäßigkeit zum Beſtehen und Gedeihen eines Gemeinweſens nöthig iſt, auf der andern aber auch der Freiheit des Individuums der angemeſſene Spielraum gelaſſen werden muß, und durch alles das hat es mehr als das deutſche, ja als irgend ein anderes Volk die formelle Befähigung erhalten, und wird ſie immer mehr noch erhalten, eine Kirche zu bekommen, die auch in ihrer äußeren Geſtalt einer chriſtlichen Gemeinſchaft der Gläubigen entſpricht, wo Alle gleich berechtigte Glieder an dem Leibe ſind, da Chriſtus das Haupt iſt. Aber freilich, ſo lange das Volk in ſeinen einzelnen Gliedern noch vom Geiſte der Welt, nicht vom Geiſte Chriſti der Mehrzahl nach erfüllt iſt, ſo lange hat es die materielle Befähigung zu einem ſolch vollendeten Zuſtande der Kirchenverfaſſung nicht erhalten. Daß es ſich jedoch derſelben immer mehr nähert, dahin arbeiten unabläſſig die tüchtigſten Repräſentanten der beiden anderen Factoren, die Volksprediger und die Geiſtlichen; und wir werden darum ſagen müſſen, daß die im conſtitutionellen bürgerlichen Leben geweckte und gebildete Nationalität nur dann ihren Beruf recht erkannt haben wird, auch ein heilſamer Mitfactor in der Umgeſtaltung des kirchlichen Lebens zu ſeyn, wenn ſie im Zuſammenhang mit jenen beiden andern Factoren bleibt, den religiöſen Gemeinſchaften im Volke ſelbſt und der Geiſtlichkeit, wenn ſie ihre Wirkſamkeit nicht hemmt, etwa jene erſteren verfolgt und die letztere in einem untergeordneten und gehorchenden Verhältniß hält (wie die däniſche Regierung es lange gethan und nach der noch jetzt beſtehenden Kirchenverfaſſung Norwegens das für den König functionirende Departement noch thun darf), wenn ſie vielmehr in geſetzlicher Einheit mit dem König die beiden andern Elemente in ſich aufnimmt und in Einſtimmung mit dieſen das beräth und der königlichen Genehmigung vorſchlägt, was für das äußere und innere Leben der Kirche

Chriſti am erſprießlichſten iſt und dazu beiträgt, dem vom Herrn allen ſeinen Gemeinſchaften geſtellten Ziele, dem Reiche Gottes, nahe zu kommen.

Daß die Nation in ihren Repräſentanten wirklich dieſe ihre Aufgabe erkannt hat, die ſie nur durch ein harmoniſches Zuſammenwirken mit den beiden andern Factoren erfüllen kann, das hat ſie durch zwei der neueſten Zeit angehörige Beſchlüſſe gezeigt. Der eine davon bezieht ſich auf die Volksprediger, der andere auf das Verhältniß der Diſſentirenden zur Landeskirche. Seit 1741 beſtand in Norwegen ein Geſetz, welches alle öffentliche oder private Predigt des Evangeliums, beſonders aber das Herumziehen zu dieſem Zwecke, jedem nicht geſetzmäßig dazu berufenen Chriſten, alſo allen Laien, unter Androhung ſtrenger Strafe verbot. Das in Vergeſſenheit gerathene Geſetz wurde wieder hervorgezogen, als Hans Nielſen Hauge die Erbitterung ſo vieler einflußreicher Männer, leider auch mancher Geiſtlichen, mit ſeinem eifrigen Bekenntniß erregt hatte. Es iſt bekannt, wie derſelbe mit zehnjährigem Gefängniß und ungeheuren Geldſtrafen nach dieſem Geſetz gemißhandelt wurde. Kein Wunder, daß die ohnehin ganz widerchriſtliche Verordnung den größten Widerwillen gegen ſich hervorrief und nur äußerſt behutſam ſpäter angewendet werden durfte. Die in der Regel nur ſegensreich wirkende Volkspredigt und Laienerbauung war dadurch als etwas Ungeſetzliches gebrandmarkt und in ihrem Erfolg gehemmt. Der Storthing, eingedenk ſeines Berufes, mit dem religiöſen Theile des Volks Hand in Hand zu gehen, und deſſen Wünſche zu den ſeinigen zu machen, ſchlug eine die Aufhebung jener Verordnung betreffende Propoſition vor (1836), wurde aber vom Könige abſchlägig beſchieden. Nichtsdeſtoweniger beſchloß gleich die nächſte Verſammlung, denſelben Vorſchlag 1839 zu wiederholen, und nun ſah ſich die Regierung veranlaßt, weil ſie nach einer gewiß vorausgeſehenen dritten Propoſition gemäß der beſtehenden Verfaſſung dieſelbe hätte genehmigen müſſen,

lieber die Initiative zu ergreifen. Zu dem Ende beauftragte ſie den Profeſſor des Rechts, Klaus Winther Hjelm, Präliminarien zu einer königlichen Propoſition zu Stande zu bringen, welche nicht nur die außerkirchlichen Verſammlungen von Mitgliedern der Landeskirche, ſondern auch die Angelegenheiten der Diſſenters umfaſſen ſollte. Die Arbeit wurde ſämmtlichen Gemeindebehörden des Landes zu ihrer Beurtheilung bekannt gemacht. Ueberall her kamen die dringendſten Gegenvorſtellungen. Als die Regierung mit dieſem zu conſervativen Vorſchlag nicht durchdringen zu können hoffen durfte, berief ſie eine Commiſſion, beſtehend aus dem oftmaligen Storthingspräſidenten S. A. W. Sörenſen, dem Profeſſor der Theologie J. F. Dietrichſon und dem Pfarrer A. Wexels, um einen neuen Vorſchlag auszuarbeiten. Derſelbe ging dahin, den unberufenen Wanderprädicanten unter gewiſſen Bedingungen Duldung zuzugeſtehen, den Weibern und Unerwachſenen das Predigen unbedingt zu verbieten und die Uebertreter an Geld zu ſtrafen. Aber auch dieſer Vorſchlag ging im Storthing 1842 nicht durch. Die unbedingte Aufhebung der Verordnung vom 13. Januar 1741 wurde zum dritten mal beſchloſſen und eben damit der Beſchluß zum Landesgeſetz erhoben. Die Volkspredigt und Laienerbauung iſt alſo freigegeben, die Nation hat ihre Harmonie mit dem erſten Factor hiermit bezeugt. Gleich dem nächſten Storthing war es aufbehalten, einen Beſchluß zu faſſen, welcher ganz dazu geeignet war, die Landeskirche einer ihr unwürdigen Stellung, die ſie geſetzlich bis dahin eingenommen, zu entheben, und deßhalb der Geiſtlichkeit, wenn ſie ihren hohen Beruf verſtand, nur erwünſcht ſeyn konnte. Durch die alten Kirchen- und Staatsgeſetze, welche in Norwegen noch von der Zeit des däniſchen Gouvernements her galten, war nämlich die Staatskirche ſo ſehr mit dem Staate vermiſcht, daß dem Staat und der Staatskirche angehören eins war, ja, daß der, welcher aus der letzteren austrat, wie ein militäriſcher Deſerteur, der, welcher kirch-

liche Verordnungen nicht befolgte, wie ein bürgerlicher Verbrecher behandelt wurde. Nur einige Beiſpiele: wer den öffentlichen Gottesdienſt auffallend oft verſäumte, ſollte unter polizeiliche Aufſicht geſtellt; wer nicht wenigſtens einmal des Jahres zum Abendmahl ging, ſollte nach vorangegangener Ermahnung und nach verweigerter öffentlicher Buße zuerſt vom Genuß des Abendmahls ausgeſchloſſen und, wenn er nicht in beſtimmter Zeit reuig zurückkehrte, des Landes verwieſen werden. Ferner war die öffentliche Ausübung eines andern, als des lutheriſchen Gottesdienſtes nur etlichen Kirchengemeinſchaften, z. B. der Brüdergemeinde und den Quäkern, unter dem ſtrengſten Verbot aller Proſelytenmacherei, um beſonderer Verhältniſſe willen an beſtimmten Orten geſtattet. Auf dieſe Weiſe mußte die Landeskirche wie eine Zwangsanſtalt oder ein Zuchthaus erſcheinen, die ſtatt lauter freie Kinder widerwillige Knechte genug in ſich beherbergen mochte. Einem redlichen Geiſtlichen mußte es durchs Herz gehen, wenn er ſehen konnte, wie etliche ſeiner Beichtkinder nur gezwungen in ſeiner Gemeinde blieben und gar zu gern ihre Kinder anderen Predigern, als gerade ihm, in den Confirmandenunterricht gegeben hätten; und wenn er auch keine ſolche Beobachtungen machen mußte, ſo konnte er ſich doch nicht verhehlen, daß vielleicht Mancher Herzen erſt offenbar würden, wenn einmal die äußeren Hinderniſſe hinweggenommen wären. Ja, je mehr er von der beſeligenden Kraft des von ihm bekannten Glaubens überzeugt war, deſto mehr mußte ihm daran liegen, allen Kleingläubigen zu zeigen, welche innere Wahrheitskraft die Landeskirche berge, wenn bei einmal geöffneten Thüren dennoch die bei weitem größte Mehrzahl es vorzieht, im väterlichen Hauſe zu bleiben. Der einſichtsvolle und gläubige Geiſtliche konnte darum das vom Storthing vorgeſchlagene und von der Regierung beſtätigte Toleranzedict oder Diſſentergeſetz 1845 nur mit Zufriedenheit, ja Freude begrüßen. Allen chriſtlichen Secten wurde nicht nur der Eintritt ins Land freigelaſſen, ſondern auch

der Gottesdienſt freigegeben, die bisher übliche Entziehung bürgerlicher Rechte beim Confeſſionswechſel, die bürgerliche Benachtheiligung bei einem vom augsburgiſchen verſchiedenen chriſtlichen Glaubensbekenntniß aufgehoben. Mit dieſem Geſetz hat die Kirche Norwegens zwar an weltlicher Gewalt auf Einen Schlag ungemein viel verloren, aber deſto mehr an Wahrheit und innerer Kraft gewonnen und einen Vorſprung vor den beiden andern ſkandinaviſchen Kirchen erhalten, der von dieſen nicht ſo leicht wieder eingeholt werden wird. Jenes Zutrauen zu der innern Macht, welche die vaterländiſche Kirche auf die Gemüther ausübt, iſt nicht zu Schanden geworden: eine katholiſche Kirche iſt zwar in Chriſtiania gegründet, aber ſie hat ſich nicht vermehrt, iſt im Gegentheil in der Abnahme begriffen; eine reformirte Gemeinde beſteht meines Wiſſens noch gar nicht in Norwegen; die Societäten der Brüderkirche haben ſich ebenfalls keines Zuwachſes zu erfreuen; die Quäker ſind vollſtändige Fremdlinge auf Norwegens Boden. Kurz, es beſteht heutzutage noch keine andere Religionsgemeinſchaft von Bedeutung in Norwegen, als die der evangeliſch-lutheriſchen Landeskirche. Man kann ſagen, daß in jenen beiden genannten Beſchlüſſen der Nationalverſammlung von der Nation eben ſo ſehr das Intereſſe der religiöſen Thätigkeit unter den Laien, als das der regenerirten Geiſtlichkeit gewahrt worden iſt. Eine andere Frage iſt es nun freilich, ob dieß auch der Fall ſeyn wird, wenn in dieſem und im nächſten Storthing die Juden-Zulaſſungs- und Emancipationsfrage zur Sprache kommt. Daß dieſelbe zur Beſprechung kommen wird, das liegt außer Zweifel und iſt mir von einem Storthingsmann ſelbſt geſagt worden. Zwar iſt der unermüdliche Vertheidiger der Judenſache, der Dichter Wergeland, geſtorben (es ſoll ihm auf dem Friedhofe zu Chriſtiania von den Juden in Hamburg aus Dankbarkeit ein Monument errichtet werden); aber es wird nicht an Solchen fehlen, die in ſeine Lücke einzuſtehen bereit ſind. Bisher war es den

Juden ſogar verboten geweſen, ſich im Lande aufzuhalten (nur die portugieſiſchen Juden hatten eine Vergünſtigung), und wenn ſich einer ſehen ließ, ſo waren die Beamten gehalten, ihn wieder über die Grenze transportiren zu laſſen. Nun ſpricht man davon, ihnen nicht nur Zulaſſung zum Wohnen im Lande, ſondern auch gleiche bürgerliche Rechte zu gewähren. Ginge dieſer Vorſchlag durch (er iſt nach den neuern Nachrichten durchgefallen), ſo würde freilich die radicale Scheidung zwiſchen Kirche und Staat herbeigeführt werden. Ob aber eine ſolche zum Heile der Kirche dient, ob ſie jenen nicht als ſchützende und exequirende Hand nöthig hat; ob der Staat nicht das Bedürfniß hat, die Kirche Chriſti als die Baſis, auf die er zu bauen hat, anzuerkennen und darum für ſie in ihrer beſtimmten Daſeynsform zu ſorgen; ob nicht die Staatskirche gerade in Skandinavien, wo das Volk ohnehin Sinn für Geſetzlichkeit hat, als äußere Zuchtanſtalt oder Geſetzeskirche bleiben ſoll, innerhalb deren ſich die Wiedergeborenen zu innigen freien Gemeinſchaften zuſammenſchließen können, bis es ihnen gelungen ſeyn wird, die unreinen, weltlichen Elemente aus der Staatskirche allmählich ausgeſchieden zu haben, das iſt noch ſehr die Frage. Daß daher hier von der Nation und ihren Repräſentanten nicht voreilig gehandelt und etwa nur die Stimme eines falſchen Liberalismus oder der Nationaleitelkeit oder ſonſt unreiner Motive allein gehört werde, dazu mögen von ihr jene beiden anderen Factoren, die zur Regeneration der Kirche Norwegens und eben damit auch zur Förderung der Nation im Ganzen mitgewirkt haben, ja nicht bei Seite geſetzt, ſondern mit in die Berathung gezogen werden.

Ich ſchließe hier meine Gedanken über den Geſammtzuſtand der norwegiſchen Kirche in der Gegenwart und über die Art, wie er ſich aus der jüngſten Vergangenheit herausgebildet hat. Ich glaubte, ihn mit dem Zuſtand eines wiedergeborenen Individuums vergleichen zu dürfen, und

wenn ich die Factoren ausgehoben, welche die Wiedergeburt herbeigeführt, ſo habe ich dieß nicht gethan, um damit die Wirkſamkeit des Geiſtes Chriſti zu beſchränken oder zu beſeitigen, vielmehr wollte ich nur die Cauſalitäten hiermit anführen, in denen die Wirkſamkeit des Geiſtes ſich hauptſächlich ausgeſprochen und die der regierende Herr der Kirche als Organe ſeines Geiſtes, ihnen bewußt und unbewußt, benutzt hat. Wer mit dem Zuſtand der norwegiſchen Kirche bekannt iſt, der wird vielleicht unter den angeführten Factoren der Regeneration von Norwegens Kirche die in neueſter Zeit lebendig erwachende Miſſionsthätigkeit vermiſſen, welche allerdings nicht bloß dazu gedient hat, Geiſtlichen und Laien die unermeßliche Wohlthat zu Gemüth zu führen, die ſie im Evangelium ſchon beſitzen, ohne ſie bis jetzt recht erkannt zu haben, während Millionen von Heiden ohne dieſelbe in die Grube fahren müſſen, ſondern auch Prediger und Gemeinden einander näher zu bringen, weil ſie nun eine Angelegenheit hatten, in der ſie ſich zum gleichen Gebet, zur gleichen Betrachtung, zur gleichen Liebesbezeugung vereinigt ſahen. Allein ſo ſehr die Wirkung dieſer äußeren Miſſion auf die innere anerkannt werden muß, ſo gewiß iſt doch auf der anderen Seite feſtzuhalten, daß jener neu belebte Miſſionseifer ſeine Entſtehung eben wieder der vorangegangenen Wiedergeburt eines großen Theils der Landeskirche verdankt und einer von den Zweigen chriſtlicher Thätigkeit iſt, in denen ſich nun der verjüngte und triebkräftige Baum der wiedergeborenen Kirche zu entfalten, in denen ſie ihren Heiligungsproceß nach innen und außen zu realiſiren beginnt.

(Der Schluß folgt im nächſten Hefte.)

Anzeige-Blatt.

Bei Friedrich Perthes in Hamburg iſt erſchienen:

Geſchichte der Europäiſchen Staaten von Heeren und Ukert. 23ſte Lieferung, enthaltend:

Schmidt, Geſchichte Frankreichs. 4r Band.

Mailath, Geſchichte der Oeſterreichiſchen Staaten. 4r Bd.

Dieſe Lieferung koſtet im Subſcript.-Preis 5 Thlr. 14 ſgr.

Durch das Erſcheinen des 4. Bandes von Schmidt iſt die ganze Geſchichte von Frankreich jetzt vollſtändig erſchienen; ſie beſteht aus:

Schmidt, ältere Geſchichte von Frankreich. 4 Bände mit Regiſter . . . . . . 12 Thlr. 28 ſgr.

Wachsmuth, Geſchichte Frankreichs im Revolutions-Zeitalter. 4 Bände mit Regiſter . . . 13 Thlr. 5 ſgr.

Der Preis des ganzen Werkes iſt demnach 26 Thlr. 3 ſgr.

Von dieſem großen Werk iſt die 24ſte Lieferung unter der Preſſe, die enthalten wird:

Herrmann, Geſchichte Rußlands. 4r Band.

Schäfer, Geſchichte Portugals. 3r Band.

Zunächſt erſcheint dann

Mailath, Geſchichte Oeſterreichs. 5r Band.

welcher Band auch die Geſchichte dieſes Staates der Vollendung zuführt.

Die ganze Staatengeſchichte, 1. bis 23. Lieferung, koſtet im noch beſtehenden Subſcriptionspreis 101 Thlr. 23 ſgr. Die Anſchaffung derſelben kann auch nach Bedürfniß des Publicums abtheilungsweiſe erfolgen; jedem Wunſche werde ich gerne thunlichſt entſprechen.

Den Beſitzern früherer Lieferungen oder unvollſtändiger Abtheilungen werde ich gerne zur Vervollſtändigung die fehlenden Bände nachliefern; man wolle ſich deshalb an die zunächſt liegende Sortimentshandlung wenden.

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift

für

das geſammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieſeler, D. Lücke und D. Nitzſch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Profeſſoren an der Univerſität zu Heidelberg.

Jahrgang **1849** drittes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1849.

Digitized by Google

Abhandlungen.

Digitized by Google

Digitized by Google

1.

Bemerkungen

über

die Lehre von der Sünde mit Rückſicht auf das Werk von Jul. Müller.

Von

W. M. L. de Wette.

Schon lange fühlte ich den Drang, über die in dieſem Werke aufgeſtellten Anſichten mich auszuſprechen, fand aber nicht die Muße dazu; und auch jetzt muß ich mich auf einige Bemerkungen beſchränken, die aber hoffentlich hinreichen werden, meine Anſicht ins Licht zu ſtellen. Ich beginne mit der Prüfung der exegetiſchen Erörterungen der bibliſchen Begriffe σὰρξ und σῶμα und ihres Gegenſatzes πνεῦμα, mit denen Hr. Müller (I, 377 ff.) ſeine Widerlegung der ſogenannten Sinnlichkeitstheorie von der Sünde zu ſtützen ſucht.

1.

Die Anſicht, daß die Sünde aus der ſinnlichen Natur des Menſchen und deren Trieben und Neigungen herſtamme, iſt in dieſem Ausdrucke falſch, und ich gehe ſonach mit Hrn. Müller, der ſie verwirft, von der gleichen negativen Vorausſetzung aus. Nicht ganz richtig iſt auch die Art,

wie die Vertheidiger dieſer Anſicht die bibliſchen Begriffe σάρξ, σῶμα, πνεῦμα faſſen; aber was Hr. Müller dagegen ſagt, ſcheint mir eben ſo wenig richtig zu ſeyn. Nach jener Anſicht iſt σάρξ die ſinnliche animaliſche Natur des Menſchen (wozu natürlich nicht bloß die Leiblichkeit, ſondern auch das pſychiſche Leben mit Empfindungen, Trieben und Begierden zu rechnen), und ihr gegenüber ſteht das πνεῦμα, welches für die höhere vernünftige Natur des Menſchen und ihre theoretiſchen und praktiſchen Vermögen genommen wird. Ueber die dafür angezogene Stelle Matth. 26, 41: τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σάρξ ἀσθενής, ſagt Hr. Müller Folgendes: man dürfe da nicht eine allgemeine Belehrung über Weſen und Urſprung der Sünde ſuchen. Daß der Geiſt willig zum Guten ſey, ſage der Erlöſer nicht von den Menſchen überhaupt, ſondern von ſeinen Jüngern, deren Liebe zu ihm er kenne; und wenn er ſie warne vor der Schwäche der ſinnlichen Natur — denn das ſey allerdings hier σάρξ, — ſo beziehe ſich das auf die eigenthümliche Beſchaffenheit des herannahenden Momentes, welcher ihre Treue mit Schreckniſſen, die unmittelbar auf die Sinnlichkeit wirken, bedrohen ſollte.

Mich wundert, daß Hr. Müller über dieſe wichtige Stelle ſo leicht hinweggeht. Er gibt zu, daß σάρξ die ſinnliche Natur, und πνεῦμα ein Beſtandtheil des menſchlichen Weſens ſey (den er freilich unbeſtimmt läßt), und doch behauptet er, daß, was Jeſus hier zu ſeinen Jüngern ſagt, keine allgemeine anthropologiſche Geltung habe. Theilten die Jünger mit andern Menſchen dieſe beiden Naturbeſtandtheile, Fleiſch und Geiſt, ſo muß auch, was zu ihnen, wenngleich in Beziehung auf ihre beſondere Denkart und Lage, geſagt wird, mutatis mutandis von allen Menſchen gelten, und es muß ſich darin ein allgemeines Geſetz ausprägen. Eine allgemeine Belehrung über Weſen und Urſprung der Sünde enthält der Ausſpruch Chriſti allerdings nicht; wohl aber liegt ihm die Vorausſetzung

dieſes Weſens und Urſprunges unter, weil er ſonſt keine Warnung vor der Verſuchung ſeyn könnte, welche überall und unter allen Umſtänden weſentlich dieſelbe iſt. Herr Müller hat ſich hierdurch den Weg zur vollen Einſicht in die ſittliche Anthropologie des N. T. verſchloſſen. Anſtatt die wichtige Stelle als grundlegend zu betrachten und deren richtig gefaßten Sinn mit dem der Grundſtelle für die pauliniſche Lehre von der Sünde (Röm. 7, 14—25.) in Einklang zu bringen, läßt er ſich auf Stellen ein, wo der Begriff der σάρξ complicirt erſcheint, und behandelt jene erſt weiter unten (S. 395 ff.), aber ebenſalls nicht auf die entſprechende Weiſe.

Beſtreiten müſſen wir die Vorausſetzung, der Apoſtel wolle hier keineswegs den Zuſtand des unerlöſten Menſchen überhaupt, alſo auch den ſichern Sündendienſt mit eingeſchloſſen, ſchildern; denn im letztern ſey die σάρξ in der einen oder andern Form die allein herrſchende; von einem Kampfe derſelben mit einem entgegengeſetzten Princip könne da nicht die Rede ſeyn, während doch Paulus einen ſolchen beſchreibe. — Den ſichern Sündendienſt hat Paulus allerdings nicht namentlich aufgeführt; aber die Vollendung der Sünde und ihrer Herrſchaft erſcheint in ſeiner Darſtellung unzweifelhaft; denn nichts Anderes als dieſe Herrſchaft liegt in der „Gefangennehmung unter das Geſetz der Sünde“ (V. 23.), und das Ergebniß davon iſt der Tod (V. 24.). Demnach kann auch kein Zweifel ſeyn, daß der Begriff der σάρξ hier in ſeiner ganzen Beſtimmtheit und Vollſtändigkeit auftritt und zwar erſcheint ſie in dem σαρκικός εἰμι (V. 14.) und in den μέλη, in welchen das Geſetz der Sünde herrſcht (V. 23.). Unhaltbar iſt es daher, wenn der Verf. annimmt, weil der Apoſtel das beſſere Selbſt oder den ἔσω ἄνθρωπος in Gegenſatz mit dem Thun der Sünde ſtelle und von der letztern ſage, daß ſie im Fleiſche wohne, ſo faſſe er dieſes in der ſittlich indifferenten anthropologiſchen Bedeutung als die äußere Sphäre oder das geſammte erſcheinende offenbare

Daſeyn des Menſchen, und rede von einem Zuſtande, wo das ſündige Weſen in die äußere Sphäre des Daſeyns verdrängt ſey. — Dieſe Rede iſt für mich nicht verſtändlich. Was ſoll es heißen, die Sünde ſey in die äußere Sphäre verdrängt? Die Sünde iſt ja nur Sünde als freie Handlung, alſo inſofern ſie aus dem Innern des Menſchen, nämlich aus dem Willen hervorgeht; und wenn ſie zur äußern Handlung wird und durch die Organe des Leibes auf die Außenwelt wirkt, ſo iſt ſie dadurch nicht auf die äußere Sphäre verdrängt, ſondern die innere Kraft, welche den Leib bewegt. Und wie kann man ſagen, das Fleiſch, in welchem die Sünde herrſcht, wie hier bei Paulus, ſey ſittlich indifferent? Durch dieſe Herrſchaft iſt es ja verderbt und zerrüttet.

Hr. Müller gibt die ganze tiefwahre Darſtellung des Apoſtels nicht entſprechend wieder, und zwar vorzüglich darum, weil er den (freilich auch Andern verborgen gebliebenen) Schlüſſel des Verſtändniſſes, der in V. 18. liegt, überſehen hat. Hier iſt *σὰρξ* nicht, was man gewöhnlich Sinnlichkeit nennt, indem man darunter das ſinnliche Empfindungs- und Begehrungsvermögen verſteht, ſondern der ſinnliche Wille oder das ſich durch ſinnliche Antriebe beſtimmen laſſende Entſchließungsvermögen. Wenn es da heißt: *οἶδα, ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν· τὸ γὰρ θέλειν παράκειταί μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐχ εὑρίσκω* — ſo iſt klar, daß dieſes *κατεργάζεσθαι* Sache des Willens, und weil es ſich nicht *ἐν τῇ σαρκὶ* findet, die *σὰρξ* eine Beſchaffenheit des Willens ſeyn muß. Hieraus wird ferner klar, daß der *ἔσω ἄνθρωπος*, welcher am Geſetze Gottes Luſt hat (V. 22.), der gute Trieb oder auch etwa die in guten Grund- und Vorſätzen beſtehende Geſinnung iſt (was auch vom *πνεῦμα* in jenem Ausſpruche Chriſti gilt), woraus ein Wollen, d. h. ein Begehren oder eine velleitas des Guten hervorgeht, ohne daß es zur Ausführung kommt, weil der Wille, anſtatt

ſich durch den guten Antrieb und Vorſatz beſtimmen zu laſſen, dem fleiſchlichen Antriebe weicht und ſich in fleiſchlicher Weiſe entſchließt. Der Apoſtel beſchreibt dieß (V. 23.) ſo: er (der Handelnde, alſo das handelnde Vermögen, d. i. der Wille) treffe (im Augenblicke der Entſchließung) auf ein dem Geſetze der Vernunft (des innern Menſchen, d. i. des vernünftigen Triebes) widerſtreitendes Geſetz in den Gliedern, d. i. im Fleiſche, und werde von ihm gefangen genommen (oder vielmehr nach der Idee der Freiheit: gebe ſich ihm freiwillig gefangen). Wie das geſchehen könne, ſagt uns der Apoſtel nicht, wohl aber die Pſychologie. Wie die ganze geiſtige Natur des Menſchen, ſo iſt auch der Wille an das Geſetz der ſinnlichen Erregbarkeit gebunden und tritt immer nur in Wirkſamkeit, wenn ihn irgend ein Antrieb anregt (ſey es auch ein geiſtiger, immer muß er doch in der Form ſinnlicher Lebhaftigkeit auftreten). Dieſe Anregung aber ſoll der Wille nicht leidend hinnehmen, nicht ſich leidend ihr hingeben und ſich von ihr beſtimmen (hinreißen, überwältigen, „gefangen nehmen“) laſſen, ſondern ſich ſtets, wie ſtark auch der Antrieb ſey, frei nach dem innern Geſetze des Geiſtes entſcheiden. Thut er jenes, ſo iſt es Sünde. Man würde zwar den Apoſtel mißverſtehen, wenn man in V. 23. den einfachen Fall ſehen wollte, wo der Wille ſich vom Antriebe der unverdorbenen Sinnlichkeit beſtimmen läßt: er hat die durch den Fall Adam's verderbte Sinnlichkeit im Auge, welche durch Geburt und Gemeinſchaft von der Sünde durchdrungen und zerrüttet und dadurch eine viel furchtbarere und verderblichere Macht (νόμος) geworden iſt, als es die natürliche ſchuldloſe Sinnlichkeit an ſich iſt. Aber der einfache Fall liegt doch auch mit in dem complicirten, und die Sünde iſt urſprünglich nicht anders entſtanden, als dadurch, daß der Wille ſich auf unrechtmäßige Art der Sinnlichkeit gefangen gegeben hat.

Sehen wir nun auf Matth. 26, 41. zurück, ſo treffen wir auf den gleichen Urſprung der Sünde und daſſelbe Ver-

hältniß zwiſchen Geiſt oder innerem Menſchen oder Vernunft und Fleiſch. „Der Geiſt iſt willig," inſofern der gute Trieb in ihm liegt oder ſchon zu einer bewußten guten Geſinnung gediehen iſt; „aber das Fleiſch iſt ſchwach," d. h. wenn es zum Entſchluſſe und Handeln kommt, ſo zeigt ſich der Wille als den fleiſchlichen Antrieben nachgebend, mithin ſchwach. Es ſcheint eine Unklarheit oder wohl gar Unrichtigkeit in der Bezeichnung dieſes Verhältniſſes zu liegen, indem σάρξ, welches ſonſt gewöhnlich und oft auch bei dem Apoſtel Paulus das ſinnliche Empfindungs- und Begehrungsvermögen iſt, als der ſchuldige Theil bezeichnet wird; und wiſſenſchaftlich genau iſt dieſe Bezeichnung auch nicht, ſie hat aber doch ihre Berechtigung. Freilich liegt die Schuld davon, daß die guten Antriebe oder Vorſätze des Geiſtes nicht zur That werden, zunächſt am Willen, der ſich von fleiſchlichen Antrieben beſtimmen läßt; aber auch das ſinnliche Empfindungs- und Begehrungsvermögen trägt einen Theil der Schuld. Wäre nämlich die Erregung deſſelben in Fällen, wie der der Jünger war, nicht zu heftig, ſo würde der Wille ſich nicht dadurch beſtimmen laſſen; und dieſe Heftigkeit iſt nicht natürlich, der natürlichen Ordnung gemäß, ſondern entweder eine Schwäche (wie denn bekanntlich Schwäche oder krankhafte Reizbarkeit der Nerven oft die Urſache heftiger Furcht und Schreckhaftigkeit iſt) oder die Folge von Verwöhnung und Verderbtheit (man denke an die Heftigkeit wollüſtiger Begierden). Von dieſer Verwöhnung oder Verderbtheit liegt die erſte Urſache im Willen, welcher der Sinnlichkeit nicht genug zu widerſtehen gewußt hat; aber ſie iſt vorhanden und iſt (vermöge der Erbſünde) ſchon vorhanden, noch ehe es im Menſchen zu ſittlichen Entſchließungen kommt. Man kann alſo wohl die Schuld der Sünde auf dieſer Seite ſuchen, zumal da mit einem verderbten Begehrungsvermögen gewöhnlich eine überwiegende ſinnliche Beſtimmbarkeit des Willens, wenigſtens hinſichtlich der Befriedigung der Begierden, verbunden iſt. Man kann auch wegen dieſes innigen Zuſammenhanges

beider Vermögen, und weil deren Zuſtand ſich gegenſeitig bedingt, beide, inſofern ſie an der Sünde Theil haben, unter dem Namen **Fleiſch** zuſammenfaſſen, wie es im N. T. zu geſchehen pflegt.

Um der Annahme, daß der Apoſtel die Sünde aus der Sinnlichkeit ableite, zwei andere Stützen zu entziehen, nämlich die Stellen Röm. 6, 6: *σῶμα τῆς ἁμαρτίας*, und Kol. 2, 11: *σῶμα τῆς σαρκός*, erklärt Hr. **Müller** mit Andern *σῶμα* bildlich: die **Maſſe der Sünde** oder das **Sündenweſen** werde unter dem Bilde eines Leibes vorgeſtellt, der zu vernichten, abzulegen ſey. Faſſe man, ſagt er, in der letzten Stelle *σῶμα* als wirklichen Leib, ſo könne *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος*, analog dem *ἐκδύσασθαι* 2 Kor. 5, 4., unmöglich etwas Anderes als den leiblichen Tod, nimmermehr die Unterwerfung des Leibes und ſeiner Triebe unter den Geiſt bezeichnen. — In der That wäre dieſer Sinn zu ſchwach; auch iſt ja *σῶμα τῆς σαρκὸς* nicht die einfache natürliche Sinnlichkeit mit ihren Begierden, ſondern es bezeichnet, wie *σῶμα τῆς ἁμαρτίας*, den Zuſtand des Menſchen, wo die Sünde nach dem Ausdrucke des Apoſtels im Leibe wohnt, alle Empfindungen, Begierden und ſonſtigen Vermögen zugleich mit den leiblichen Organen des Handelns ſich dienſtbar gemacht hat und gleichſam die den Leib durchwohnende Seele iſt. Paulus bedient ſich in der zweiten Stelle des Ausdruckes *σῶμα τῆς σαρκὸς* und nicht *σ. τ. ἁμαρτίας*, theils weil er eben von der geiſtlichen Beſchneidung im Gegenſatze mit der fleiſchlichen redet, theils weil er wahrſcheinlich zugleich auf das *σῶμα τῆς σαρκὸς* Chriſti, welches zur Verſöhnung der Sünde getödtet und begraben worden (1, 22.), anſpielt; und hiernach wäre möglich, daß *ἀπέκδυσις* wirklich vom Ausziehen des fleiſchlichen Leibes im figürlichen Tode zu verſtehen wäre, was ich jedoch nicht glaube. Offenbar iſt *σῶμα τῆς σαρκὸς* nichts Anderes als die *μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* (3, 5.), welche man „ertödten“ ſoll; und die V. 8. genannten Sünden, welche man „ablegen ſoll,“ ſind wie die V. 5. nichts Anderes, als was eben durch die *μέλη*

verübt wird, ſo daß dieſe nicht verſchieden vom Sündenleibe ſind. Es findet nämlich ein ungenaues, durch Metonymie auszugleichendes Appoſitionsverhältniß zwiſchen τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς und den darauf folgenden Sünden, πορνεία u. ſ. w., ſtatt. Hr. Müller und die mit ihm übereinſtimmenden Ausleger wollen freilich, τὰ μέλη ſeyen die Glieder des metaphoriſchen Sündenleibes, die eben in den genannten Sünden beſtänden; aber um dieſe Erklärung abzuweiſen, genügt die Berufung auf Röm. 7, 23. und andere Stellen, wo dieſes Wort im eigentlichen Sinne genommen iſt. — Die Einwendung gegen die eigentliche Bedeutung von σῶμα τῆς ἁμαρτίας in der erſten Stelle, daß καταργεῖν in der Verbindung damit, nach der Analogie von καταργεῖν τὴν κοιλίαν (1 Kor. 6, 13.), nicht anders als von der Zerſtörung des Leibes verſtanden werden könne, will in der That wenig ſagen; denn einmal iſt dieſe Analogie nicht genügend und das Zeitwort kann ſehr wohl in der Bedeutung der Kraft berauben oder abthun, beſeitigen (1 Kor. 13, 8.) gebraucht ſeyn, ſodann wäre es auch möglich, es vom Tode, wie νεκροῦν Kol. 3, 5., zu nehmen.

Hr. Müller leugnet, daß bei dem Apoſtel Paulus σὰρξ im Gegenſatze mit πνεῦμα die ſinnliche Natur des Menſchen mit den ihr weſentlichen Bedürfniſſen und Trieben, Luſt- und Schmerzempfindungen, bedeute, und behauptet dagegen, σὰρξ ſey bei Paulus nicht bloß Sitz und Organ, ſondern eine Sündenquelle, ein im menſchlichen Leben wirkendes Princip, welches Gott und ſeinem Geſetze widerſtrebe, was ihm nach Stellen wie Röm. 8, 7 f., Gal. 5, 16 f., Eph. 2, 3. und nach den öfter vorkommenden Redensarten κατὰ σάρκα περιπατεῖν, ζῆν, εἶναι unzweifelhaft iſt.

Letztere Behauptung nehme ich in Anſpruch, und auch die erſtere kann ich nur in einem etwas andern Sinne zugeben. Σὰρξ bedeutet bei dem Apoſtel immer, auch im Ge-

genſatze von πνεῦμα (1 Kor. 5, 5.), organiſche ſinnliche Natur; nur aber, wenn er in ſittlicher Beziehung von ihr redet, denkt er ſie als durch die Sünde verderbt. Der Verf. ſagt: wenn der ſchuldloſe Unterſchied von Fleiſch und Geiſt in die Abſonderung und den realen Gegenſatz übergehe, ſo ſey σὰρξ nicht mehr ein beſonderes, aber an ſeiner Stelle vollkommen berechtigtes Gebiet des menſchlichen Lebens, ſondern eine allgemeine Richtung deſſelben, diejenige Richtung, welche in Luſt und Begierde den Gütern der Welt zugekehrt und darum von Gott abgewandt ſey. Darin ſcheint ein Mißverſtändniß zu liegen, oder es kann doch ein ſolches veranlaſſen. Die ſündhafte Richtung auf die weltlichen Güter gehört dem Fleiſche nur inſofern an, als man darunter den ſinnlichen Willen verſteht; das ſinnliche Begehrungsvermögen oder der ſinnliche Trieb hingegen gibt dem Handeln die Richtung nicht. Jener iſt es, der die an ſich ſchuldloſe Sinnlichkeit verderbt und nicht nur die Unmäßigkeit in ihr aufkommen läßt, ſondern auch macht, daß unnatürliche, krankhafte Begierden entſtehen. Als verderbtes Begehrungsvermögen bezeichnet Paulus das Fleiſch Röm. 8, 7: τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν; denn φρόνημα iſt Trachten, bewußter Trieb, Geſinnung. Ebenſo Gal. 5, 17., wo der Ausdruck ἐπιθυμεῖν gebraucht iſt. Wenn der Apoſtel aber in der erſten Stelle hinzuſetzt: τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, und in der zweiten: ἵνα μὴ ἃ ἂν θέλητε, ταῦτα ποιῆτε, ſo betrachtet er das Fleiſch als handelnd oder als Willen. In den Redensarten κατὰ σάρκα περιπατεῖν u. a. bezeichnet nicht σάρξ, ſondern κατὰ σάρκα die Richtung, und der Menſch iſt es, der da „wandelt", nicht das Fleiſch an ihm. Unrichtig iſt es auch, wenn Hr. Müller verkennt, daß alle Sünden ohne Ausnahme in das Gebiet der (verderbten) Sinnlichkeit fallen, und gewiſſen Begierden und Laſtern, welche der Apoſtel als fleiſchlich bezeichnet, den Zuſammenhang mit der Sinnlichkeit abſpricht. Er begreift nicht, wie er Gal. 5, 13.

der Warnung, die chriſtliche Freiheit nicht in einen Antrieb für die σάρξ zu verkehren, die Ermahnung, einander durch die Liebe zu dienen, gegenüberſtellen könne. Der Apoſtel hat dabei die fleiſchlichen Begierden der Streitſucht, des Haſſes u. dgl. im Sinne (vgl. V. 15—17. 20 f.); von dieſen aber ſieht Hr. Müller nicht ein, was ſie mit der Sinnlichkeit zu thun haben. Er ſcheint alſo nicht, wie der Apoſtel doch deutlich thut, die innere Sinnlichkeit oder das Pſychiſche zur Sinnlichkeit zu rechnen und nicht zu erwägen, daß die Aufwallung des Zornes u. dgl. zwar mit dem ſittlichen Triebe, namentlich mit dem Ehrgefühle zuſammenhängen, aber doch ſinnlicher Art ſind und ſinnliche Antriebe daraus hervorgehen, welche den Willen, wenn er ſinnlich beſtimmbar oder ſchwach iſt, ebenſo zur Sünde hinreißen, wie es die Begierden der Wolluſt und andere thun.

Wenn es nun mit dem pauliniſchen Begriffe der σάρξ dieſe Bewandtniß hat, ſo muß man mit Recht Bedenken tragen, dem Apoſtel die Anſicht beizulegen, daß er in derſelben die Quelle oder das Princip der Sünde gefunden habe. Das verderbte Begehrungsvermögen kann nicht ein ſolches Princip ſeyn, weil die Sünde anders woher, nämlich aus dem Willen, in daſſelbe kommt: wie denn auch die pauliniſche Vorſtellung von einem Wohnen oder Herrſchen der Sünde im Fleiſche oder Leibe auf der Vorausſetzung beruht, daß das Fleiſch oder der Leib, die an ſich rein ſind und es auch wieder durch die Erlöſung werden ſollen und können, durch etwas, das nicht in ihnen liegt, angeſteckt und vergiftet worden ſeyen. Man kann alſo nur im fleiſchlichen oder ſinnlich beſtimmbaren Willen die Quelle der Sünde ſuchen, die man jedoch nicht darin, daß er ſich ſinnlich beſtimmen läßt, als leidend (was er nach der Erfahrungsanſicht wirklich iſt), ſondern (weil ſonſt keine Zurechnung ſtattfände) nach dem im Gewiſſen ſich kund gebenden Bewußtſeyn der Freiheit als freiwillig leidend oder ſich freiwillig in den Dienſt der Sinnlichkeit begebend zu betrachten hat.

II.

Ich wende mich nun zu den innern Gründen, welche Hr. Müller der Sinnlichkeitstheorie entgegenſtellt (I, 350.). Mit Recht findet er den Gedanken, daß die Sünde in der Sinnlichkeit ihre Wurzel habe, nur in der Weiſe haltbar, daß der wollende Geiſt ſich von der Uebermacht der letztern beſtimmen laſſe, anſtatt der in ſeinem eigenen Weſen liegenden Forderung zu folgen; denn im ſinnlichen Triebe und deſſen Aeußerungen ſelbſt kann das Princip der Sünde nicht liegen. Aber anſtatt an der Hand der Erfahrung dieſes Verhältniß genau zu unterſuchen und zuzuſehen, wie es mit der Sünde eigentlich zugehe, begibt er ſich auf den Standpunct der Speculation und fragt, wie es möglich ſey, daß diejenige Seite der menſchlichen Natur, welche nach dem Begriffe derſelben die höhere ſey, ſich thatſächlich als die niedere, dienende, die niedere dagegen als die höhere, herrſchende darſtelle.

Was wirklich iſt, iſt auch möglich, ſollte man auch die Möglichkeit nicht begreifen können. Hätte aber Hr. Müller ſich recht von der Wirklichkeit überzeugt, ſo würde er darin auch die Möglichkeit erkannt haben.

Die vom Verf. geſtellte Frage geht von einem unangemeſſen abſtracten Begriffe des Verhältniſſes zwiſchen Geiſt und Sinnlichkeit aus, das ſo angeſehen wird, als ſtänden beide als geſchiedene Mächte einander entgegen, oder vielmehr als ſchwebe der erſte über der zweiten. Dem iſt aber nicht ſo, ſondern beide ſind ineinander gewachſen, und der Geiſt hat in allen ſeinen Thätigkeiten die Sinnlichkeit zur Seite, bedarf für alle der ſinnlichen Anregung und ſinnlicher Aeußerungsmittel. Es führt auch irre, wenn man, um über die Sünde und andere ſittliche Erſcheinungen ins Klare zu kommen, nur den Menſchen in dem Zuſtande ins Auge faßt, wo der Geiſt zur Vorherrſchaft gekommen iſt: man muß auch an Kinder und rohe Völker denken, welche zur Sittlichkeit und zum geiſtigen Bewußtſeyn erzogen werden

ſollen; ja, man kann ſagen, daß kein Menſch des Bedürfniſſes der Erziehung ganz überhoben iſt, daß ein Jeder wenigſtens der fortwährenden Selbſterziehung bedarf. Der Zweck der Erziehung iſt, den Geiſt im Menſchen zur Herrſchaft zu bringen. Bei der Erziehung der Jugend und des rohen Volkes iſt es der Geiſt der Eltern, Lehrer und Führer, welcher zu dieſem Zwecke hinleitet; und in deren Bewußtſeyn iſt der Unterſchied zwiſchen den Forderungen der Pflicht (die freilich oft nur eine eingebildete oder künſtlich erſonnene iſt) und der Sinnlichkeit klar, bei den zu Erziehenden aber fehlt dieſe Klarheit. Ihr Sinn widerſtrebt oft dem, was die Pflicht fordert; und wenn dann auch das Gewiſſen in ihnen erwacht und mit dem Geſetze in Einklang tritt, ſo fehlt es doch oft an der Stärke des Willens, das Geſetz zu erfüllen. Was thun da die Erzieher? Sie helfen dem ſchwachen, trägen Willen durch allerlei Reize der Furcht oder der Lockung, durch Zwang und durch Uebung. Der an ſeine Selbſterziehung verwieſene Menſch hat auf ähnliche Weiſe mit ſich ſelbſt zu verfahren. Unter beſtändiger Mahnung ſeines Gewiſſens hat er mit Hülfe göttlicher und menſchlicher Weisheit immer genauer die Forderungen der Pflicht zu erkennen; und was die Ausübung betrifft, ſo hat er mit Klugheit theils das zu vermeiden, was ihn zur Uebertretung verlocken könnte, theils hat er gewiſſe Mittel anzuwenden, ſeine ſittliche Beſonnenheit und Entſchloſſenheit zu unterſtützen und zu ſtärken, nicht nur das Gebet, in welchem er von oben Kraft ſucht, ſondern auch natürliche Mittel, wie Mäßigkeit und Nüchternheit, Einſamkeit und Ruhe, gute Geſellſchaft u. dgl.

Von jenem abſtracten Standpuncte aus findet Hr. Müller darin, daß das Gute für den Geiſt nicht zugleich das Angenehme und Luſt Erregende ſey, ein abnormes und unbegreifliches Verhältniß. Freilich wäre es dieß, wenn dem Geiſte — ſo abſtract gedacht — das eben ſo abſtracte Gute gegenüberträte, wie der rothbäckige Apfel dem Auge und der Begierde des Kindes. Aber das Angenehme und das

Gute ſind wie die Sinnlichkeit und der Geiſt ſelbſt in einander gewachſen, und der noch nicht zur Klarheit erwachte Geiſt kann ſich täuſchen, ob nicht das Erſte das Zweite ſey; er kann auch durch falſche Erziehung und andere Einflüſſe in ſich ſelbſt ſo verwirrt und verkehrt ſeyn, daß er weder das Erſte noch das Zweite, ſondern ein drittes eingebildetes Gut erſtrebt.

„Doch das Befremdendſte iſt", fährt Hr. Müller fort, „daß es in dieſem Gebiete nicht bloß einen Kampf, begleitet von öftern Niederlagen des Geiſtes, nicht bloß eine allgemeine Uebermacht der ſinnlichen Natur über den Geiſt, ſondern auch eine rückläufige Entwickelung, eine fortſchreitende Entartung gibt, in welcher die Sinnlichkeit den Geiſt ſich immermehr unterwirft und den Willen immer vollſtändiger zum Diener ihrer Begierden macht. Hier würde nach dieſer Theorie eine Macht, die der Geiſt ſchon beſaß (?) und die er ſeinem Weſen nach ſich zu erhalten ſucht, ihm von der Sinnlichkeit wider Willen (?), und zwar nicht bloß auf Augenblicke, ſondern oft für den ganzen übrigen Verlauf des Lebens wieder entriſſen, ſo daß die Sinnlichkeit, die Seite unſeres Weſens, nach der wir beſtimmt werden, das vernichtete, was von dem ſelbſtthätigen Princip unſeres Weſens gewirkt iſt. Und ſo gänzlich vermag ſich dieſes Verhältniß zu verkehren, daß für unzählige Menſchen das Geiſtige lediglich zum Mittel des Sinnlichen geworden iſt."

Ich ſehe nicht, was hierin ſo ſehr befremden kann. Wenn einmal der Geiſt ſich auch nur in einfachſter Weiſe vermöge einer heftigen Begierde oder leidenſchaftlichen Aufwallung in den Dienſt der Sinnlichkeit begeben, oder ſich durch den Reiz der Sinnlichkeit gegen die Forderung des ſittlichen Geſetzes beſtimmen laſſen kann (was doch der Verf. zugibt), ſo kann er dieß auch fortwährend thun; und nach dem bekannten Erfahrungsſatze, daß Sünde Sünde gebiert, kann er ſo tief in die ſündliche Verkehrtheit verfallen, daß er alle ſeine Hülfsmittel, die größte Klugheit und größte

Kraft, zur Erreichung ſündiger Zwecke verwendet. Der Unerfahrene oder nicht Nachdenkende kann bei der Wahrnehmung ſo großer ſittlicher Verderbniß ebenſo ſtaunen und fragen, wie das möglich ſey und wie aus ſo Kleinem ſo Großes, aus ſo Einfachem ſo Verwickeltes hervorgehen könne, als er beim Anblick eines ſtolzen Kriegsſchiffes die Erfindſamkeit der Menſchen anſtaunt und nicht bedenkt, daß dieſelbe mit dem einfachen Kahn angefangen und erſt nach und nach gelernt hat, den Bau zu erweitern und zu vervollkommnen.

Hr. Müller fährt fort: „Wollte man ſich zur Löſung dieſer Schwierigkeit auf die Freiheit des Willens zurückziehen, welche ja eben in dem Vermögen deſſelben beſtehe, ſich entweder den Forderungen des Geiſtes oder den Reizen der Sinnlichkeit zuzuneigen und ſo dieſe oder jene zur herrſchenden Macht zu erheben: ſo iſt damit die Erklärung des Böſen aus der Sinnlichkeit nicht bloß modificirt, ſondern der Hauptſache nach aufgegeben.... Denn wird einmal die letzte Entſcheidung, ob der Geiſt oder die Sinnlichkeit das Uebergewicht haben ſoll, dem freien Willen und ſeiner ungehemmten Selbſtbeſtimmung übertragen, ſo iſt der eigentliche Urſprung der Sünde nicht mehr in der Sinnlichkeit, ſondern nur darin zu ſuchen, daß der Wille vermöge ſeiner Freiheit ſich ſelbſt eine verkehrte Richtung gegeben und eben damit erſt Unordnung und Uebermaß in die Sinnlichkeit gebracht hat. Daß der Geiſt die Sinnlichkeit und ihren Trieb zum Princip ſeines Handelns macht, anſtatt ſich nach ſeinem eigenen Geſetze zu beſtimmen, das iſt eben wegen der Freiheit, die er beſitzt, nicht Schwäche, ſondern poſitive Selbſtverkehrung des Willens."

Allerdings wird durch ein ſolches Einmiſchen der Freiheit die Anſicht der Sache verwirrt. Aber es iſt eben auch ein zu abſtracter Begriff von Freiheit, den man einmiſcht. Es iſt auch der, den Hr. Müller hat und der ihn (wie freilich ſo manche Andere vor ihm) zu der Annahme „einer jenſeits

unſeres zeitlich individuellen Daſeyns begründeten Sündhaf-tigkeit", eines vorzeitlichen Sündenfalles, geführt hat. Es iſt ſchwer zu begreifen, wie er, obſchon durch Conſequenz dahin getrieben, nicht an dieſem Ergebniſſe inne werden konnte, daß er den Weg einer unrichtigen Speculation gegangen ſey. Denn dieſe Annahme verträgt ſich durchaus nicht mit der Bibellehre, namentlich mit dem Satze, daß Gott Alles gut geſchaffen, mit der Erzählung vom Sünden-falle und dem pauliniſchen Satze, daß durch Adam die Sünde in die Welt gekommen, überhaupt nicht mit dem einfachen geſchichtlich realiſtiſchen Geiſte der Bibel und der in ihr enthaltenen geſchichtlichen Entwickelung der menſch-lichen Sittlichkeit.

Der allgemeine Fehler iſt, nicht ſorgfältig genug die Thatſachen des Bewußtſeyns zu betrachten, ſondern ſchon fertige Begriffe unterzulegen. So hat ſich der Verf., noch ehe er das Verhältniß der Sinnlichkeit zur Sittlichkeit gründlich betrachtet hat, einen Begriff von der Sünde und vom Böſen gebildet, und dann ſucht er für die Möglichkeit deſſelben einen Grund in der Freiheit, die er ſich ebenfalls nicht ſo denkt, wie ſie wirklich im Bewußtſeyn vorkommt, ſondern wie ſie ihm eben taugt, um den Urſprung des Böſen zu erklären. Das ganze dritte Buch iſt der Unterſuchung über die Freiheit gewidmet und dafür viel Scharf- und Tiefſinn aufgewandt. Die Fragen, wie ſich die menſchliche Freiheit zur göttlichen Allmacht und Allwiſſenheit verhalte, werden — abgeſehen von deren Unzuläſſigkeit — mit vieler Umſicht behandelt, und doch — eben weil dieſe Fragen unzuläſſig ſind — ſchwebt das Ganze in der Luft und iſt ohne die er-wünſchte Frucht für die Einſicht.

Ich behaupte trotz dem, daß große Denker ſie aufge-worfen und ſich mit ihrer Löſung abgemüht haben, daß dieſe Fragen nur auf dem Wege der falſchen abſtracten Speculation ſich darbieten können. Der einfache, nicht in

den Korb des ariſtophaniſchen Sokrates verſtiegene Menſch kann nie daran denken. Habe ich etwas gethan, was ich mir als Sünde zurechne, ſo geſtehe ich eben damit, daß ich wider Gottes Willen gehandelt habe, und beuge mich reumüthig vor ihm, nicht aber frage ich, warum er es nicht verhindert habe, und bringe alſo die menſchliche Freiheit und die göttliche Allmacht in keine Beziehung zu einander. Sehe ich einen Andern etwas thun, was ich als ſündig erkenne und ihm als Sünde zurechne (welches Urtheil jedoch nie ganz ſicher iſt), ſo denke ich dabei an Gott ebenfalls nur in der Beziehung, daß dadurch ſein heiliger Wille verletzt iſt; und wenn ich auf die verderblichen und vielleicht weitgreifenden Folgen der Handlung ſehe und deßwegen für mir theure, Gott gefällige Angelegenheiten fürchte, ſo werde ich nicht fragen, warum Gott ſo Verderbliches zugelaſſen habe, — denn das wäre unfrommes Murren und vorwitziges Grübeln, und ein ſolches kann nicht den Vorwurf für eine philoſophiſche oder dogmatiſche Unterſuchung liefern, — ſondern ich werde mich zum Gefühle der Ergebung flüchten. Dieß muß ich mir freilich für die verſtändige (alſo doch immer menſchliche) Vorſtellung ſo ausdeuten, daß auch das, was ich für böſe halte, irgendwie mit Gottes Willen geſchehen ſey; denn nur in dieſem kann ich getröſtet ausruhen. Ich werde ſogar eine ganze ſtändige böſe Richtung oder eine Verſtockung zum Böſen als von Gott geordnet oder gewirkt anſehen, weil ich mich ſonſt nicht darüber beruhigen könnte; aber indem ich die Verſtockten als ſchuldig und ſtrafbar anſehe, ſchreibe ich ihre Bosheit nicht Gott, ſondern ihrem verkehrten, von Gott abgewandten Willen zu und beſchränke alſo die göttliche Wirkſamkeit auf die äußerlichen Verhältniſſe und Fügungen.

Auf der andern Seite, wenn mir etwas Gutes gelungen iſt, ſo werde ich darin nicht mit ſtolzer Selbſtgefälligkeit mein freies Werk erkennen, ſondern den günſtigen Umſtän-

den, günſtigem Einfluſſe, günſtiger Mitwirkung und vor Allem dem göttlichen Beiſtande Rechnung tragen. In Beziehung auf das Gute, das ich erſtrebe, weiß ich mich ganz von Gott abhängig, und wünſche nichts mehr, als von ſeinem Geiſte und ſeiner Kraft geleitet und getragen zu werden.

Es iſt alſo Thatſache, daß das Bewußtſeyn der Freiheit immer nur in und mit der Zurechnung und zwar am beſtimmteſten des Böſen hervortritt und der Anklage des Gewiſſens zur Vorausſetzung dient. Wenn nun Philoſophie und Glaubenslehre keine andere Aufgabe haben, als den Menſchen über ſeine Gedanken und Gefühle zu verſtändigen, Einheit und Klarheit in dieſelben zu bringen: was haben ſie Anderes und Beſſeres zu thun, als die Thatſachen des Bewußtſeyns ſorgfältig zu beachten und feſten, ſichern Schrittes davon auszugehen, und vor Allem ſich keine Begriffe zu bilden, die nicht im Bewußtſeyn ihre Wahrheit haben?

Aber Hr. Müller wie ſo Viele vor und mit ihm hat ſeinen Freiheitsbegriff nicht aus dieſer Quelle geſchöpft, und vermöge deſſelben ſtellt er in Beſtreitung der Sinnlichkeitstheorie die Behauptung auf, es ſey nicht Schwäche, wenn der Geiſt ſich durch die Sinnlichkeit beſtimmen laſſe, ſondern poſitive Selbſtverkehrung des Willens. Er hat eben nicht die Thatſache beachtet, daß die Schwachheitsſünde (die er doch anerkennt) vom Gewiſſen ebenfalls als Sünde, mithin als freie That zugerechnet wird, und er erwägt nicht, daß die Wiſſenſchaft gerade die Aufgabe ſich zu ſtellen hat, die beiden Thatſachen, erſtens daß der Wille aus Schwäche ſich durch ſinnliche Antriebe beſtimmen läßt, zweitens die auch in dieſem Falle hervortretende Vorausſetzung der Willensfreiheit, vermöge deren wir uns ſelbſt das, was wir, durch eine ſtärkere Macht gezwungen, gethan haben, als freie That zurechnen, mit einander in Einklang zu bringen und den ſcheinbaren Widerſpruch zu löſen.

Dieſe Löſung kann aber nur dadurch gelingen, daß man dasjenige, was im Menſchen wirklich mit einander vorkommt, nicht in einander wirft, ſondern aus einander hält, namentlich daß man der deterministiſchen Anſicht ihr Recht läßt, über ſie aber die Anſicht der Freiheit ſtellt; daß man nicht, wie die Einen, Alles dem Determinismus unterwirft, aber auch nicht, wie Hr. Müller, die Freiheit überall und durchaus geltend macht.

Die Thatſache des Bewußtſeyns, daß wir aus Schwäche handeln, iſt unleugbar, gehört aber unſerm natürlichen, erfahrungsmäßigen Bewußtſeyn an, dem Bewußtſeyn, daß wir als Sinnenweſen mit der Sinnenwelt im Zuſammenhang und mit ſinnlichen Kräften in Conflict ſtehen, iſt alſo deterministiſch. Wenn ich eine körperliche Verrichtung, die ſonſt leicht von Statten gegangen, nicht mehr vollbringen kann, ſo werde ich die Urſache in körperlicher Schwäche ſuchen, und mit Recht. Mit demſelben Rechte aber werde ich, wenn ich einmal die bisher glücklich behauptete Mäßigung im Zorne verloren und mich durch eine empörende Beleidigung zur Heftigkeit habe hinreißen laſſen, bekennen müſſen, daß ich aus Schwachheit gehandelt habe, daß meine grundſätzliche Haltung des Charakters der ſinnlichen Aufwallung gewichen iſt. In meinem Gewiſſen werde ich mich freilich mit dieſem Urtheile nicht beruhigen, mich nicht rechtfertigen; aber meine erfahrungsmäßige Selbſtbeobachtung wird die Thatſache anerkennen müſſen, und daß ich ſie anerkenne, wird ſelbſt für meine ſittliche Selbſterziehung nicht ohne Nutzen ſeyn.

Dieſe erfahrungsmäßige deterministiſche Beurtheilung menſchlicher Handlungen gilt aber nur für die eine Seite unſeres Bewußtſeyns. Der Menſch als äußeres Sinnenweſen und ſelbſt ſeiner innern Sinnlichkeit nach ſteht als ſinnliche Kraft mit einem beſtimmten Maße von Stärke im Conflicte mit äußern und innern ſinnlichen Kräften, die er entweder zu beherrſchen weiß, oder von ihnen beherrſcht wird. Das ihm zuſtehende Maß von äußern und innern Kräften iſt

zwar in jedem Augenblicke ein beſtimmtes und beſchränktes, aber im Ganzen im Auf- und Niederſteigen begriffen, theils durch natürliches Wachsthum und Abnahme, theils durch einen geiſtigen, in die Natur eingreifenden und ſie höher hebenden Trieb. Das ſich ſelbſt überlaſſene Thier entwickelt nie mehr Kraft, als eben in ſeinem jedesmaligen organiſch beſtimmten Zuſtande liegt; aber der Menſch hat das Vermögen, ſich ſelbſt durch einen innern Hebel höher emporzutreiben, und kennt für dieſes Streben keine beſtimmte Schranke. Obgleich nun aber dieſe geiſtige ſittliche Kraft, welche in die Natur hineintritt, von der ſinnlichen Natur verſchieden und der Idee nach unbeſchränkt iſt, ſo fällt doch ihr jedesmaliges Eingetretenſeyn unter die Bedingungen der ſinnlichen Natur, und ihr Maß von Stärke iſt in jedem Augenblicke eben ſo beſtimmt und beſchränkt, als das einer ſinnlichen Kraft der äußern oder innern Natur; und daher kann ſie, je nachdem das Verhältniß ſich geſtellt hat, die ihr entgegenſtehenden ſinnlichen Kräfte entweder überwinden, oder von ihnen überwunden werden.

Dieſe geiſtige Kraft tritt in die Natur in verſchiedener Geſtalt ein (und dieſe Unterſchiede muß man wohl beachten, wenn man nicht in Unklarheit verfallen will): einmal als ſittlicher Trieb und zwar in der Geſtalt der aus ihm durch Reflexion hervorgegangenen, durch Erziehung, Staats- und Kirchenleben und Selbſtbildung gewonnenen ſittlichen Ueberzeugung. Die ſinnliche Schranke, die hier dem Geiſte in ſinnlicher Anſchauung und Vorſtellung, in Gewohnheit und öffentlicher Sitte und Meinung entgegentritt, kann und ſoll nach und nach überwunden werden, theils durch äußere Anregung und Leitung in Erziehung, Geſetzgebung und Kirchenleben, theils durch den, wenn auch dunkel treibenden, innern Trieb und durch die gemachten Erfahrungen über die verderblichen Wirkungen des Irrthums. Die in die Natur eintretende Kraft hat in ſich ſelbſt ein der Idee nach unbeſchränktes Vermögen, aber in jedem wirkli-

chen Augenblicke iſt ſie in einer gewiſſen Beſchränkung befangen, und die ſittliche Ueberzeugung, in der ſie eben hervortritt, iſt in jedem Augenblicke eine beſtimmte Erſcheinung in der Sinnenwelt.

Bei der Vermittelung des ſittlichen Triebes und der Fortbildung und Läuterung der ſittlichen Ueberzeugung iſt, weil dieſer Proceß im Gebiete des Verſtandes vor ſich geht, der Wille oder die innere Selbſtbeſtimmungskraft des Geiſtes — eine zweite Geſtalt, in welcher dieſer in die Natur tritt — thätig. Der Wille hat dadurch, daß er die Aufmerkſamkeit leitet und fixirt, einen mächtigen Einfluß auf die Erkenntniß und ſomit auch auf die ſittliche Ueberzeugung. Durch Aufmerkſamkeit, alſo durch den Willen, lernen wir und bilden unſere Erkenntniß aus; aber ebenſo „lernen wir Gehorſam" und faſſen ſittliche Grundſätze, ſo daß man einen ſolchen einen Willensentſchluß nennen kann. Die Hauptverrichtung des Willens iſt die Entſchließung und die Handlung, wodurch der Geiſt thatkräftig und auch nach außen wirkend in die Natur eintritt, und wodurch die idealen Antriebe und die darauf beruhenden guten Grundſätze erſt zur wirklichen Wahrheit werden. Auch der Wille tritt jedesmal mit einem beſtimmten Maße von Kraft auf. Seinem innern geiſtigen Urſprunge und der Idee nach iſt er der Beſchränkung nur ſo unterworfen, daß er dieſelbe ins Unbeſtimmte hin erweitern kann. Seiner Erſcheinung nach aber und in der jedesmaligen Wirklichkeit iſt er eine beſchränkte Kraft. Man irrt ſehr, wenn man in der Willkür, mit welcher der Wille das Eine oder Andere wählt, die Freiheit finden wollte. Wie frei ſich auch die Willkür zwiſchen zwei Gegenſätzen zu bewegen ſcheint, ſo wird ſie doch nicht viel anders als das Eiſen vom Magnet von der einen Seite angezogen, und oftmals, nachdem wir lange überlegt und gekürt haben, wählen wir doch das Unrechte, und zwar mit Unfreiheit, wie wir vielleicht im nächſten Augenblicke darauf mit Reue erkennen.

Bis jetzt ſind wir noch nicht auf das Bewußtſeyn der Freiheit geſtoßen. Eine geiſtige Triebkraft fanden wir in uns, die uns ſowohl in Beziehung auf die Erkenntniß und Geſinnung, als auf das Handeln höher zu ſtreben mahnt und auch das, obſchon dunkle, Bewußtſeyn bei ſich hat, keine andern als bewegliche, überwindliche Schranken zu kennen; aber ſie iſt dermaßen von Hemmungen umringt, daß ſie in ihren Wirkungen keineswegs unbeſchränkt und unabhängig iſt, daß ſie vielmehr unter ungünſtigen Umſtänden auf ein Minimum zurückgedrängt und faſt unterdrückt werden kann.

Das Bewußtſeyn der Freiheit begegnet uns allein im Gewiſſen oder in der Zurechnung. Iſt die Wahl geſchehen, der Entſchluß gefaßt und ausgeführt, ſo ſind wir oft damit unzufrieden und werfen uns vor, daß wir anders und beſſer hätten handeln ſollen und können. Dieß Sollen gehört der ſittlichen Ueberzeugung an, dieß Können aber dem Bewußtſeyn der Freiheit; denn es iſt das Bewußtſeyn der Unabhängigkeit des Willens von den Kräften der ſinnlichen Natur in und außer uns. Es liegt aber darin nicht etwa das Bewußtſeyn einer uns zuſtehenden wirklichen Macht, ſondern einer bloßen Möglichkeit, nur daß die damit verbundene Forderung, künftig anders zu handeln, zur Verwirklichung dieſer Möglichkeit treibt, und der Gewiſſenhafte auch an dieſe Verwirklichung Hand anlegt, obſchon er ſich dem Ziele nur nach und nach nähert und es nie ganz erreicht. Die Erlöſung wird nie vollkommen angeeignet, alſo auch die Freiheit nie ganz verwirklicht.

Die Vorausſetzung, unter welcher wir uns aller mißfälligen Handlungen wegen anklagen, ſcheint in dem Falle, wenn wir aus Schwachheit gefehlt haben, mit der Wirklichkeit in Widerſpruch zu ſtehen, wenn es nämlich richtig iſt, daß der Wille in jedem Augenblicke ein beſtimmtes Maß von Kraft hat und in dem angenommenen Falle dieſes Maß von der Kraft des ſinnlichen Antriebes überwogen

wurde, mithin eine Art von Naturproceß ſich vollzog. Aber die jedesmalige Beſtimmtheit des Maßes der Willenskraft hebt die Möglichkeit nicht auf, daß es hätte größer ſeyn können, wenn die ihr zum Grunde liegende urſprüngliche geiſtige Triebkraft ſtärker und lebendiger geweſen wäre, und dieſe nimmt eben das Gewiſſen in Anſpruch. Daß der Fehler aus Schwäche eine freiwillige Niederlage war, erhellt daraus, daß vielleicht derſelbe Menſch, der heute einer heftigen Anreizung nachgegeben hat, von ſeinem Gewiſſen gewarnt, morgen einer noch heftigern Verſuchung derſelben Art widerſtehen gelernt haben wird. Der Fehler, den er begangen hat, war im Augenblicke der Handlung nothwendig; aber vorher hätte er beſſer auf ſeiner Hut ſeyn, mehr auf ſich Acht haben, ſich ſeine Pflicht und Würde lebhafter vor Augen ſtellen ſollen; und deſſen inne geworden, hat er ſich nunmehr aufgerafft und das früher nicht Geleiſtete jetzt wirklich geleiſtet.

Eine „poſitive Selbſtverkehrung des Willens" iſt die Schwachheitsſünde freilich auch vom Standpuncte des Gewiſſens aus nicht, ſondern bloß eine freiwillige Trägheit oder Gefangenſchaft, ſo daß aber doch das, was vom natürlichen Standpuncte aus als etwas Negatives erſcheint, ſich als etwas Poſitives darſtellt, obſchon nur als etwas, das bloß ausnahmsweiſe vorkommt. Jene Verkehrung des Willens macht auch keineswegs den allgemeinen Charakter der Sünde aus, ſondern kommt nur da vor, wo nicht nur nicht die Wiedergeburt im chriſtlichen Sinne ſtattgefunden hat, ſondern überhaupt kein ſittliches Streben und keine Gewiſſenhaftigkeit vorhanden iſt, wo der Dienſt der Sinnlichkeit und Selbſtſucht herrſcht. In dieſer Selbſtverkehrung des Willens erſcheint die Sünde in ihrer Vollendung. Aber eben darum iſt es verwerflich, dieſelbe als das Erſte und Urſprüngliche zu ſetzen, wie Hr. Müller thut, wodurch ſie zu einer unerklärlichen Erſcheinung wird, und, wenn man ſie doch erklären will, die Nöthigung entſteht,

ohne zureichenden Grund nach einer jenſeitigen Urſache zu greifen. Bleibt man, wie es allein zuläſſig iſt, auf dem geſchichtlichen Standpuncte ſtehen und betrachtet die Sünde als eine ſittliche Krankheit, die auf geſchichtlichem Wege über unſer Geſchlecht gekommen iſt, ſo darf man, um ihren Urſprung zu erklären, nicht bei ihrem Gipfelpuncte anfangen und die Unterſuchung auf den Kopf ſtellen, ſondern man muß von der wahrſcheinlich einfachſten Erſcheinungsform ausgehen; und das iſt die Schwachheitsſünde. Aus dieſer läßt ſich allerdings auch jene poſitive Selbſtverkehrung des Willens erklären, und es bedarf dazu keiner dialektiſchen Kunſt, da die Erfahrung alle Tage lehrt, wie aus einer einmaligen Nachgiebigkeit gegen die Sinnlichkeit durch Wiederholung eine Gewohnheit wird, die, wenn das Gewiſſen nicht geweckt und gemahnt, oder gar durch falſche Erziehung und böſen Rath unterdrückt wird, zum dumpfen, brutalen Sinnen- und Laſterdienſte, da aber, wo das Gewiſſen geweckt worden und gegen deſſen Mahnungen immerfort mit anfangs halbem, nachher ganzem Bewußtſeyn geſündigt wird, zur poſitiven Selbſtverkehrung des Willens gedeiht. Nur wo ein entſchiedener Zwieſpalt zwiſchen dem Gewiſſen und Willen (oder, wenn jenes nach und nach gefliſſentlich zum Schweigen gebracht worden iſt, zwiſchen der Richterſtimme der Kirche oder der öffentlichen Meinung und der individuellen Willensrichtung) ſtattfindet, kann von einer ſolchen Selbſtverkehrung die Rede ſeyn; wo hingegen kein Gewiſſen und kein Bewußtſeyn der Freiheit, mithin auch kein freies Handeln iſt, da kann man nur Verdumpfung und Verthierung ſehen.

Nach dieſen Auseinanderſetzungen wird nun die Unzuläſſigkeit folgender Gegenrede von ſelbſt ins Licht treten. „Will ſie (die Theorie der Ableitung des Böſen aus der Sinnlichkeit) den Begriff oder vielmehr den Namen der Freiheit einmal nicht preisgeben, ſo kann ihr dieſe doch nichts Anderes ſeyn, als die Kraft des Geiſtes, wodurch er

ſich in ſeinem Handeln gegenüber der Macht der ſinnlichen Natur nach ſeinem eigenen Weſen, nach geiſtigen Antrieben beſtimmt (ganz richtig!). Dieſe Kraft aber muß im Verhältniſſe zur Macht der ſinnlichen Natur doch wohl eine irgendwie beſchränkte ſeyn (allerdings!); denn nur dadurch iſt im Zuſammenhang dieſer Anſicht für den Menſchen die Sünde möglich; eben in dieſen Schranken des Geiſtes hat ſie ihren Grund (nicht in den Schranken, ſondern in deren Nichtüberwindung, da ſie nach der Vorausſetzung der Freiheit beweglich und überwindlich ſind). So wenig kann die Sünde nach dieſer Theorie aus der Freiheit, aus dem, was ihr die Freiheit nur bedeuten kann, entſpringen, daß ſie vielmehr eben da anfängt, wo dieſe Freiheit aufhört" (ja, die wirkliche, wie ſie der Wille jedesmal beſitzt, oder ſein beſtimmtes Maß von Kraft, aber nicht die urſprüngliche Freiheit, deren Bewußtſeyn im Gewiſſen gerade dann hervortritt, wenn der Wille ſchwach geweſen iſt).

Ein neues Argument gegen die Sinnlichkeitstheorie! „Können wir leugnen, daß mit der ſelbſtſüchtigen Sinnesart, die Niemand anſtehen wird, um ihrer ſelbſt willen zu verwerfen, nicht ſelten ſogar eine ausgezeichnete Macht des Willens über die Sinnlichkeit gepaart erſcheint? Was haben die Leidenſchaften des Ehrgeizes, der Herrſchſucht mit der Sinnlichkeit zu ſchaffen? Ja, welche Gewalt hat die Begierde nach einem ſo geiſtigen Beſitzthum, wie der Nachruhm iſt, den Forderungen der Sinnlichkeit ſchon angethan! Und wie ſollen wir dieſe doch als das Wirkende anſehen in dem Treiben jener Gewaltmenſchen, welche zuweilen wie zerſtörende Meteore in der Geſchichte erſcheinen? Eigenſchaften, die an und für ſich höchſt bewundernswürdig ſind, ſcharfen Verſtand, klare Beſonnenheit, unerſchütterliche Feſtigkeit, eine ſeltene Energie des Geiſtes, ſehen wir hier vereinigt im Dienſte des beharrlichen Strebens, um jeden Preis dem eigenen Ich unbeſchränkte Geltung zu verſchaffen, den eignen Willen und deſſen zufälligen Inhalt, ja ſelbſt die bloße for-

melle Willkür, die ſich an gar keinen beſtimmten Inhalt dahin geben will, zum Geſetze für Andere in möglichſt weiten Kreiſen zu machen. Iſt das auch ein Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geiſt?"

Das iſt derſelbe der Pſychologie widerſtreitende Irrthum, den wir oben bei der Erörterung des pauliniſchen Begriffes vom Fleiſche am Verf. rügten. Er hält die Selbſtſucht nicht für Sinnlichkeit! Dieſe Annahme iſt aber offenbar ungegründet. Schon die Beobachtung, daß die Thiere, die Kinder, gemeine, unerzogene Menſchen die ſtärkſten Selbſtlinge ſind, hätte Hrn. Müller darauf aufmerkſam machen ſollen, wie nahe Sinnlichkeit und Selbſtſucht zuſammenhängen, ja eigentlich eins ſind, wenn er auch nicht erkannt hätte, daß die unterſcheidenden Merkmale der Sinnlichkeit, die Beſonderheit, Augenblicklichkeit, Zufälligkeit und Beſchränktheit, im Gegenſatze mit der Richtung des Geiſtes auf das Allgemeine, Bleibende, Nothwendige und Ganze der Selbſtſucht auf die gleiche Weiſe zukommen. Wie es ein ſinnliches, im ſinnlichen Selbſtbewußtſeyn ſich erkennendes Ich gibt im Gegenſatze mit dem geiſtigen Ich, deſſen wir uns in höherer, freierer Weiſe bewußt werden, ſo gibt es auch eine ſinnliche Selbſtliebe im Gegenſatze mit der rein menſchlichen Liebe; und alle äußeren ſinnlichen Eindrücke, alle von außen erregten ſinnlichen Begierden finden in uns nur Eingang und machen auf den Willen Eindruck durch die ſinnliche Selbſtliebe. Was macht uns begehrlich nach ſinnlichen Genüſſen? Nicht der äußere Gegenſtand an ſich, ſondern deſſen Beziehung zu unſerm ſinnlichen Selbſt, die uns von ihm verſprochene Erregung und Hebung unſeres ſinnlichen Lebens und Lebensgefühles, die dadurch erregte innere Begierde oder ſinnliche Selbſtliebe. Auf der andern Seite fürchten wir Schmerzen und Entbehrungen, weil dadurch unſer ſinnliches Lebensgefühl geſtört und gehemmt und unſere ſinnliche Selbſtliebe verletzt wird. Mit Einem Worte: nicht die äußere

Sinnlichkeit, ſondern die innere iſt die Quelle der ſinnlichen Antriebe. Wenn Ehrgeiz und Herrſchſucht Leidenſchaften genannt werden, ſo bezeichnet man ſie eben als etwas Sinnliches, unter welchem die Natur des Geiſtes leidet. Allerdings ſind dieſe Leidenſchaften nicht rein ſinnlicher Natur, ſondern mit dem ſittlichen Triebe und deſſen Vermittelungen im bürgerlichen und Staatsleben verwachſen, wie denn überhaupt das Sinnliche mit dem Verſtändigen und Sittlichen mehrfache Verwickelungen eingeht. Zuvörderſt iſt es eine Sache, die die Menſchenkenner gar nicht in Verwunderung ſetzt, daß die glänzendſten Gaben und Fertigkeiten des Verſtandes ganz in den Dienſt der gemeinſten Sinnlichkeit, der Gefräßigkeit und Völlerei, der Wolluſt und Vergnügungsſucht, treten können; daß Manche Wiſſenſchaft und Kunſt nur als Erwerb treiben, und was ſie gewinnen, im Dienſte des Laſters vergeuden. Der Verſtand iſt nicht der urſprüngliche reine Geiſt, ſondern eine mittelbare Erſcheinung deſſelben, und dieſe kann ſehr wohl vom Willen, unter deſſen Herrſchaft ſie ſteht, für Zwecke gemißbraucht werden, die für den Geiſt an ſich nicht vorhanden ſind. Auch eine große Stärke des Willens, Geduld, Ausdauer, Tapferkeit können in den Dienſt der Sinnlichkeit treten; ja, der Laſterhafte kann für ſeine Lieblingsgenüſſe ſich ſogar Opfer der Entbehrung auflegen. Iſt der Zweck, zu deſſen Erreichung der Wille Stärke und Feſtigkeit beweiſt, ein ſinnliches Gut, das der Geiſt in reiner Liebe nicht kennt und ſucht, ſo geht der Entſchluß oder die ganze Lebensrichtung doch immer aus einer Willensbeſtimmung hervor, welche dem Geiſte fremd oder ſinnlich iſt. Das Thier kann auch mit Geduld und Ausdauer ſeine Zwecke verfolgen; der gemeine Arbeiter, der nichts ſucht, als ſeinen Lohn, und dieſen am Abend in gemein-ſinnlicher thieriſcher Weiſe genießt, arbeitet unermüdlich den ganzen Tag. In einer Stärke des Willens, die ſich in Ueberwindung dieſes oder jenes ſinnlichen Antriebes beweiſt, darf man nicht geradezu

eine Aeußerung des Geiſtes an ſich finden, der nur da erſcheint, wo nach einem einheitlichen allgemeinen Geſetze gehandelt, wo im Gehorſam gegen daſſelbe jeder ſinnliche Antrieb überwunden wird. — Verwickelter iſt das Verhältniß der Leidenſchaften, des Ehrgeizes, der Herſchſucht u. dgl. Das Ehrgefühl iſt ſittlicher Art, kann aber wie jedes andere ſittliche Gefühl ſehr verkehrt werden, weil es der Ausbildung bedarf, neben welcher die Gefahr der Verbildung liegt, weil theils der eigene, für die Sinnlichkeit verführbare Wille, theils Erziehung, Sitte, Meinung und Vorurtheil ſo vielen Einfluß darauf haben. Kann doch der wahre Gottesdienſt in einen gemein ſinnlichen Götzendienſt und der Glaubenseifer in Fanatismus verkehrt werden, wie viel leichter die Ehrliebe! Der Ehrgeiz kann ſich in ſeiner Verkehrung auf ein Phantom von Ehre richten, womit das wahre Ehrgefühl gar nichts mehr gemein hat, ſondern das nur für eine wahnerfüllte ſinnliche Einbildungskraft vorhanden iſt: kann in dieſem Falle das Streben nach Ehre etwas Anderes als eine ſinnliche Begierde ſeyn? Aber es ſey das Ziel des Ehrgeizes nicht ganz ohne ſittliche Bedeutung, und es ſey möglich, daß der Ehrgeizige mit dem Edeln, dem man dieſen Fehler nicht Schuld gibt, dieſelbe Bahn betritt: ſo wird der Unterſchied in beider Beſtreben darin beſtehen, daß der letztere vom rein geiſtigen Ehrgefühle, der erſtere aber von Leidenſchaft getrieben wird. Die reinſten ſittlichen Gefühle können eine unreine ſinnliche Beimiſchung erhalten und in Leidenſchaft ausarten. Man darf nämlich nicht vergeſſen, daß der Geiſt in allen ſeinen Aeußerungen, ſo wie das Licht in ſeiner Erſcheinung, eine ſinnliche Farbe annehmen muß, um in die Natur einzugreifen; dieſes ſinnliche Mittel iſt die Lebhaftigkeit und Kräftigkeit der Vorſtellungen, Gefühle und Gemüthsbewegungen; dieſe Lebhaftigkeit kann aber in Heftigkeit und Leidenſchaftlichkeit umſchlagen und zur Sünde führen. Hieraus läßt ſich auch begreifen, wie ein nur in der Vorſtellung beruhendes Gut, wie der Nachruhm, Gegenſtand

einer heftigen Begierde werden und dieſe den Menſchen zu den größten Opfern befähigen kann. Die Vorſtellung kann eine ſolche Lebhaftigkeit gewinnen, daß ſie alle anderen überwiegt und Herz und Willen in ihre Gewalt bekommt. Man kann es eine Monomanie nennen; eine ſolche aber hat immer in der ungeordneten innern Sinnlichkeit ihre Quelle.

Auch hier kommt Hr. *Müller*, weil er nicht in Rechnung bringt, daß der Geiſt nicht unmittelbar, ſondern immer durch ein, wenn auch noch ſo feines und reines, ſinnliches Mittel mit der Sinnlichkeit in Berührung kommt, auf den von uns ſchon oben abgewieſenen Zweifel zurück, ob es möglich ſey, daß der Geiſt oder der Wille von der Macht der Sinnlichkeit überwunden werde, da ja dem Geiſte nichts näher ſey, als der Geiſt (I, 356 f.). Schon die Anerkennung der Thatſache, daß das Gewiſſen uns wirklich Willensſchwäche vorwirft, hätte ihm die Unſtatthaftigkeit dieſes Zweifels zu Gemüthe führen können.

Aus Verkennung der Natur und Bedeutung der innern Sinnlichkeit geht auch folgende Einwendung hervor: die Sinnlichkeitstheorie berückſichtige im Grunde nur die eine Reihe der Phänomene des Böſen, in welcher ſich die Sünde allerdings zunächſt als ein Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geiſt offenbare, dagegen laſſe ſie die vielfachen Erſcheinungen der Sünde, die aus dem *Hochmuthe*, einer von der ungeordneten Sinnlichkeit ganz unabhängigen Quelle (!), entſpringen, ſo gut wie unbeachtet. Sie kenne die Sünde nur als ein *Herabſinken* des Menſchen, nicht aber als eine falſche *Selbſterhebung*, als den defectus des Geiſtes, nicht als ſeinen excessus. — Jede heftige Begierde und noch mehr jede Leidenſchaft, welche dem Menſchen ein dem allgemeinen ſittlichen widerſprechendes Geſetz auflegt, iſt eine Selbſterhebung des Beſondern über das Allgemeine; und wenn der anfangs aus Schwäche nachgebende Wille nachher gegen die mahnende Stimme der Erzieher und

Lehrer und des eigenen Gewiſſens ſich eine Leidenſchaft zum bleibenden Geſetze macht, ſo wird die anfängliche Selbſterhebung oder Empörung des Thieres im Menſchen zu einer Selbſterhebung ſeines Geiſtes oder Willens. Was den Hochmuth betrifft, ſo iſt er wie ſo manche andere Leidenſchaft ein Baſtard der Sinnlichkeit und der geiſtigen Selbſtändigkeit, die einem richtigen Triebe zufolge ſich gegen Natur und Menſchen geltend zu machen ſucht, die aber durch Verwöhnung großgezogen wird und verwildert. Die Schmeichelei, welche ihn weckt und nährt, wendet ſich an Empfindungen und Vorſtellungen, die gemiſchter Natur ſind und mit dem geiſtigen Triebe in Zuſammenhang ſtehen, aber auf einem engen, verdumpften, mithin ſinnlichen Bewußtſeyn beruhen. Der Hochmuth vornehmer, reicher Kinder hat ſeinen Grund in der durch ſchlechte Eltern und erkaufte Schmeichler genährten Selbſtſucht und in der ihnen beigebrachten Ueberſchätzung ihrer Standes- und Glücksvorzüge, einem Vorurtheile, das nur bei einem beſchränkten, irre geleiteten Verſtande möglich iſt; eine ſolche Beſchränktheit und Verirrung aber iſt nur durch ſinnliche Befangenheit möglich. Hochmuth wegen innerer Vorzüge beruht auf Mangel an Selbſtkenntniß und Kenntniß deſſen, was Andere an gleichen und noch viel größeren Vorzügen beſitzen, alſo im Grunde auf ſinnlicher Beſchränktheit und Befangenheit. Der Hochmuth und andere Leidenſchaften haben übrigens meiſtens eine angeborne Wurzel, ſo wie auch entgegengeſetzte Fehler, wie falſche Demuth und Kriecherei, angeboren ſind. Die Sünde in ihren mancherlei Complicationen pflanzt ſich von den Eltern zu den Kindern fort, und die ſittliche Anthropologie muß ſich hüten, das Einfache und Urſprüngliche mit dem Verwickelten und Abgeleiteten zu vermengen.

Die falſche, einſeitige Sinnlichkeitstheorie kann allerdings der Selbſtgerechtigkeit oder weichlichen Selbſtentſchuldigung dienen. „Chriſtus ſagt, die Sünde komme zuerſt in der Geſtalt des böſen Gedankens aus dem Herzen, d. i. aus

dem innerſten Lebensherde, dem Sitze der Neigung und Selbſtbeſtimmung, und eben darum vermöge ſie den Menſchen zu verunreinigen; dieſe Theorie dagegen behauptet, ſie komme aus der Sinnlichkeit, d. i. aus einem Lebensgebiete, das in Beziehung auf das eigentliche Ich des Menſchen ein äußerliches iſt, woraus denn von ſelbſt folgt, daß ſie eine tiefe Verunreinigung des Menſchen nicht zu bewirken vermag, ſondern daß ſie mehr wie ein von außen ihm angeflogener irdiſcher Schmutz zu betrachten iſt, der das Durchſtrahlen der wahren Geſtalt des inneren Lebens hemmt und deſſen Erſcheinung trübt. Das Herz bleibt dabei geſchützt gegen jede beſchimpfende Anklage; der Wille iſt eigentlich immer auf das Gute gerichtet; das Gute mißräth dem Menſchen gleichſam nur, indem es in die Erſcheinung tritt, und ſo entſteht das Böſe." Dieß gilt aber nur gegen die Anſicht, welche die Sinnlichkeit und das daraus entſtehende Böſe bloß in die Begierden und Antriebe legt, hingegen nicht gegen die, wonach die Sinnlichkeit des Willens den Ausſchlag gibt und das Böſe im vollen Sinne dann entſteht, wenn der Wille gegen die Mahnung des Gewiſſens ſich in der ſinnlichen Richtung befeſtigt. Der Wille gehört nicht jenem äußern Lebensgebiete, ſondern dem inneren Menſchen an, obſchon allerdings deſſen ſinnliche Erregbarkeit in deſſen äußere Peripherie oder in die Grenze fällt, wo Geiſt und Natur ſich begegnen.

So trifft auch unſere Anſicht der Vorwurf nicht, daß ſie die urſprüngliche Unſchuld der Sinnlichkeit verkenne, ihr aufbürde, was der Geiſt verbrochen habe, und ſo einen praktiſchen Spiritualismus begünſtige, der ganz nahe an den Manichäismus anſtreife. Auffallend iſt folgendes Raiſonnement: „es genüge nicht, ſich darauf zu berufen, daß ja nicht die Sinnlichkeit ſelbſt und ihre Triebe und Neigungen, ſondern nur das Uebermaß derſelben im Verhältniſſe zum Geiſte für böſe gehalten werde. Was die Sinnlichkeit mit Nothwendigkeit aus ſich entwickele, wenn ſie ein beſtimmtes Maß

erreicht habe, das müſſe ſie als Keim ſchon in ſich getragen haben auch bei dem geringſten Maße; immer müſſe die Tendenz in ihr ſeyn, dem Geiſte ſich zu widerſetzen; und wenn nun in dieſer Widerſetzlichkeit die Sünde beſtehe, ſo liege es gewiß ſehr nahe, daß das Streben nach Heiligung ſeine ganze Macht auf möglichſte Lähmung und Unterdrückung der Sinnlichkeit überhaupt zu richten habe." Allerdings beſteht ein natürlicher Widerſtreit zwiſchen der Sinnlichkeit, die nur das Beſondere, Augenblickliche, Zufällige und Selbſtiſche will, und dem auf das Allgemeine, Nothwendige und Bleibende gerichteten Geiſte; und dieſer Widerſtreit, der im gewöhnlichen Laufe des Lebens lange ruhen kann, wird in gewiſſen Fällen des mannichfaltig bewegten Lebens hervortreten. Die Sinnlichkeit hat kein Maß in ſich, ſondern iſt dem veränderlichen Spiele der Erregung unterworfen; das Uebermaß kommt nicht aus ihr ſelbſt, ſondern wird durch außerordentliche Erregung hervorgerufen, welche von zufälligen Umſtänden abhängig iſt. Sie bedarf ſo wie auch der geiſtige Trieb der Regelung und Mäßigung durch den Verſtand und Willen, und wenn dieſe ihre Pflicht nicht thun, ſondern die Sinnlichkeit verwildern laſſen, ſo iſt es ja nicht die Schuld der letztern.

Wir werfen nun einen Blick auf die eigene Theorie des Verfaſſers.

III.

Der Gang, den Hr. M. hier nimmt (1. Buch, I, 16 ff.), iſt wiederum zu ſehr der des abſtracten Denkens. Anſtatt die Thatſachen des Bewußtſeyns auszumitteln und die verſchiedenen Vermögen des menſchlichen Gemüthes, die beim ſittlichen Handeln ins Spiel treten, in ihrer Verſchiedenheit, ihrem Zuſammenhange und ihrer tiefern Einheit kennen zu lernen, beginnt er mit dem Begriffe des Geſetzes, und ohne daran zu denken, daß dieſer Begriff (den er übrigens vor der Hand nur formal faßt) ganz dem mittelbaren Bewußtſeyn angehört, und deſſen Wahrheit allein im Unmittelbaren

der Vernunft liegen muß, daß alſo dieſes darüber zu befragen wäre, fragt er darüber rechts und links bei Schleiermacher, Kant, den Scholaſtikern u. A. an, widerlegt oder beſtätigt deren Meinungen, läßt ſich auf die Fragen ein, wie das Geſetz ſich zur Vollkommenheit verhalte (deren Begriff aber gar nicht beſtimmt wird) und ob das Unvollkommene böſe ſey, ob es eine ſündloſe Entwickelung gebe, und eilt dem Ergebniſſe zu, daß Gott allein als Grund des ſittlichen Geſetzes zu denken und das Böſe nichts als Ungehorſam gegen Gott ſey.

Nun erſt (3. Kap. S. 88 ff.) handelt der Verf. vom Gehalte oder Realprincipe des Geſetzes. Zunächſt trete uns das Gute und Böſe als ein Mannichfaches und Vielgeſtaltiges entgegen, und dieſes müſſe auf eine innere Einheit zurückgeführt werden. Da wird denn auch erſt wieder bei Auguſtinus, den Scholaſtikern, Carteſius, Schelling, Stahl u. A. umgeſchaut, auf die Fragen eingegangen, ob das Geſetz durch einen grundloſen Willen Gottes feſtgeſtellt ſey, ob es unabhängig von Gott beſtehe, — Fragen, die man nur vom abſtracten Standpuncte aus aufwerfen kann, — und nebenbei werden die Stellen Röm. 4, 15. 5, 13. ohne gehörige Beachtung des Unterſchiedes von *ἁμαρτία* und *παράβασις* und mit ſubjectiver Faſſung des *ἐλλογεῖσθαι* erklärt. Sodann wird der geſuchte Inhalt des Geſetzes mit einem Griffe gefunden in unſerm realen Verhältniſſe zu Gott, in welchem auch die Form der wahren Geſetzerfüllung, der Gehorſam, den Urſprung habe, oder in der Liebe Gottes; und das zweite größte Gebot der Menſchenliebe (Matth. 22, 39.) wird mit dem erſten der Liebe Gottes dadurch vereinbart, daß der Menſch das Ebenbild Gottes an ſich trage.

Es kann nicht geleugnet werden, daß die Liebe Gottes nach dem N. T. und vom Standpuncte des durch den Glauben vollendeten und verklärten Bewußtſeyns das höchſte Gebot, der umfaſſende Inhalt des Sittengeſetzes iſt; aber ſehr zu bezweifeln iſt, ob es der rechte Weg ſey, damit an-

zufangen; denn es iſt ein ganz unbeſtimmter, unerfüllter Begriff, welcher keine wiſſenſchaftliche Entwickelung verträgt, wenn man nicht die vorher verſchmähte Erfahrung denn doch wieder herbeizieht und aus ihr die realen Beſtimmungen entnimmt. Es gilt hier für die Wiſſenſchaft ſowohl als für das Leben, was Johannes ſagt (1. Br. 4, 12. 20.): „Gott hat Niemand jemals geſchauet: ſo wir uns einander lieben, ſo bleibt Gott in uns und ſeine Liebe iſt vollendet in uns. So Jemand ſpricht: ich liebe Gott, und haſſet ſeinen Bruder, der iſt ein Lügner. Denn wer ſeinen Bruder nicht liebet, den er ſiehet, wie kann er Gott lieben, den er nicht ſiehet?"

Nachdem Hr. M. dieſen Begriff der Liebe erörtert („Liebe iſt nur da, wo ein Weſen in ſich ſelbſt zu ſeyn vermag, aber nicht in ſich ſelbſt ſeyn will, ſondern aus ſich ſelbſt heraustritt, um in einem anderen und für ein anderes zu leben") und polemiſche Seitenblicke auf den Pantheismus und die kantiſche Lehre gethan, fühlt er das Bedürfniß eines Motivs der Fortſchreitung für die chriſtliche Sittenlehre, um von ihrem Centralpuncte, der Liebe zu Gott in ihrer einfachen Grundbeſtimmung, zu der Mannichfaltigkeit beſonderer ethiſcher Beſtimmungen zu gelangen. „Natürlich kann dieß Motiv der Fortſchreitung zu Anderem nicht von außen hinzugenommen werden, ſondern es muß aus jenem Mittelpuncte hervorbrechen; nur dadurch iſt derſelbe ſittliches Princip. Iſt nun die Liebe zu Gott eine unbedingte Hingebung an ihn, iſt Gott für unſer Ich der urſprünglich und der allein Verpflichtende, ſo kann es zu jenem Fortſchritt offenbar nur kommen durch die Erkenntniß, wie Gott ſelbſt anderes Seyn hervorgebracht und es in ein ſolches weſentliches Verhältniß zu ſich ſelbſt geſetzt hat, daß es an der Macht, das Ich zu verpflichten, theilnimmt. Dieſes Motiv der Fortſchreitung kann demnach die chriſtliche Ethik nirgends anders finden, als in den göttlichen Thaten. Sie ſind die Bewegungskräfte und Entwickelungstriebe in dem werdenden Organis-

mus der Ethik, welche wie alle vom Geiſte des Chriſtenthums durchdrungene Wiſſenſchaft die Spur der Wege Gottes zu verfolgen hat; ſie ſind es, die die Entſtehung jeder weitern Verpflichtung bedingen." Der erſte Mittelbegriff, den der Verf. ſo findet, iſt der der Schöpfung. „Alles weltliche Daſeyn, inſofern es Gottes Schöpfung iſt, hat eine beſtimmte Würde, welche eben die Möglichkeit eines ſittlichen Verhältniſſes zu ihm bedingt und es zum Gegenſtande von Verpflichtungen für uns macht. . . . Der andere Mittelbegriff iſt die göttliche That der Erſchaffung von Weſen, welche als perſönliche das Ebenbild ihres Schöpfers an ſich tragen. Dieſer Begriff iſt für die Entwickelung der chriſtlichen Ethik äußerſt fruchtbar; ein weites, reiches Gebiet ſittlicher Beziehungen und Verhältniſſe hängt von ihm ab; auf ihm ruht die ſpecifiſche Würde, welche jedem Menſchen als ſolchem eignet u. ſ. w. Er iſt zugleich die Vorausſetzung des dritten Mittelbegriffes, der höchſten Liebesthat Gottes, welche wir in der Menſchwerdung des Logos, in der Erlöſung der gefallenen Menſchheit, in der Gründung eines göttlichen Reiches auf Erden erkennen."

Das Realprincip der Sünde iſt nun natürlich der Mangel an Liebe zu Gott, die Entfremdung von Gott, die Selbſtſucht. Der Vf. fühlt aber die Schwierigkeit, welche im Verhältniſſe dieſes Sündenprincips zur Selbſtliebe liegt, und räumt dieſe Schwierigkeit mit muthiger Entſchloſſenheit hinweg, indem er den Begriff der Selbſtliebe als einen unreinen und in ſeiner Herkunft verdächtigen gänzlich aus der chriſtlichen Sittenlehre verbannt. Wenn Jeſus ſelbſt die Selbſtliebe der Nächſtenliebe gleichſetzt und die eine durch die andere mißt, ſo erklärt er dieß für einen Ueberreſt aus dem A. T.! Darin aber können wir nur einen Gewaltſtreich erblicken, der ſich wieder gegen die Lehre ſelbſt kehrt.

Um dieſem Realprincipe eine Entwickelung zu geben und die beſondern Geſtalten der Sünde aufzuzeigen, geht der Verf. in die Lehre von den Trieben ein. Sonderbar!

Für die Beſtimmung des Guten verſchmäht er dieſen Gang und leitet es allein aus der abſtracten Idee Gottes ab; aber das Böſe in ſeinen beſondern Verzweigungen betrachtet er als eine Verkehrung des geiſtigen oder ſittlichen Triebes. Man ſollte denken, daſſelbe könne nicht ohne ſein Gegentheil, das Gute, erkannt werden, und wenn es einen geiſtigen Trieb gibt, ſo müßte in ihm gerade ſich die Wurzel des letztern zeigen. Aber von dieſem Triebe behauptet uns nun Müller Dinge, die wir als völlig unhaltbar betrachten müſſen. Es ſoll in ihm die dreifache Grundrichtung liegen: 1) der Trieb, dem Geiſte die allſeitige Herrſchaft über die Natur zu verſchaffen, 2) der Trieb, durch Recht und Gerechtigkeit die Sphären der einzelnen Perſönlichkeiten zu ſcheiden und jeder ihre Anſprüche zu wahren, 3) der Trieb, durch Wohlwollen und Liebe dieſe Sphären zu vereinen. Was die erſte angebliche Grundrichtung betrifft, ſo können wir darin nur eine die eigentlichen Momente verhüllende Abſtraction erblicken. Abgeſehen von der als Ausartung und Verkehrung zu bezeichnenden Herrſchſucht, welche nur herrſchen will, um zu herrſchen, will der Menſch ſeiner Natur nach die Dinge um ſich her nur um eines Zweckes willen beherrſchen; der Trieb geht zunächſt auf den Zweck, und erſt dann ſucht, von ihm angeregt, die Thatkraft die Mittel dafür in ihre Gewalt zu bekommen, was eben durch die Herrſchaft über die Natur möglich iſt. Das Erſte hätte alſo ſeyn müſſen, aus dem Triebe den Begriff der Güter und Zwecke abzuleiten. Aber es ſind zunächſt ſinnliche Güter und Zwecke, welche der Menſch der Natur abzugewinnen, oder um deren willen er ſie zu beherrſchen ſucht; und mit Unrecht wird der Trieb zu herrſchen als ein geiſtiger vom ſinnlichen Triebe unterſchieden. Auch ſcheint der Verf. den Trieb, welcher begehrt, mit der Thatkraft, welche das Begehrte ſchafft (welche freilich auch als eine Triebkraft, aber in einem anderen Sinne, betrachtet werden kann), zu verwechſeln. In der Note wird bemerkt, daß von den Cardinaltugenden der

Alten unter andern die σωφροσύνη, die Selbſtbeherrſchung oder Mäßigung, in dieſes Gebiet falle. Alſo auch die Herrſchaft über die innere Natur, über Gemüthsbewegungen und Leidenſchaften rechnet er hierher. Aber dieſe Tugend bezieht ſich ebenfalls auf den Zweck, dem der Wille zuſtrebt, oder im Ganzen auf die perſönliche Würde: und ſo werden wir wieder auf das vom Verf. überſprungene Erſte und Urſprüngliche zurückgewieſen.

Wie dieſer angebliche erſte Trieb (abgeſehen von der Verwechſelung des Mittelbaren mit dem Unmittelbaren) als Trieb und Aufgabe des Menſchengeiſtes im Großen gedacht werden kann, ſo läßt ſich der angebliche zweite Trieb als Aufgabe des Geſetzgebers betrachten, nicht aber als der des Menſchen: was der Verf. meint, iſt der Trieb der ſittlichen Achtung; und dieſer Begriff hätte zunächſt aufgeſtellt werden ſollen.

Man erwartet, daß die verſchiedenen Richtungen der Selbſtſucht im gegenſätzlichen Parallelismus mit dieſen drei vorausgeſetzten Trieben laufen werden; aber eigentlich leitet ſie der Verf. alle aus dem erſten folgendermaßen ab.

„Zur Herrſchaft des Menſchen über die Welt gehört nichts ſo ſehr, als daß er innerlich frei ſey von der Welt, und zwar dadurch, daß er in einer über die Welt hinaus liegenden Region, in der Gemeinſchaft mit Gott, ſeine wahre Heimath gefunden habe .... Nur als Prieſter Gottes vermag er König der Natur zu ſeyn .... Reißt hingegen der Menſch ſich los von der ewigen Quelle ſeines Lebens, um ſich ſelbſt in ſeinem Fürſichſeyn zu beſitzen und zu genießen, ſo verfällt er damit dem Widerſpruche, ſich an die Güter dieſer Welt verlieren zu müſſen. ... So entſteht mit der Erregung der Selbſtſucht in irgend einer beſonderen Richtung die Weltluſt und vermöge der Zwienatur des Menſchen, welche gleichſam die verletzbarſte Stelle für die Einheit auflöſende Macht der Sünde iſt, die ſinnliche Luſt." (Hierher ſtellt Hr. Müller das ſündhafte Mißverhältniß

zwiſchen Sinnlichkeit und Geiſt, welches nach ihm erſt eine Folge jenes Abfalls von Gott durch die Selbſtſucht iſt.) „Indem aber das Geſchöpf ſich durch Selbſtſucht und Weltluſt von Gott losreißt, fällt es unmittelbar der Unwahrheit anheim; denn Wahrheit hat ſein Leben nur in der ſtetigen Gemeinſchaft mit Gott. . . . . Die Selbſtſucht iſt zugleich der tiefſte Selbſtbetrug. . . . Iſt ſie aber ſchon unmittelbar Selbſtbelügung, ſo erzeugt ſie zugleich nothwendig die Lüge gegen Andere, den bewußten Frevel am Rechte des Mitmenſchen im Verkehre mit uns, es mit uns ſelbſt zu thun zu haben, und nicht mit einem Gebilde der Willkür, das wir ihm vorhalten. . . . . Der Selbſtſüchtige iſolirt ſich in der Sünde und bedarf doch tauſendfach der Gemeinſchaft mit Andern. . . . Dadurch ſieht er ſich genöthigt, die wirkliche Beſchaffenheit ſeiner Geſinnungen und Handlungen hinter allerlei täuſchenden Masken zu verbergen." (Eine eigenthümliche Ableitung und Stellung der Lüge, von welcher wir bisher glaubten, ſie ſetze nothwendig den Mangel an Achtung gegen den Menſchen und die menſchliche Gemeinſchaft voraus, und ſey nur dadurch Sünde, daß ſich in ihr eben die Ungerechtigkeit, das Mißtrauen, die Abſicht zu ſchaden darſtelle.) „Die Lüge aber, urſprünglich das Kind ſelbſtſüchtiger Beſtrebung, reißt ſich in ihrer Entwickelung häufig von der Mutter ganz los, ſo daß ſie gar nicht mit irgend einem beſondern Intereſſe der Selbſtſucht zuſammenhängt und nur von der frevelhaften Luſt an der Täuſchung Anderer erzeugt wird. . . . . Dieſe Lüge führt zu einem neuen Entwickelungstriebe aus der Wurzel der Selbſtſucht, welcher mit dem Hochmuthe beginnt und im Haſſe ſich vollendet; denn ſie hat zu ihrer Quelle die hochmüthige Selbſtbefriedigung des Lügners im Bewußtſeyn ſeiner Ueberlegenheit über den Irregeführten." — So ſoll alſo die Lüge, die immer mit Feigheit verbunden iſt, aus Hochmuth entſtehen und Hochmuth erzeugen? Verbirgt denn der Hochmüthige ſeine Menſchenverachtung hinter Schmeiche-

lei und täuſchende Vorſpiegelungen? Nein! je hochmüthiger er iſt, deſto offener und frecher wird er handeln. Und iſt denn der Haß nur der Sohn des verletzten Hochmuthes? Gerade der Feigling, die niedrige Sclavenſeele wird den giftigſten Haß faſſen. Als einen Gipfelpunct des Haſſes bezeichnet Müller den Neid. Wir glaubten bisher, daß der Neid das Gefühl des Mangels gewiſſer Vorzüge und — noch nicht gerade Uebelwollen, ſondern Mangel an Wohlwollen gegen diejenigen, an welchen man dieſelben erblickt, zu ſeiner Wurzel habe, wie ſelbſt Freunde, beſonders weiblichen Geſchlechtes, deren Freundſchaft aber noch nicht von allem Eigennutze gereinigt iſt, Neid gegen einander faſſen können.

S. 211. berührt Hr. Müller die beiden Fragen: 1) Entſpringt alles Handeln, welches dem ſittlichen Geſetze objectiv widerſtreitet, in dem handelnden Subjecte nothwendig aus ſelbſtſüchtigen Beweggründen? 2) Iſt ein ſolches Handeln, wenn es nicht aus dieſen, ſondern entgegengeſetzten Motiven hervorgeht, dadurch ſittlich gerechtfertigt? Der Verf. gibt zu, daß zuweilen edle Motive den Menſchen mit einer beſtimmten ſittlichen Forderung in Widerſtreit verwickeln. „Es iſt dieß”, ſagt er, „jenes Auseinanderfallen des objectiven Princips und der ſubjectiven Triebfeder, welches uns ſelbſt im Gebiete des Guten oft genug begegnet. Nur auf den objectiven Zuſammenhang aller Sünde mit dem Princip der Selbſtſucht aber ging unſere Behauptung, und da wird doch Niemand zweifeln, daß z. B. Stehlen weſentlich aus Selbſtſucht ſtammt, wenn auch immerhin Einer auf den Einfall geräth, aus Nächſtenliebe zu ſtehlen, etwa den Reichen das Leder zu entwenden, um den Armen umſonſt Schuhe zu machen. Alſo in der Sache treffen jene beiden Auffaſſungen der Sünde allerdings zuſammen, wenn ſie auch im Subjecte ſich zufällig von einander trennen.” Die zweite Frage verneint der Verf. aus dem Grunde: „Den objectiven Zuſammenhang zwiſchen den dem Geſetze widerſtreitenden Hand-

lungsweiſen und dem Principe der Selbſtſucht ſoll der Menſch als ein unbedingtes Veto reſpectiren.“ Anſtatt dieſer Erklärungen wäre das Natürlichſte geweſen zu ſagen, ein Dieb wie Criſpinus handle doch aus Selbſtſucht oder aus Nichtachtung fremden Rechtes, obſchon dieß nur der negative Grund der Handlung iſt, und der poſitive in dem überwiegenden einſeitigen oder leidenſchaftlichen Antriebe der Barmherzigkeit liegt. (Denn dieſe hat eine ſinnliche, pathologiſche Seite und kann alſo leidenſchaftlich werden.) Aber Fälle dieſer Art hätten den Verf. erinnern ſollen, daß die Selbſtſucht als Fehler des Begehrungsvermögens oder der Geſinnung nicht Princip der Sünde ſeyn kann, welche immer in dem ſchwachen, geſetz- und haltungsloſen Willen liegt, wie er ja auch ſelbſt anderwärts anerkennt.

Ich folge dem Verf. nicht weiter, weder in ſeine Lehre von der Zurechnung, worin er die objective Seite unverhältnißmäßig hervorhebt (und, beiläufig bemerkt, mir Unrecht thut, wenn er mir eine einſeitig ſubjective Anſicht zur Laſt legt, indem er zwar im Syſtem der chriſtlichen Sittenlehre I. S. 111. 308 ff., aber nicht S. 140. beachtet hat), nicht in ſeine Unterſuchung über das Verhältniß der Schuld des Menſchen zu ſeiner Abhängigkeit von Gott und der menſchlichen Freiheit zur göttlichen Allmacht, noch in ſeine Lehre von der Erbſünde (über letzteres Beides habe ich ſchon oben das Nöthige bemerkt), und ſchließe dieſen Aufſatz mit dem Bedauern, daß der Verf. ſeine Gelehrſamkeit und ſeinen Scharfſinn nicht noch vollſtändiger dem Werke der Vermittelung zwiſchen den alten dogmatiſchen Wahrheiten und der neuern Denkweiſe gewidmet hat. Die neuere Zeit geht mit Recht auf die Erkenntniß der Wahrheit durch Erfahrung und Bewußtſeyn, und um überzeugend zu werden, muß auch die Theologie dieſe Richtung nehmen; ſie muß von der Erfahrung und

den Thatſachen des Bewußtſeyns ausgehen und vor Allem die ſittliche Bedeutung des Chriſtenthums hervorheben. Nur auf dieſem praktiſchen Wege wird es gelingen, die zerfallene Kirche wieder aufzubauen.

2.

Das Selbſtzeugniß des vierten Evangeliſten über ſeine Perſon.

Von

K. L. Weitzel,

Diakonus in Kirchheim unter Teck.

Irre ich nicht, ſo wird es wohl als ein allgemeines, unbeſtrittenes Zugeſtändniß betrachtet werden können, daß die Kritik bei der Frage nach dem Urſprung einer Schrift jedenfalls mit aller Sorgfalt die Andeutungen zu beachten habe, welche etwa der Verfaſſer ſelbſt in ihr über ſeine perſönlichen Verhältniſſe und ſeine Stellung zur Sache gibt. Hört man ja doch ſogar einen Miſſethäter, ehe man ihn verurtheilt. Es verſteht ſich, daß dieſe Selbſtangaben nicht das einzige und kein abſolut entſcheidendes Moment für die Beantwortung der Urſprungsfrage ſind. Sie müſſen erſt mit dem ganzen hiſtoriſchen oder dogmatiſchen Inhalt der Schrift zuſammengehalten, dieſer Inhalt muß nach den Kriterien der inneren Wahrſcheinlichkeit geprüft, es muß ſeine Uebereinſtimmung oder Nicht=Uebereinſtimmung mit dem ſonſther ſicher Bekannten über die Verhältniſſe und den ganzen Charakter der Perſon und Zeit, welchen die Schrift angehören will, in Betracht gezogen, und erſt durch alle dieſe

Proben können die Selbangaben des Verfaſſers vollſtändig bewahrheitet werden. Allein ein ſehr wichtiges Moment für die Beantwortung jener Frage und der nächſtliegende Ausgangspunct der Unterſuchung bleiben ſie doch; ſelbſt wenn ihre Unmöglichkeit, ihre ſchlechthinige Unglaubwürdigkeit das Reſultat der Forſchung wäre, bieten ſie ja einen weſentlichen Beitrag zur Charakteriſtik der in Unterſuchung ſtehenden Schrift und geben über ihren Standpunct und Tendenzcharakter willkommenen Aufſchluß. Nothwendig iſt ferner zu ermitteln, wie dieſe Selbſtangaben nach dem Sinne ihres Urhebers verſtanden ſeyn wollen, ob buchſtäblich und ernſtlich, oder nur als ſchriftſtelleriſche Form, als ein verblümter Aushängeſchild, der etwa Standpunct, Quelle, Tendenz des Verfaſſers zu verſtehen geben ſoll. Iſt das Erſtere anzunehmen, ſo muß die abſolute Unglaubwürdigkeit jener Selbſtangaben bis zur Evidenz erwieſen werden, ehe man berechtigt ſeyn kann, ihren Widerſpruch ohne Weiteres für nichts zu achten. Schon das Aeußerſte von Gerechtigkeit, was man doch jedem Schriftſteller zu gewähren hat, fordert durchaus, daß man ihn nicht nur ſelbſt höre, wer er zu ſeyn anſpricht, ſondern ihn das auch ſeyn laſſe, ſo lange das Gegentheil nicht am Tage liegt.

Aber wie weit liegt im vierten Evangelium wirklich ein Selbſtzeugniß des Verfaſſers über ſeine Perſon vor, und in welchem Sinne iſt es zu nehmen? Davon hängt Alles ab, und darüber ſind auch die neueſten Kritiker und Exegeten, welche alle ſich gedrungen ſehen, die Sache wieder zur Sprache zu bringen, noch auf eine Weiſe im Streit, die eine weitere Erörterung keineswegs als überflüſſig erſcheinen läßt. Will der Evangeliſt wirklich für den Apoſtel Johannes gehalten werden? D. Lücke (Comment. 3. Aufl. I, 85 f.) bejaht die Frage. „Nenne ſich auch der Verfaſſer im Evangelium ſelbſt nicht (K. 21. iſt für Lücke bekanntlich Zuſatz einer fremden Hand), ſo bezeichne er ſich doch auf eine individuelle

Art als einen der erſten unter den zwölf Jüngern des Herrn, als einen unmittelbaren Augenzeugen, mehr verſteckt freilich als offenbar, aber doch ſo, daß es ſchwer ſey, die betreffenden Stellen von einem Andern als dem Schriftſteller ſelbſt zu verſtehen. Auch der ganze Charakter und Inhalt weiſe auf einen unmittelbaren Zeugen und Vertrauten des Herrn, und wenn nun unter den drei Vertrauten Jeſu bei den Synoptikern Johannes genannt werde, ſo ſey kaum etwas Entſprechenderes zu denken, als die Tradition, daß eben dieſer Johannes der Verfaſſer des Evangeliums ſey. Das 21. Kapitel ſammt ſeinen Schlußverſen enthalte kein Zeugniß des Evangeliſten ſelbſt über ſeine Autorſchaft, wohl aber die uralte, kundige, unzweideutige Beſtätigung derſelben durch einen Dritten, wenngleich darauf nicht zu viel Gewicht gelegt werden dürfe, da weder die hiſtoriſchen Verhältniſſe, noch der Zweck des Zeugniſſes klar und gewiß ſeyen." In der Hauptſache mit Lücke ſtimmt auch D. Bleek (Beiträge, S. 77. 177. 265.) und Ebrard (wiſſenſch. Kr. d. ev. G. S. 1006 f.), nur daß dieſer von K. 21. bloß die zwei letzten Verſe als ſpäteren Zuſatz eines Dritten betrachtet, während beide mit Frommann (St. u. Kr. 1840. 4. S. 924.) deſſen Zeugniß als unverdächtig und vollkommen glaubwürdig anſehen. Bleek hat (S. 176.) überzeugend nachgewieſen, daß unter dem geliebten Jünger im Evangelium Johannes verſtanden werden müſſe, und legt gerade auf die ſubtile Art, wie der Evangeliſt ſich bezeichne, und auf den von Credner (Einl. I, 209.) bemerkten Umſtand Gewicht, daß Johannes der Täufer zwar wohl bei den Synoptikern, zur Unterſcheidung von dem Apoſtel, ſtets das Epitheton ὁ βαπτιστής bei ſich habe, im 4. Evang. aber unter 19 — 20 Anführungen nie, — ein abſichtsloſes Merkmal, daß der Verfaſſer des letzteren nicht nöthig gehabt, ſich von dem Täufer ausdrücklich zu unterſcheiden, weil er ſelbſt der andere Johannes geweſen (S. 178). Vom erſteren Punct bemerkt Bleek noch beſonders, ein ſpäterer Schriftſteller, der für den Apoſtel

gehalten ſeyn wolle, hätte ſich deutlicher als ſolchen bezeichnen müſſen, wollte er anders verſtanden ſeyn, während der Apoſtel ſelbſt, in ſeinen Kreiſen als Verfaſſer bekannt, dieß nicht nöthig gehabt (S. 78.). Dagegen wirft D. v. Baur (kanon. Evv. S. 379.) die credneriſche Spur johanneiſcher Autorſchaft, weil ja der Täufer nicht zum Unterſchied von dem Apoſtel ſo genannt werde, ziemlich unſanft auf die Seite und ſtellt die Andeutungen des Evangeliums über ſeine johanneiſche Abfaſſung als etwas ſehr Zweifelhaftes, abſichtlich zweideutig von dem Verfaſſer Hingeſtelltes dar (365. 378 f.), während übrigens ſeine ganze ſinnreiche Beweisführung, daß der Lieblingsjünger des Evangeliums eben der Apokalyptiker, alſo der Apoſtel ſey, ein Beleg dafür iſt, daß auch Baur ſich dennoch jener Annahme nicht entziehen kann, der Evangeliſt wolle irgendwie für eins mit dem Apoſtel gehalten ſeyn. Der Evangeliſt, nimmt v. Baur an, wiſſe ſich mit dem „Buſenjünger" eins, ſofern er durch innere Offenbarung dem Herrn eben ſo innig vertraut ſey, als es der Lieblingsjünger als Apokalyptiker geweſen. Darum wolle er mit dieſem irgendwie für identiſch gehalten werden. Aber nirgends habe er es ja geſagt, daß er der Apoſtel Johannes ſey und für ihn gelten wolle. „Er redet ja nie im Namen deſſelben, nennt überhaupt nicht einmal ſeinen Namen, und ſelbſt da, wo er ſich am unmittelbarſten mit ihm zu identiſiciren ſcheint, hebt er dieſe Identität ſogleich ſelbſt wieder auf. Denn wer könnte bei dem ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε 19, 35. an ein leibliches Sehen denken, und an ein auf der äußeren Anſchauung eines Augenzeugen beruhendes Zeugniß? Iſt nun aber dieß hier der Natur der Sache nach nicht möglich, ſo iſt man auch 1, 14. um ſo weniger genöthigt, bei dem ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ nur innerhalb des engeren Kreiſes der Apoſtel ſtehen zu bleiben. Mit Einem Worte, der Verfaſſer des Evangeliums ſpricht von ſeiner Identität mit dem Apoſtel Johannes nur wie Einer, welchem

es nicht um die Perſon, ſondern nur um die Sache zu thun iſt. Sein Evangelium ſoll als johanneiſch angeſehen werden, aber es ſoll nicht den Namen des Apoſtels an der Stirne tragen. Wenigſtens will der Verfaſſer ſelbſt dieſen Namen nicht einmal ausſprechen, um ihn zu dem ſeinigen zu machen, ſondern nur der Leſer ſoll darauf hingeleitet werden, dieſe Combination zu machen und den Namen des Apoſtels Johannes mit einem in ſeinem Geiſte geſchriebenen Evangelium in die engſte und unmittelbarſte Verbindung zu ſetzen. Es iſt ein Verhältniß der Identität, aus welchem zugleich immer wieder das Bewußtſeyn des Unterſchieds durchblickt" (kanon. Evv. S. 378 f.). Dazu erhebe ſich der Evangeliſt zum Buſenjünger erſt an dem Apokalyptiker. Das Evangelium ſey der Apokalypſe ähnlich vermöge einer freien ſchöpferiſchen That des über letzterer ſtehenden Verfaſſers. Die Formen des Apokalyptikers habe der Evangeliſt mit ihrem realen Inhalt erfüllt, die Apokalypſe daher nicht nur gekannt, ſondern auch von ihren Ausdrücken und Vorſtellungen Manches mit einer gewiſſen Abſichtlichkeit ſich angeeignet, das ſinnlich Concrete der Apokalypſe vergeiſtigt und in eine höhere ideelle Sphäre erhoben (S. 378 f.). Gerade die unbeſtimmte Art, wie der Evangeliſt nach Bleek und Lücke über ſeine eigene Perſon ſpricht, indem er den Lieblingsjünger ſo hervortreten läßt, daß man ihn eher als nicht für identiſch mit dem Evangeliſten halten muß, iſt alſo Baur vielmehr ein Beweis vom Gegentheil, davon, daß der Evangeliſt nur der Sache, nicht der Perſon nach mit dem Apoſtel identiſch ſeyn wolle, d. i., wenn wir die ziemlich in der Schwebe gehaltenen Ausdrücke recht verſtehen, daß er ſich zwar für einen Mann von johanneiſchem Geiſt, für einen Jünger Jeſu an innerer Erleuchtung und dogmatiſchem Bewußtſeyn dem Apoſtel ähnlich gehalten wiſſen, keineswegs aber den letzteren wirklich für den Verfaſſer des Evangeliums, es ſcheint ſogar, nicht einmal für deſſen Geſchichtsquelle ausge-

ben wolle; denn er ſoll ja auch der Sache nach von dem Apokalyptiker andererſeits wieder weſentlich differiren, den Inhalt ſeines Bewußtſeyns aus innerem Schauen, aus inneren Offenbarungen, alſo nicht aus äußeren Ueberlieferungen geſchöpft, die Gewißheit aber, daß er mit dem Apoſtel in den allgemeinſten chriſtlichen Anſchauungen eins ſey, durch eine Vergeiſtigung ſeiner Apokalypſe erlangt haben. Man ſieht, *alle Ausleger ſtimmen darin zuſammen, der Evangeliſt wolle ſich mit dem Apoſtel Johannes in einem Identitätsverhältniß erſcheinen laſſen*; aber die Einen faſſen daſſelbe mit mehr oder weniger Schüchternheit als eine Identität der *Perſon* (der Evangeliſt wolle zugleich der Verfaſſer und apoſtoliſche Gewährsmann des Evangeliums und zwar als der Lieblingsjünger ſeyn); die Andern finden darin nur eine angedeutete Identität *der Sache* (der Evangeliſt wolle nur ein zweiter vergeiſtigter Apokalyptiker Johannes ſeyn und laſſe darum neben den allgemeinſten Andeutungen einer ſolchen bloß *ſächlichen Identität* abſichtlich überall den Unterſchied der Perſon durchblicken). Steht aber die Sache noch ſo, ſo bleibt, da eine Entſcheidung dieſer Frage nun einmal für die nach dem Verfaſſer von Wichtigkeit und die letztere wieder für mich und, ſo viel ich ſehe, auch für Andere nicht ſo unbedeutend iſt, als ſie gerne dargeſtellt werden möchte, nichts übrig, als das Evangelium eben nochmals auf dieſen Punct anzuſehen; und hier bin ich in dem Fall, *mich für die Identität der Perſon zwiſchen dem Evangeliſten und Apoſtel als Quelle und Verfaſſer des Evangeliums mit aller Entſchiedenheit ausſprechen zu müſſen*, und das in Abſicht auf alle jene drei Puncte, an welchen das Selbſtzeugniß deutlich hervortritt: 1) im *Eingang*, 2) im *Verlauf* und 3) im *Schluß* des vierten Evangeliums.

1. Das Selbſtzeugniß im Prolog 1, 14.

a) Im Zuſammenhang mit dem ſpecifiſchen Charakter des ganzen Evangeliums.

Sehe ich die betreffenden Stellen des Evangeliums, wie ſeine Haltung im Ganzen darauf an, von wem, auf welche Quelle hin, in weſſen Namen es geſchrieben ſeyn wolle, ſo kann ich mich ſchon beim Anblick der Stelle 1, 14. des Eindrucks nicht erwehren, daß es auf die Auctorität eines Augenzeugen, ſogar eines Urapoſtels, und zwar keineswegs bloß auf die eines einzelnen Apoſtels ſich ſtützen, daß es vielmehr ein nach ſeinem Inhalt auf den übereinſtimmenden Erfahrungen des ganzen Zwölfjüngerkreiſes ruhendes, aus dem Geſammtbewußtſeyn deſſelben heraus geſchriebenes Evangelium ſeyn wolle, von Einem der Zwölfe mit der Ueberzeugung verfaßt, was er wiedergebe von der Herrlichkeit des menſchgewordenen Logos, das ſey das gemeinſame Wiſſen und Erlebniß des Urapoſtelkreiſes, als der eigentlichen Quelle alles deſſen, was man von dem Herrn, von ſeinen Reden und Thaten authentiſch wiſſen könne. Dafür bürgt die ganze Haltung, der ganze innere Charakter des Evangelienberichts, welcher die Unterlage, der durchſcheinende Grund und ſomit auch der Commentar dieſes ἐθεασάμεθα iſt. Kein Evangelium führt uns ſo wie dieſes in das Innere des Jüngerkreiſes ein, läßt uns ſo in das Verhältniß hineinſehen, in welchem jeder Einzelne der Zwölfe zu dem Herrn ſtand, in den individuellen Charakter, in die größere Nähe oder Ferne, den Grad der Ergebenheit eines Jeden oder ſeiner inneren, egoiſtiſchen Verſchloſſenheit, in die menſchlichen Schwächen und das damals noch unvollkommene Verſtändniß Aller, auch des Johannes ſelbſt 20, 9. 10. Wir vernehmen hier die Geſpräche der Einzelnen

mit dem Herrn, derer aus dem Jüngerkreis, die ſomit auch für dieſes oder jenes Wort, für dieſen oder jenen Hergang die Hauptzeugen innerhalb des Apoſtelkreiſes ſind. Wir erblicken Jeden in ſeiner Eigenthümlichkeit; ſo den der Aeußerlichkeit noch zugekehrten Sinn eines Judas Jakobi in dem Geſpräch 14, 22 f.; dahin gehören die charakteriſtiſchen Unterredungen mit einem Philippus 14, 8 f., Thomas 14, 5. 20, 26., einem Petrus 6, 68. 13, 36. 18, 10. Wir erkennen den raſchen, entſchloſſenen, aber auch ſtarker Uebereilungen fähigen Charakter dieſes Jüngers im Nachfolgen 1, 43., Bekennen, 6, 68., Handeln, 20, 2 f., 21, 7 f.; den ſchüchternen, innigen, treuen, hingebungs- und ahnungsvollen eines Johannes 20, 2 f. 13, 23. 19, 26. 21, 7.; den ſchwer überzeugbaren, aber dann auch ganz hingegebenen eines Thomas, den geizigen eines Judas Iſchariot, 12, 6. Hier wird uns ein echt menſchlicher, gemüthvoller Blick eröffnet in die beſonderen Umſtände, unter welchen die Einzelnen zu Jeſu gekommen ſind 1, 35 f., beſonders bei Andreas, Johannes, Petrus, Philippus und Nathanael. Wir ſehen, wer unter Allen dem Herrn am nächſten ſteht, wer ihn in Allem am eheſten um Aufſchluß bitten und der Gewährung ſeiner Bitte gewiß ſeyn darf 13, 23.; wer von ihnen nach außen zum Vermittler beſonders geeignet iſt 12, 20 f. Ueberall ſieht bei dieſen Hergängen im Innern des Jüngerkreiſes ein Charakterbild von jedem Hervorragenderen unter den Zwölfen heraus. Welchen objectiven Stoff der Evangeliſt auch geben mag, allenthalben iſt ſein Bild des Jüngerkreiſes mit den Charakteren der Einzelnen, wie ſie ſeiner Imagination ſich bleibend eingedrückt haben, die Folie ſeiner Darſtellungen und tritt in letzteren unwillkürlich, mit innerer Nöthigung, auf eine Weiſe hervor, die nothwendig auf einen in dieſem Kreis ganz und gar eingelebten, mit deſſen innerſten Erlebniſſen aus Anſchauung und längerem Umgang durchaus vertrauten Mann als Berichterſtatter führt. Dazu der ganze Ton, die Bezeichnungsweiſe der Jünger zum Theil

nicht mit Namen, wenigſtens nicht mit dem förmlichen und vollſtändigen, ſondern mit dem Charakterbilde oder mit dem Freundesnamen, den er im vertrauten Kreis geführt haben mag (z. B. Nathanael), Alles ſo familiär, ganz die Art eines Vertrauten, der über Bekanntes, ihm vollkommen Geläufiges zu Bekannten ſpricht, dem es gar nicht in den Sinn kommt, daß die Sache Anderen fremder ſeyn, ſie vielleicht förmlicher Benennungen und mancher Aufſchlüſſe zum deutlichen Verſtändniß bedürfen könnten, weil ſie in dem Kreiſe der Zwölfe und ſeinem inneren Leben nicht ſo zu Hauſe ſind, wie der Berichterſtatter. Bildet ein ſolches Evangelium, das ſo mitten aus dem Kreiſe der Zwölfe heraus berichtet und ſo in das Innere dieſes Kreiſes verſetzt, den Hintergrund des Prologs: an wen ſoll man alsdann denken, wenn man hier 1, 14. lieſt: *καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.* Von einem bloß *inneren* Sehen, in intellectueller oder viſionärer Anſchauung, oder von einem wunderbaren äußeren Sehen (einer Chriſtophanie, ähnlich wie auf dem Wege nach Damascus) kann hier nicht die Rede ſeyn. Der Zuſammenhang deutet aufs beſtimmteſte auf ein ſinnlich vermitteltes Sehen der *δόξα* Chriſti während ſeines *σκηνοῦν ἐν ἡμῖν*, während ſeines durch die Menſchwerdung eingeleiteten Wandels auf Erden hin. Eben ſo gewiß iſt, daß der Evangeliſt *communicativ* ſpricht, *als Glied einer Mehrheit*, eines geſchloſſenen Ganzen („wir haben geſehen," d. h. die Geſammtheit, der ich angehöre, hat geſehen). Es fragt ſich nur, wer dieſe Mehrheit, dieſes Ganze iſt, als deſſen Theil der Verfaſſer des vierten Evangeliums hier auftritt. Allerdings könnte es *an ſich*, außerhalb des Zuſammenhangs, ſowohl der weiteſte Kreis des Menſchengeſchlechts überhaupt ſeyn, das als protenſives Ganze den Herrn in der Perſon derjenigen von ſeinen Gliedern geſehen hat, die Jeſu Zeitgenoſſen, Freunde und Be-

gleiter waren, als in gleichem Sinn der engere Kreis der chriſtlichen Kirche (= wir, das Volk Gottes), als in noch engerem der Kreis der Augenzeugen und perſönlichen Bekannten Jeſu überhaupt, endlich im allerengſten der Kreis der Zwölfe (= wir Urapoſtel haben ſeine Herrlichkeit geſehen). Allein abgeſehen von der Analogie 1 Joh. 1, 1 ff., welche klar den Kreis der berufsmäßigen unmittelbaren Hauptzeugen des menſchgewordenen Logos im Unterſchiede von dem weiteren der perſönlichen Bekannten Chriſti oder gar der Kirche Gottes überhaupt zum Subject hat (ἐψηλάφησαν, 1 Joh. 1, 1., vergl. Joh. 20, 25. und 1 Joh. 1, 3.), ſpricht der allgemeine Context der Stelle mit dem ganzen Evangelium, wie der beſondere mit dem Vorwort, deſſen Theil ſie iſt, dafür, daß der Evangeliſt als Theil des engſten, des Urapoſtelkreiſes ſpricht und ſich als ſolcher ein unmittelbares Geſehenhaben der Herrlichkeit Chriſti beilegt. Den Hintergrund, die Folie dieſes ἐθεασάμεθα bildet ja ein Bericht, der, auch wenn man von den zwei anderen Selbſtzeugniſſen vorerſt noch abſieht, jedenfalls den Kreis der Zwölfe ſo ſehr hervortreten läßt, in der Wahl ſeiner Thatſachen ſich ſo auf die unmittelbaren Erlebniſſe dieſer Zwölfe beſchränkt, ſomit das Anſehen, die Glaubwürdigkeit ſeiner Mittheilungen ſo entſchieden auf das Zeugniß dieſes engeren Jüngerkreiſes ſtützt, aus deſſen vertrautem Leben er mit der Kenntniß eines genau Eingeweihten erzählt, daß man auch hier ſchon, im Vorwort eines ſolchen Berichts, zumal da, wo es, zu dem letzteren ſelbſt übergehend, die Quelle der kommenden Mittheilungen nennt, ſchwerlich an andere Zeugen als die Zwölfe denken kann. Man erinnere ſich nur, wie der Evangeliſt von den σημεῖα, die nun mit ihrem begleitenden Commentar von Herrngeſprächen erzählt werden, es ausdrücklich hervorhebt (20, 30), es ſeyen die ἐνώπιον τῶν μαθητῶν geſchehenen Erweiſungen der Herrlichkeit Chriſti, es ſey alſo lauter im höchſten Sinn Authentiſches und Beſtbezeugtes, lauter Zeichen, die

vor den Augen und Ohren des Zwölfjüngerkreiſes oder Einzelner daraus (denn das ſind im Zuſammenhang des Evangeliums die οἱ μαθηταὶ des Johannes) geſchehen ſind, was er erzählt hat und wovon er, wenn es nöthig wäre, noch eine Menge erzählen könnte. Was iſt es anders, als dieſer ſelbige Gedanke, daß ſein kommender Bericht eben ſolche vor den Zwölfen geſchehene, von dieſen ſelbſt erlebte Offenbarungen der Herrlichkeit des Eingeborenen enthalte, den er hier im Vorwort, um gleich voraus auf die abſolute Glaubwürdigkeit ſeines Berichts den Leſer hinzuweiſen, wie dort an einem Schlußpunct, in Erinnerung rufend, ausſpricht. Was er im Folgenden gibt von der δόξα des menſchgewordenen Logos, ſey Alles aus den Erfahrungen derer heraus, welche jene Herrlichkeit in dem ganzen Reichthum ihrer Offenbarungen ſelbſt geſchaut, und was aus allem Erzählen wiederhalle, ſey der Totaleindruck des ganzen Urapoſtelkreiſes von der Perſon des Herrn. Dann aber bezeichnet der Evangeliſt hier mit dem ἐθεασάμεθα ſich ſelbſt auch als ein Glied aus dem Urapoſtelkreiſe, er ſubſumirt ſich unter die Zwölfe, er ſchickt es voran, es ſey nicht bloß aus ſeinem iſolirten Bewußtſeyn, ſondern aus dem gemeinſamen des authentiſchen Zeugenkreiſes heraus berichtet, was er von dem Reichthum der Gnade und Wahrheit, von der δόξα des μονογενής, von ihren Ausſtrahlungen, den σημείοις, den Leſern als einen Gegenſtand des Glaubens vorhält. Dieſes Zeugniß drängte es ihn natürlich ſeinem Bericht im Eingang voranzuſtellen.

b) Nach ſeiner Stellung im Prolog.

Wie der allgemeine Context der Stelle nur an den engeren Kreis der Zwölfe denken läßt, ſo auch der beſondere, die Stellung, welche ſie im Vorwort hat. Der Prolog, ſo ſpeculativ er ausſieht, hat einen durchaus hiſtoriſchen Charakter und eine weſentlich praktiſche Tendenz. Es iſt gewiß naturgemäß, daß in einem Urapoſtel der ſpäteren Zeit, auf der höchſten Entwickelungsſtufe des apoſtoliſchen Bewußtſeyns, ſich aus der vor ſeinem

Geiſte liegenden hiſtoriſchen Geſammterſcheinung Jeſu ein klarer Totaleindruck von der Perſon des Herrn und von dem Verhalten der Welt gegen ihn bildete; ebenſo, daß das Widerſtreben und der Kampf, in welchem er die Welt im Juden- und Heidenthum mit der Sache Chriſti ſchon lange und noch immer begriffen ſah, einem Jünger, dem das göttliche Princip in ſeinem Herrn ſchon zu ſo vollem Bewußtſeyn gekommen, der von deſſen Herrlichkeit ſo erfüllt war, auch den ſchroffen und tragiſchen Gegenſatz zwiſchen dem göttlichen Rechte des Herrn an die Welt und zwiſchen der widernatürlichen Feindſchaft der letzteren gegen ihn, dieſen ſchon in der Herrngeſchichte ſelbſt ſo ſtark hervorgetretenen Gegenſatz, recht fühlbar machen mußte. Nicht weniger iſt es der Sache vollkommen entſprechend, daß bei einem Apoſtel auf dieſer Entwickelungsſtufe des dogmatiſchen Bewußtſeyns der Faden, der ſich durch ſeine Herrngeſchichte durchzieht und mit den Impuls zu ihrer Abfaſſung bildet, nicht mehr bloß die naturgemäß zuerſt hervortretende Idee iſt, Jeſus ſey der verheißene Meſſias, ſondern bereits die ganze Fülle des Bewußtſeyns, er ſey der Eingeborene vom Vater, das ewige Licht und Leben, der Kern des Glaubens; daß darum auch ein ſolcher Apoſtel ſeine Herrngeſchichte nicht mehr, wie die Evangeliſten der erſten Entwickelungsſtufe, mit einer Genealogie, d. i. mit der Nachweiſung beginnt, von den Merkmalen des altteſtamentlichen Meſſias fehle dem Herrn auch das der davidiſchen Abſtammung nicht, ſondern vielmehr mit ſeinem Totaleindruck von der Perſon des Herrn, der ſich ihm aus deſſen Reden und Thaten nach und nach immer klarer herausgearbeitet, und von dem Geſetz, das er in der Aufnahme Jeſu von Seiten der Welt gefunden hat; daß er daher auch in echt hiſtoriſchem und praktiſchem Geiſt ſeinen Mittheilungen aus dem Leben Jeſu Ruhm und Klage, einen Ruhm der göttlichen Majeſtät ſeines Herrn und eine Klage über die verblendete Welt voranſchickt, die ihren Schöpfer, ihr Licht

und Leben, ſeit er ihr ſo herrlich erſchienen, mit Füßen getreten. Dieß iſt das Hauptmoment im Prolog 1—13., gleichſam die vom Verfaſſer ausgezogene und vorangeſtellte ideelle Quinteſſenz des ganzen nachfolgenden Evangelienberichts. Ihr folgt ſodann der Bericht ſelbſt, wieder eine hiſtoriſche Quinteſſenz des von dieſer Entwickelungsſtufe des chriſtlichen Bewußtſeyns aus für den Evangeliſten Wichtigſten von den Reden, Thaten und Schickſalen des Herrn V. 19 ff. Die *Brücke zwiſchen jenem Hauptmoment des Prologs und der Herrngeſchichte* bildet ſichtbar der Uebergang auf die *Bedingung, Grundlage und authentiſche Quelle aller nachfolgenden Mittheilungen*, auf eine, ſo zu ſagen, handgreifliche und lange wahrnehmbare (ἐσκήνωσεν) Offenbarung des Herrn und auf authentiſche Zeugen dieſer Offenbarung, die mit eigenen Augen und Ohren jene Herrlichkeit geſehen haben. Dieſer Uebergang hat ſichtbar die *Tendenz*, die kommenden Mittheilungen als vollkommen zuverläſſig darzuſtellen. Dann aber muß die Geſammtheit, als deren Glied ſich der Evangeliſt durch ſein communicatives ἐθεασάμεθα bezeichnet, zum wenigſten der Kreis der Augenzeugen ſeyn, da, wenn er ſelbſt nicht zugleich Augenzeuge war, ſeine Bemerkung um der mangelnden Beglaubigung der Mittelzeugen willen ihre Abſicht verfehlen würde. Glaubwürdig zeugen kann ich ja nur für das, was ich ſelbſt geſehen und gehört habe. Noch unzweifelhafter wird uns dieſe Auffaſſung des ἐθεασάμεθα durch die Erläuterungen, welche im Folgenden das Subject deſſelben näher beſtimmen. Unverkennbar ſind die ἡμεῖς πάντες in dem jenen 14. Vers zunächſt genauer explicirenden Abſchnitt V. 15—18. daſſelbe Subject, das auch bei ἐθεασάμεθα zu Grunde liegt. Wie aber nun, wenn dieſe ἡμεῖς πάντες als Solche beſchrieben werden, welche die δόξα Chriſti theils aus dem Zeugniß des Täufers, theils und noch weit mehr durch ihre eigenen Erlebniſſe, in denen ſie den ganzen Reichthum der Gnade und Wahrheit von dem Herrn empfingen, erkannt

haben und darum von ihr auch ein objectives Zeugniß ablegen können? Können das — neben dem Täufer — Andere als ſeine Zeitgenoſſen, ſeine nicht nur ebenbürtigen, ſondern ſogar hoch über ihm ſtehenden Mitaugenzeugen, die unmittelbaren Jünger Jeſu ſeyn? Treten ja doch im Evangelium nur dieſe zwei, Johannes der Täufer und die μαθηταὶ des Herrn, als die Gewährsmänner für die δόξα Chriſti und ihre Erweiſungen auf. Ja, daß unter den ἡμεῖς πάντες geradezu die Urapoſtel zu verſtehen ſind, das geht aus der Beziehung, in welcher der eben genannte Abſchnitt (15—18.) zu dem folgenden Bericht ſteht, ich möchte ſagen, ganz unzweifelhaft hervor. Dieſer Abſchnitt iſt das Thema, welches der Bericht ausführt. Zwei Belege für die δόξα des Herrn werden in demſelben genannt, das Zeugniß des Täufers und die eigenen reichen Erlebniſſe der ἡμεῖς πάντες. Wie nun jenes 1, 19—36. vor Allem weitläufiger ausgeführt wird, ſo ſind die Erfahrungen des Jüngerkreiſes, deren Reihe mit 1, 37. beginnt, nichts Anderes als die Ausführung der Erlebniſſe der ἡμεῖς πάντες 1, 16. Dann aber ſind unter den Letzteren durchaus die Urapoſtel, ſomit auch bei ἐθεασάμεθα zu verſtehen, und der Evangeliſt bezeichnet ſich dann mit dieſen Ausdrücken als ein Glied des Zwölfjüngerkreiſes.

2. Das Selbſtzeugniß im Verlauf des Evangeliums.

a) Das indirecte Selbſtzeugniß.

Im wirklichen Verlauf der Geſchichte des Herrn wird nun aus den Erlebniſſen des Urapoſtelkreiſes eine Reihe von Begebenheiten, in welchen die Herrlichkeit Chriſti ſich abſpiegelt, von wundervollen Handlungen und Reden Jeſu erzählt, überall mit dem meiſt in den Reden ſelbſt ſchon paränetiſch ausgeſprochenen Zweck, dieſe δόξα dem Hörer und Leſer in lebendigem Glauben einzudrücken. Es treten dabei

bald dieſe, bald jene Glieder des Zwölfjüngerkreiſes als handelnde Perſonen hervor, — ein Wink, es ſey, was hier erzählt wird, Alles vor den Augen der Jünger geſchehen, ſo daß bald dieſer, bald jener aus dem Kreis der Zwölfe als Hauptzeuge für das Geſchehene innerhalb des Apoſtelkreiſes ſelbſt gelten kann. Kurz, unbefangen, mitten aus der Sache heraus, ohne lange Einleitungen, mit vollkommener Gewißheit des Geſchehenen wird erzählt. An einen möglichen Zweifel gegen die objective Wahrheit des Erzählten wird beinahe gar nicht gedacht; es iſt, als befände ſich der Erzähler mitten unter ſeinen Gemeindegenoſſen, die jede ſeiner Mittheilungen mit unbedingtem Glauben hinnehmen, oder unter ſeinen Mitjüngern, die ja von Allem wiſſen, daß es ſo vor ſich gegangen iſt. Innerhalb ſeiner erlebten Urgeſchichte ſteht er über der Region des Zweifels. Daher kehrt hier keine Verſicherung wieder, daß er das Alles ſammt ſeinen Mitjüngern wirklich ſo geſehen und ſelbſt erlebt habe. Ja, die ganze Art, wie er von den einzelnen Jüngern aus dem Kreiſe, dem er ſelbſt angehört, ſpricht, iſt für dieſen Standpunct des Erzählers ganz charakteriſtiſch. Man denke ſich, ein Jünger aus dieſem Kreis erzählt, was in demſelben vor ſich gegangen. Er läßt einzelne Jünger daraus, ſeine Mitjünger, handelnd auftreten. Er hat auch von ſich ſelbſt zu reden. Er hat dem Herrn ſehr nahe geſtanden. Ihm hat der Herr ſeine Mutter zur liebenden Pflege vertraut, nachdem ihr durch ſeinen Tod das Schwert in die Seele geſtoßen worden. Soll er ganz von ſich ſchweigen, etwa um jedem Schein von Selbſtgefälligkeit auszuweichen? Aber gerade was er ſelbſt erlebt, wo er ſelbſt mitgehandelt, das weiß er ja am beſten, da iſt er am genaueſten unterrichtet. Es knüpfen ſich an ſein Mithandeln wichtige Züge, die ihm beſonders lebhaft vor Augen ſtehen; ſie dürfen für die Geſchichte des Herrn nicht verloren gehen. Es handelt ſich ja um die Sache, und wenn er von allen andern Mitjüngern ſpräche, nur von ſich ſelbſt nicht, ſo wäre gerade das viel=

mehr ein Zeichen ſelbſtiſcher Befangenheit. Alſo er redet auch von ſich, er muß von ſich reden: aber wie thut er's? wie neben den andern Mitjüngern? Er wird ſich ſelbſt Object. Da er nie in der erſten Perſon des Singular ſpricht und doch nach 1, 14 ꝛc. ein Mitglied des Jüngerkreiſes ſeyn muß, ja ſeiner Schrift nach eines der ausgezeichnetſten, ſo muß er unter den handelnden Perſonen des Evangeliums ſeyn. Er redet alſo von ſich ganz objectiv in der dritten Perſon. Die Hauptjünger treten auf. Er nennt ſie mit Namen. Aber Einen Hauptnamen nennt er nicht. Statt deſſen ſetzt er immer eine Umſchreibung. Sollte er nicht dieſer nie mit Namen genannte Jünger ſelbſt ſeyn? Er gibt den Anderen ihre ehrenden Epitheta, ihre Charaktertitel, die ſie zum Theil von dem Herrn ſelbſt empfangen; ſie drücken mitunter den Vorzug aus, der nach der herrſchenden Meinung unter den Zwölfen Einzelnen beigelegt wurde; Simon heißt ihm immer Petrus, ein Ehrenname. Auch er ſelbſt hat einen ſolchen. Den Mitjüngern gilt er als der Jünger, den der Herr beſonders lieb hatte. Soll er's verſchweigen? Er gibt Alles unbefangen, wie es iſt. Mit Allem, was dieſer Lieblingsjünger thut, iſt er beſonders bekannt, davon beſonders unterrichtet; er redet von ihm mit beſonderem Intereſſe. Er ſagt nicht: Ich — und noch viel weniger: Ich, der Jünger, den Jeſus lieb hatte; er ſagt: einer von den Jüngern Jeſu, den Jeſus lieb hatte, der an ſeiner Bruſt lag 13, 23; er ſagt: Petrus und ein anderer Jünger 20, 3, — den Jeſus liebte, ſetzt er V. 2 hinzu — oder: „jener Jünger, den Jeſus lieb hatte, ſpricht zu Petrus" 21, 7. Aber gerade in dieſem Zurück- und doch wieder Hervortreten der Perſon dieſes Jüngers ſpiegelt ſich das Ich des Schriftſtellers auf eine zarte, ſinnige Weiſe, ſomit ſeine Identität mit dem Lieblingsjünger ſelbſt; und dieſer iſt nach 21, 20 f. unmöglich ein Anderer als der, welcher von den Zwölfen am längſten gelebt und gewirkt hat, alſo Johannes, der Apoſtel Kleinaſiens, wie es Polykrates Brief

(Euſeb. 5, 24.) geradezu ausſpricht: ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Κυρίου ἀναπεσών.

b) Das directe Selbſtzeugniß 19, 35.

So ſehr aus einem zarten Gefühl des Schicklichen der Evangeliſt ſeine Perſon im Verlauf der Erzählung zurücktreten läßt, ſo wird er gleichwohl an Einer Stelle ſeines Berichts, 19, 35, bei einem ihm beſonders wichtigen, ſächlich merkwürdigen Theile der Geſchichte unwillkürlich durch eine innere Nothwendigkeit getrieben, in ſeiner Identität mit dem Lieblingsjünger hervorzutreten, und ſteht hier mit einemmale offen als der Gewährsmann und Augenzeuge aus dem Jüngerkreiſe ſelbſt da, wenngleich an dieſer Stelle, ganz nach demſelben Tact des Schicklichen und Angemeſſenen, das Prädicat des Lieblingsjüngers weggeblieben iſt. Es iſt dieſe Stelle der Culminationspunct der Leidensgeſchichte, die Kreuzesabnahme, bei welcher ſich für den Apoſtel auf merkwürdige Weiſe nicht nur Zach. 12, 10 und Exod. 12, 46, alſo zwei Typen auf den Herrn, erfüllen, namentlich die Parallele zwiſchen Chriſtus und dem Paſſalamm, eben damit auch, daß Chriſtus das Ende des Geſetzes iſt, ins hellſte Licht, ſondern auch in dem Ausfluß von Waſſer und Blut ein zugleich neuteſtamentlicher Typus auf die charakteriſtiſchen Merkmale der ſoteriologiſchen Erſcheinung Chriſti hervortritt, auf den, der da kommt mit Waſſer und Blut, — reinigend damit ſein Volk, und ſpeiſend, mit ſich als dem Lebensfels und wahrhaftigen getödteten Paſſalamm, und auch darin aufs Neue alle jene altteſtamentlichen Typen vom Manna, vom Fels des lebendigen Waſſers, vom prieſterlichen Blutſprengen und von der ezechiel'ſchen Waſſerbeſprengung ſich zur Erfüllung drängen. Dieſer Moment, dieſe Thatſache, in welcher dem Evangeliſten ein Geſammtbild ſeines Erlöſers mit allen den eigenthümlichen Merkmalen ſeiner Erſcheinung als σωτήρ, wie ſie ſeitdem offenbar geworden war (1 Joh. 5, 6.), ebenſo wie die ganze Reihe jener Typen der altteſta-

mentlichen Heilsökonomie in ihrer Geſammterfüllung zur Anſchauung kommt, iſt ihm ſelbſt ſo merkwürdig, wundervoll, außerordentlich, daß er, zumal er ſelbſt vor Anderen das erlebt und mit angeſehen hat, an dieſer Stelle den Schleier, der ſonſt über ſeiner Perſon liegt, vermöge einer innern pſychologiſchen Nothwendigkeit unwillkürlich lüftet und ſich beim Niederſchreiben, bei der lebhaften Rückverſetzung in dieſen Moment nicht enthalten kann, den Eindruck des Erzählten noch verſtärkend, in die Worte auszubrechen: καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε, καὶ ἀληθινὴ ἐστιν αὐτοῦ ἡ μαρτυρία, κἀκεῖνος οἶδεν, ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε, (19, 35.). Daß hier von einem innern Sehen die Rede ſey, kann wohl nur dem glaublich ſeyn, welchem dieſe Hergänge ſelbſt als etwas ſchlechthin Unmögliches erſcheinen, und der ſich dann, um der Verlegenheit, den Evangeliſten das äußere Geſchehenſeyn von etwas ſchlechthin Nichtgeſchehenem ſo feierlich bezeugen zu laſſen, — zu entgehen, zu der Annahme genöthigt ſieht, der Evangeliſt wolle nur die Wahrheit der Idee und daß er ſie ſo verkörpert innerlich geſchaut, verſichern. Allein wo iſt denn die Unmöglichkeit jener Hergänge bewieſen worden, und wie kann man ſich eine ſolche Deutung in einem Bericht als möglich denken, welcher, neben allem in ſeinen Thatſachen liegenden ideellen Gehalt, doch mit keinem Worte anzeigt, daß er die äußere Realität der letzteren für gleichgültige Nebenſache halte, vielmehr ſie durchaus als wirkliche Geſchichte, als treue authentiſche Erzählung des von dem engeren Jüngerkreiſe, den Hauptzeugen ſelbſt, Erlebten gibt? Was liegt aber dann in den Worten, wenn ſie von äußerem Sehen zu nehmen ſind? Nichts Anderes, als daß der, welcher die zuletzt erzählten Ereigniſſe ſo eben berichtet hat, alſo der Evangeliſt, dieſe Hergänge ſelbſt mit angeſehen habe, alſo ein Augenzeuge ſey; dieſer Augenzeuge wiſſe, daß er die Wahrheit rede — nicht bloß überhaupt, ſondern ſpeciell mit dem zuletzt geſagten Außerordentlichen; — dieß aber ſetzt nicht

nur voraus, daß der Berichterſtatter ganz in dem Bewußtſeyn ſteht, Augenzeuge zu ſeyn, ſondern es ſchließt zugleich in ſich, daß der Augenzeuge ſelbſt es ſey, der jene außerordentlichen Hergänge ſo eben berichtet —; ſomit Identität der Perſon und des Bewußtſeyns zwiſchen dem Berichterſtatter = Evangeliſten und dem Augenzeugen des Berichteten, iſt der natürliche einfache Sinn der Worte, und dieſer Augenzeuge iſt einer von denen, welche am Kreuze Jeſu überall zugegen waren, was wir von Johannes am beſtimmteſten annehmen können.

3. Das Selbſtzeugniß im Schlußkapitel, Kap. 21.

a) Echtheit des Schlußkapitels.

Tritt der Evangeliſt gleich im Vorwort ſeines Berichts als Augenzeuge und Glied des Urapoſtelkreiſes, im Verlauf der Geſchichtserzählung an einem ihm, wie es ſcheint, beſonders bekannten wundervollen Höhepunct der Heilsbegebenheiten aufs Neue als Bürge und Augenzeuge für ein einzelnes Factum ſeines Berichts hervor, ſo thut er dieß noch einmal am Schluſſe des Ganzen, an einer Stelle, wo er mittelſt der Erzählung eines letzten Acts aus der Herrngeſchichte zugleich eine Skizze der Geſchichte des Jüngerkreiſes, ſeiner zwei hervorragendſten Mitglieder und ſeiner apoſtoliſchen Erfolge gilt. Der Evangeliſt wirft hier von der Höhe der chriſtlichen Entwickelung, auf der ſein Bericht verfaßt iſt, einen Blick über die Ereigniſſe des Zwölfjüngerkreiſes bis auf ſeine Zeit, kommt auf ſich ſelbſt als den ſpäteſten Reſt von den στῦλοι deſſelben zu reden und fühlt ſich nun verpflichtet, ſeinen Leſern nicht nur einen directen Aufſchluß darüber zu geben, wer es ſey, der ihnen hier aus der Mitte des Jüngerkreiſes berichtet und deſſen gemeinſame Erlebniſſe ſo genau zu kennen behauptet, ſondern auch einen weiteren über ſeine eigene nächſte Zukunft und über die ganze Auf-

faſſung ſeiner Evangelienſchrift, daß es ihr nicht um eine eben ſo unmögliche als unnöthige biographiſche Vollſtändigkeit, ſondern um einen praktiſch-erbaulichen Zweck, um Erweckung der *πίστις* an den Sohn Gottes und Heiland der Welt, vor Allem zu thun ſey — Alles in jenem, von ihm ſelbſt, vielleicht ſpäter, angefügten Schlußkapitel, über welches heute noch unſere Kritiker und Exegeten nichts weniger als im Reinen ſind.

α) Subjectivität der bisherigen Kritik.

Wäre freilich das ganze Kap. 21. oder wären auch nur ſeine Schlußverſe *unecht*, ſo könnte hier von einem Selbſtzeugniß des Evangeliſten über ſeine Perſon nicht mehr die Rede ſeyn. Wir ſind daher genöthigt, auch die Frage nach der *Echtheit des Schlußabſchnittes*, und da dieſe von der Auffaſſung ſeines *Zuſammenhangs*, *Inhalts* und *Zwecks* abhängt, auch die letzteren Puncte in Betracht zu ziehen. Schwerlich würde man an der Echtheit des Schlußkapitels, ſo vielerlei Bedenken auch nach und nach gegen ſie erwacht ſind, jemals ſehr gezweifelt haben, wäre nicht Kap. 20, 30. ſchon ein ſcheinbarer Schluß des Ganzen angedeutet und ſtünde nicht 21, 25. jene Hyperbel, welche meiſt den Eindruck einer geſchmackwidrigen, an einem ſolchen Apoſtel auffallenden rhetoriſchen Uebertreibung gemacht hat. Jedenfalls dieſe zwei letzten Verſe des Kap. 21. glaubte man daher, zumal in Rückſicht auf den Plural *οἴδαμεν* (V. 24.) für unecht, für Zuſätze einer ſpäteren Hand erklären zu müſſen — eine heut zu Tage faſt allgemein, auch von *Olshauſen* (II, 592.) *Ebrard*, *Meyer*, *Frommann* (Stud. u. Krit. 1840, 4, 924.), *Kuhn* (Leben Jeſu I, 69 f.), *Tholuck* zugegebene Annahme. Da aber dieſe Verſe mit dem vorangehenden Abſchnitt eben doch nicht außer allem Zuſammenhange ſtehen, auch dieſer nach Sprache und Inhalt manches Unjohanneiſche an ſich zu tragen ſchien, ſo gingen ſeit *Grotius* die meiſten Interpreten weiter, be-

trachteten die Schlußverſe des 20. Kapitels als den eigentlichen, natürlichen Schluß des Ganzen und das 21. Kapitel als den — weil er in allen Codd. vorkommt und ſchon Clemens Alexandrinus und Origenes ihn kennen — uralten Nachtrag einer fremden Hand, ſey es eines Einzelnen oder einer Mehrheit, etwa des epheſiſchen Presbyteriums. Darin ſtimmen unter verſchiedenen Vorausſetzungen Bleek (Beiträge 79. 180.), Lücke (I, 86. II, 824.), Wieſeler (Indagatur, num loci Marc. 16. et Ioann. 21. genuini sint. Gotting. 1839), Schott (Comment. exeg.-crit. de orig. et indole cap. ultimi Ev. Ioann. Ien. 1825), de Wette, Credner, Al. Schweizer, Weiße überein, wozu noch Zeller (Tüb. Jahrbb. 1847. I. S. 140 f.), Schwegler (Mont. 283. Nachap. 3. II, 355.), D. v. Baur (kanon. Evv. 235 f.) zu vergleichen ſind. Das ſcheinen ungünſtige Verhältniſſe für eine Auffaſſung des Schlußkapitels, die ſeine Echtheit, ſeine Herkunft vom Evangeliſten ſelbſt, ſogar die vielverworfenen Schlußverſe nicht ausgenommen, vorerſt noch anzuerkennen ſich genöthigt ſieht. Doch wird man auch ſo vielen und achtbaren Stimmen gegenüber der Sache, zumal einer vielleicht unſchuldig verurtheilten Sache, das Wort nicht wehren wollen. Genauer betrachtet kommt es einem Vertheidiger jedoch zu Statten, daß auch die in dem allgemeinen Verwerfungsurtheil zuſammenſtimmenden Erklärer deßungeachtet im Einzelnen ſich faſt auf allen Puncten im Widerſpruch mit einander befinden. Wenn Lücke im 21. Kap. manche Ausdrücke unjohanneiſch findet (I, 806. 825.), ſo kann Olshauſen in der Sprache des Abſchnitts keine erhebliche Differenz gegen die des Evangeliums entdecken, und auch de Wette hält die ſprachlichen Gründe, mit Ausnahme eines einzigen Worts, nicht für ſo wichtig. Erklärt Lücke (825.) die Darſtellungsweiſe des Kap. für unjohanneiſch und findet ſie umſtändlich ohne wahre Veranſchaulichung, ſo meint v. Baur (235. a. a. O.), es laſſe ſich auch hier eben ſo gut der ſonſt geltende Kanon der An-

ſchaulichkeit und Augenzeugenſchaft anwenden. Findet Lücke am Inhalt des Kapitels, und zwar am dogmatiſchen den Begriff der Paruſie, am hiſtoriſchen die Abenteuerlichkeit einzelner Umſtände, Al. Schweizer (das Ev. Joh. 57.) das „Legendenartige" derſelben anſtößig, ſo kann Olshauſen (593. a. a. O.) im Inhalt nichts finden, was vom Sinn und Geiſt des Lieblingsjüngers abweiche, und v. Baur iſt der Anſicht, der Inhalt trage im Grunde nichts in ſich, was, wenn man andere Stellen der evangeliſchen Geſchichte vergleiche, ein ſo unüberwindlicher Anſtoß ſeyn müßte. Sagt Lücke (826.), wenn Johannes einen Nachtrag geben wollte, ſo würde er den früheren Schluß (20, 30 f.) verſtändigerweiſe weggenommen haben, ſo glaubt v. Baur (235.), gerade wenn es ein Nachtrag ſeyn ſollte, ſo konnte er den Schluß auch ſtehen laſſen. Wenn Lücke meint, Johannes würde den Ton der Eiferſucht zwiſchen den beiden Jüngern (21, 20 f.) nicht ſo haben anklingen laſſen, ſo glaubt Schwegler (Montan. 283. Nachap. Z. II, 355.), daſſelbe Verhältniß, welches hier zwiſchen Petrus und Johannes ſtattfinde, gehe durch das ganze Evangelium hindurch, und wie Zeller darin das Motiv des fraglichen Abſchnitts, ſo findet er darin den Tendenzcharakter des ganzen Evangeliums ausgeſprochen. v. Baur aber erinnert zum Schluß, es könnte der Kritik, wenn ſie nur von ihren ſonſt gebräuchlichen Mitteln auch hier ernſtlichen Gebrauch machen wollte, nicht ſchwer fallen, auch dieſes Kapitel als ein echtes und urſprüngliches Stück dem johanneiſchen Evangelium zu vindiciren. Nicht in dem Einzelnen, das gegen ſeine Echtheit vorgebracht werde, ſondern in dem ganzen Verhältniß, in dem ſein Inhalt zu dem Vorangehenden ſtehe, liege der Grund gegen ſeine Echtheit, darin, daß die beiden vorangehenden Erſcheinungen Jeſu ſich in einander abſchließen, ſo daß man nachher unmöglich mehr andere σημεῖα oder auch nur eine dritte Erſcheinung erwarten könne; fer-

ner in der Zweckloſigkeit dieſer letzten Thatſache und ihrem Mangel an Zuſammenhang mit der von Einer Idee durchdrungenen, abgeſchloſſenen Einheit des Evangeliums, wodurch ſie mit dem Geſammtcharakter deſſelben in einen Gegenſatz trete; — und von dieſer Schwierigkeit wiſſen wieder die andern Erklärer nichts. So löſt ſich alſo jene ſcheinbare Uebereinſtimmung des Urtheils in der That, genauer betrachtet, in *allgemeinen Widerſpruch*, in einen Krieg Aller gegen Alle auf; alle Zweifelsgründe, wenigſtens gegen die Echtheit des ganzen Kapitels, werden problematiſch, *die Kritik hat ſich in dieſem Punct über den Standpunct der ſubjectiven Meinung noch nicht erhoben*; ſomit iſt man auch von hier aus berechtigt, aller jener Verwerfungsurtheile ungeachtet, in der Auffaſſung des Abſchnitts und in der Erklärung des Sonderbaren und Räthſelhaften, was allein als die Wahrheit, als der Totaleindruck jener Urtheile auf dem Abſchnitt liegen bleibt, unabhängig ſeinen eigenen Weg zu gehen. Ja, dieſer gegenſeitige Widerſpruch der Erklärer erſtreckt ſich theilweiſe ſelbſt auf die *Schlußverſe* des Kapitels. Wenn in dem *Selbſt*zeugniß 21, 24. und dem *Plural* οἴδαμεν ein Grund gefunden worden iſt gegen die Einerleiheit des Evangeliſten mit dem Urheber dieſer Verſe, ſo hat noch neueſtens *Zeller* (T. J. 1847, 1, 140 f.) Beides in Abrede gezogen, mit Hinweiſung auf Parallelſtellen, und ſich dafür ausgeſprochen, der Verfaſſer des Anhangs unterſcheide ſich nicht deutlich vom Evangeliſten, er wolle vielmehr für den letzteren gehalten ſeyn; und der mit dem johanneiſchen Ebenmaß in Geiſt und Ausdrucksweiſe von *Olshauſen* (592.) unvereinbar gefundenen Hyperbel (21, 25.) hat ſchon *Grotius* (Annott. in Ev. Ioan., ed. Windheim. I, 1144.) die Berufung auf Johannes 12, 19. und andere Analogien entgegengeſetzt.

β) Auffaſſung des Schlußabſchnitts nach den ſynoptiſchen Analogien.

Sehen wir daher in die Sache ein, die nach dem Bisherigen nichts weniger als abgeſchloſſen iſt. Das Wichtigſte, was bei der vorliegenden Frage in Betracht kommt, iſt das Verhältniß dieſes Schlußabſchnitts Kap. 21. zu der vorangehenden Geſchichte des Herrn, wie v. Baur richtig geſehen hat. Die drei übrigen Evangelien haben auch ihren Schluß, jedes ſeinen charakteriſtiſchen. Gemeinſchaftlich iſt allen ein Blick von den letzten Ereigniſſen der Urgeſchichte des Herrn, die ſie berichten, auf die ſeitherigen Entwickelungen der Kirche nach ſeinem Hingang, vor Allem auf die Thätigkeit der Apoſtel. Matthäus ſchließt ganz urapoſtoliſch, ohne ins Einzelne gehende Anknüpfungen an die ſpätere Zeit, ganz wie es dem älteſten Berichterſtatter, dem es einfach um Wiedergabe der Hauptthatſachen der Herrngeſchichte zu thun iſt, convenirt, mit einer letzten Rede Jeſu, die nur auf das nächſte Berufswirken der Jünger, auf ihre Reiſen, ihre Predigt unter den Völkern (ſchon nicht mehr bloß den Juden), auf die Hauptmomente ihres *κήρυγμα*, auf ihr Taufen im Namen des Vaters, Sohnes, heiligen Geiſtes, auf ihren katechetiſchen Unterricht über die Pflichten der Nachfolge Jeſu und ihre mit deſſen Verheißung übereinſtimmenden Erfahrungen ſeines fortdauernden, ſie überall begleitenden Beiſtandes, alſo auf die erſten allgemeinſten Hergänge aus der älteſten Entwickelungsgeſchichte der Kirche Beziehungen enthält. Markus, wenn anders der Abſchnitt 16, 9—20. echt iſt (Credner, Wieſeler, Meyer und ſelbſt Thierſch im hiſtoriſchen Standpunct S. 182. 217. erklären ihn für unecht, de Wette, Hug, Saunier, Guerike, Olshauſen, Ebrard nehmen ihn für echt; ein Codex des 4. Jahrh., eine armeniſche Ueberſetzung des 5. Jahrh. laſſen ihn aus, dagegen führt ſchon Irenäus III, 10, 6. den V. 19. dieſes Abſchnitts ohne Bedenken an), ſchließt mit derſelben, aber in ihrer Ausdrucksform ſchon mehr auf die ſpeciellen Ereigniſſe

der weiteren Entwickelungsgeſchichte des Chriſtenthums Bezug nehmenden Rede. Die Worte des Herrn erſcheinen hier in einer Faſſung, welche bereits eine ausgedehnte Evangeliſation auch der Heiden in allen Haupttheilen der Welt (ſo wie man ſie damals in groben Umriſſen ſich vorſtellte) vorausſetzt, durch welche eine große Schaar zum Glauben und zur Taufe gebracht worden iſt; ſie haben daher hier eine ſtark univerſaliſtiſche Färbung (εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα — πάσῃ τῇ κτίσει). Die Wendung, welche die Entwickelung der Kirche nahm, hatte offenbar, inzwiſchen den Sinn jener Rede durch ihre Erfüllung weiter aufſchließend, auch ihren Wortlaut im Munde dieſes Evangeliſten durch weitere Reminiscenzen vervollſtändigt und ihm eine ſpeciellere Faſſung gegeben, in welcher ſich weitere Erlebniſſe der apoſtoliſchen Zeit reflectiren. Die Pfingſt- und Sprachwunder waren geſchehen (Apg. 2, 1 f. 1 Kor. 12, 1. Apg. 10, 46.), Teufelaustreibungen hatten ſtattgefunden (Apg. 8, 7. 19, 12 f.), ebenſo ſchadloſes Greifen giftiger Schlangen (Apg. 28, 3 f.), ſchadloſes Trinken giftiger Getränke (was die Töchter des Philippus dem Papias von Barſabas Juſtus, dem Jünger der Urzeit, Apg. 1, 23. überlieferten, Euſeb. 3, 39.), ebenſo das Heilen der Kranken unter Handauflegen (Apg. 28, 8.); ſolche σημεῖα der die Apoſtel begleitenden Macht und Herrlichkeit Chriſti hatten gewiß ſtattgefunden, als Markus eben durch dieſe Erlebniſſe dem Apoſtelkreiſe wieder in Erinnerung gekommene weitere Theile jener Abſchiedsrede des Herrn mitberichten konnte (Joh. 2, 22. 14, 26. 20, 9. Luk. 24, 6 f.), nach welchen Jeſus in ihr weiſſagend und in Verheißungsform über ſpeciellere künftige Erlebniſſe der Jünger in ihrem Beruf Andeutungen gegeben hatte, die jetzt erfüllt waren. Ja Markus ſetzt dieſen Verheißungen Jeſu bereits aus der hinter ihm liegenden Erfahrung das Zeugniß ihrer Erfüllung bei (16, 20.), womit ſich deutlich der bereits ſpätere Evangeliſt zu erkennen gibt. Auch bei Lukas iſt dieſe Anknüpfung der Herrngeſchichte in ihrem Schlußpunct an die Geſchichte der Jünger

ſichtbar. Warum hier zum Schluß kein weiter gehender Blick auf den Verlauf der Jüngergeſchichte, die doch gewiß zu einem großen Theil hinter ihm lag? Warum nur eine Hinweiſung auf etwas ganz Specielles, auf das allernächſte Verhalten der Apoſtel unmittelbar nach der Himmelfahrt, auf ihre Rückkehr nach Jeruſalem, mit ihrem unausgeſetzten freudigen Lobe im Tempel (24, 53.), etwa auch ihrer mit Jeruſalem beginnenden Evangeliſation der ganzen Welt (V. 47.)? Offenbar iſt dieſes ſpecielle Factum daſſelbe, was Apg. 1, 12 ff. die Apoſtelgeſchichte eröffnet. Man kann ſich alſo nicht anders denken, als am Schluß ſeines Evangeliums ſchwebt ihm bereits die Apoſtelgeſchichte mit ihren Ereigniſſen als die Fortſetzung der Herrngeſchichte vor; ſeine Worte 24, 53. ſind eine Anknüpfung an den concreten Anfang dieſes ſeines zweiten, die Jüngergeſchichte ausführlich und abgeſondert behandelnden Geſchichtsbuchs. Auch er ſchließt daher ſein Evangelium mit einem Blick auf die weiteren Entwickelungen der Kirche in der apoſtoliſchen Zeit; aber weil ihm eine kurze ſummariſche Hinweiſung auf ſie nicht genügt, weil er als einer, der καθεξῆς von Chriſti Auftreten an bis auf ſeine eigene Zeit herab den Faden der Ereigniſſe des Herrn und ſeiner Apoſtel genau verfolgt hat, auch die Entwickelungen nach der Himmelfahrt weitläufig in einem eigenen zweiten Geſchichtstheile, der Fortſetzung des erſten, beſchreiben will: ſo ſchließt er nicht mit einem allgemeinen Blick auf die Hauptfacta der Jüngergeſchichte, ſondern nur mit einer Anknüpfung an den concreten Anfang ſeines zweiten, dieſe ausführlich darſtellenden Geſchichtsbuchs, der ſeinerſeits, wieder an das letzte Ereigniß der Herrngeſchichte anknüpfend, dieſes ausführlich wiederholt. So charakteriſtiſch die eigenthümliche Weiſe iſt, wie jeder dieſer Evangeliſten ſeine Herrngeſchichte ſchließt, darin treffen ſie doch alle zuſammen, daß ſie oder ihre Darſtellungen, am objectivſten und zugleich unbeſtimmteſten der frühere Matthäus, ſpecieller und ſubjectiver, aber noch ziemlich allgemein Markus, ganz ſpe-

ciell, aber am kürzeſten, im Blick auf die nachfolgende ausführliche Darſtellung, die in Wahrheit den Schluß dieſes Evangeliums bildet und die Stelle der kurzen ſummariſchen Endnotiz des Markus vertritt, Lukas, am Schluß auf die ſeitherige von ihnen erlebte Geſchichte der Kirche hinblicken, ſo weit ſie nämlich zur Zeit der Abfaſſung ſeines Berichts jeder ſchon zu einem Bild in ſich geſtaltet hat.

Welchen Schluß können wir aber hiernach, gemäß der Eigenthümlichkeit ſeines Berichts und ſeiner Zeit, vom vierten Evangeliſten erwarten? Iſt er der ſpäteſte, ſo wird wohl am wenigſten bei ihm eine Anknüpfung der Herrngeſchichte, der Reden und Thaten Jeſu, deren Sinn er ja oft erſt eben aus dieſen inzwiſchen erlebten Thatſachen verſtanden hat, an ſeine Zeit, an die Reihe kirchlicher Entwickelungen, die hinter ihm liegt, fehlen. Iſt es wahr, daß er uns in ſeinem ganzen Bericht am tiefſten in das innere Leben des Jüngerkreiſes, in die Verhältniſſe der einzelnen Apoſtel zu dem Herrn hineinführt, ſo wird dieſer Zug ſeines Berichts wohl auch in deſſen Abſchluß und Anknüpfung an die Gegenwart nicht ganz zurücktreten; er wird auch hier vielleicht perſönliche Beziehungen auf die ſeitdem erfüllte Geſchichte einzelner Jünger und auf das innere Leben wie das äußere Wirken des ganzen Jüngerkreiſes durchblicken laſſen. Iſt ſein chriſtliches Bewußtſeyn, als das des ſpäteſten Evangeliſten, auch das ausgebildetſte; wird daher bei ihm dieſes zum Impuls wie zum geſtaltenden Princip ſeiner Geſchichte; betrachtet, wählt, ordnet, beleuchtet darum ſeine Darſtellung Alles von dem Mittelpunct dieſes Bewußtſeyns aus; hat ſie deßhalb auch nicht bloß einen geſchichtlichen, ſondern gleich ſehr einen praktiſch-paſtoralen Endzweck und Charakter, den nämlich, denſelben Glauben an die δόξα Chriſti, den Kern dieſes Bewußtſeyns, durch die Erzählung ihrer σημεῖα auch in dem Leſer zu erzeugen, hat ſeine Darſtellung eben in ihrem ſubſtantiellen Kern dieſe Art, ohne darum doch mit etwas Anderem als, analog den Synoptikern, mit einer Anknüpfung

der Herrngeſchichte an die Gegenwart zu ſchließen: ſo wird man ſich wohl nicht wundern dürfen, wenn es gerade am letzteren Ort in ihr eine Stelle gibt, welche den Uebergang des von Anfang vorherrſchend dogmatiſchen Geſichtspuncts in den geſchichtlich vermittelnden Schluß deutlich wahrnehmen läßt, da in dem letzteren die dogmatiſche Idee wenigſtens nicht mehr eben ſo ausſchließlich wie zuvor den Hauptinhalt der Erzählung bilden kann. Dem Charakter des Urapoſtels wird es dabei am angemeſſenſten ſeyn, wenn er, wie Matthäus, dieſen mehr hiſtoriſchen Schluß mit einer dazu geeigneten Thatſache der Urgeſchichte macht. Vielleicht drängt es ihn dabei, nachdem er an zwei Stellen bereits ſeine Augenzeugenſchaft bekannt hat, ſeinen Leſern auch zuletzt noch geradezu den Gewährsmann aller dieſer Zeugniſſe, ſich ſelbſt, als einen der gewichtigſten Apoſtel zu nennen, und denen, welche durch ſeinen Bericht zum Glauben an die δόξα Chriſti erweckt werden ſollen, auch die Garantie namhaft zu machen, auf der alle dieſe Mittheilungen ruhen, und ſo ihrem Glauben noch einen Impuls weiter zu geben. Kann ja doch nur den Eingeweihteſten im Apoſtelkreiſe alles darin Geſchehene ſo bekannt ſeyn. Ja vielleicht, um auch dieſes Vehikel des Glaubens nicht unbenutzt zu laſſen, ſagt er ihnen noch, daß alle die von ihm berichteten σημεῖα der Herrlichkeit Chriſti nur ein geringer Theil von den unzähligen Erweiſungen ſeyen, durch welche ſich jene vor den Augen ſeiner beſtändigen, alſo genau darüber unterrichteten Begleiter auf tauſendfache Weiſe täglich und ſtündlich dargelegt. Wenn ich hinzufüge, das Alles finde ſich wirklich im Schluß des vierten Evangeliums, ſo braucht es kaum bemerkt zu werden, wie alle dieſe Möglichkeiten nur Abſtractionen aus dem wirklichen Inhalt des Evangeliums, Stücke aus einem empiriſch gewonnenen harmoniſchen Geſammtbilde des Evangeliſten ſind, welche nicht, wie es nach ihrer Form ſcheinen könnte, das, was geſchehen mußte, aprioriſch conſtruiren, ſondern bloß das, was

als gegeben vorliegt, als ſehr erklärlich und natürlich darſtellen ſollen.

γ. Unmittelbarer Context, Bedeutung und Zweck des Schlußkapitels.

Allerdings iſt das 21. Kapitel wirklich ein geſchichtlicher Schluß von der genannten Art, gemacht wie bei Matthäus durch eine letzte Thatſache aus der Herrngeſchichte, in der ſich der ſeitherige Entwickelungsgang des Reiches Gottes bis auf die Zeit des Evangeliſten zum Theil wie in einem typiſchen Spiegelbild reflectirt. Dieſe Thatſache iſt eine Erſcheinung des Auferſtandenen mit Hergängen und Geſprächen, welche unverkennbar eine Beziehung auf die Berufsthätigkeit der Apoſtel haben und ſich zugleich durch ihren dogmatiſchen Gehalt, dem Charakter des Evangeliums gemäß, den beiden vorangehenden Erſcheinungen aufs lieblichſte anreihen, wie der Evangeliſt ſelbſt (21, 14.) ſie auch äußerlich mit denſelben in Verbindung ſetzt. Alle dieſe drei letzten von ihm berichteten Erſcheinungen Jeſu ſind ſolche, die in dem vollſtändig oder doch der Mehrzahl nach verſammelten Jüngerkreis geſchehen ſind; ſie beziehen ſich auf die Apoſtel und ihren Beruf, worauf ja auch bei den Synoptikern die letzten Reden des Herrn vorzugsweiſe abzwecken. Näher zeigt die erſte (20, 19—23.) das wirkende Princip an, das die Jünger zur Ausrichtung ihres Berufs bedürfen und empfangen werden, den heiligen Geiſt. Die zweite weiſt auf das weitere erſte Haupterforderniß hin, die eine nothwendige Seite des chriſtlichen Lebens, die erſte Frucht des Geiſtes, deren die Jünger bedürfen, den Glauben, in welchem ſie, wie Thomas, übermannt von der Herrlichkeit Chriſti, in Anbetung ſich vor ihm beugen, „mein Herr und mein Gott" rufen und feſtſtehen müſſen, auch wenn ſie noch nicht ſehen. Die letzte Erſcheinung fügt dieſer erſten Frucht des Geiſtes die zweite, die andere Haupt- [illegible] des chriſtlichen Lebens bei, d[illegible] [illegible]weite weitere Haupt-

Digitized by Google

erforderniß zu einer geſegneten Führung des Apoſtelamts, die **Liebe** zu Jeſu, dem guten Hirten, und zu den anvertrauten Seelen, eine Liebe bis in den Tod, der Sterben Gewinn, das Märtyrerloos, wenn es ihr zufällt, Wonne iſt, die eine ſolche Führung als einen Gnadenwillen des Herrn, ohne Seitenblicke, mit Freuden auf ſich nimmt; ſie läßt uns zugleich in der über jeden Zweifel erhabenen Gewißheit der Jünger, daß es der Herr ſey, ohne Frage, ohne Verſicherung von ſeiner Seite (21, 12.), bereits einen Glaubensſtandpunct der Apoſtel erblicken, der die Erfüllung des Wortes Jeſu (20, 29.) darſtellt.

Wie nun die Erſcheinung des Herrn im Schlußkapitel nach ihrem doctrinellen Gehalt ſich dem Vorangehenden eng anſchließt und im Allgemeinen auch den Charakter des dogmatiſchen Evangeliums als deſſen letzter Ausläufer deutlich genug an ſich trägt, ſo bildet ſie andererſeits, jenen ſynoptiſchen Analogien und der Natur der Sache gemäß, auch deſſen angemeſſenen Schluß durch eine in ihr liegende eigenthümliche **hiſtoriſche** Beziehung auf die **ganze Jüngergeſchichte**, welche die Aufnahme und Einſetzung gerade dieſes Factums als Schlußſtein des Ganzen, auch wenn es an dogmatiſchem Gehalt ärmer wäre, als die ſonſt von dem Evangeliſten berichteten Thatſachen, dennoch hinreichend motiviren würde. Unzweifelhaft liegt dieſe Beziehung der Schlußthatſache auf die Jüngergeſchichte in der **zweiten Hälfte des Abſchnitts** vor. Deutlich bezieht ſich dieſe auf den **Apoſtelberuf**, vorzugsweiſe aber auf die **Schickſale**, die einem Jünger bei Ausrichtung deſſelben begegnen können, und ganz ſpeciell auf die (nachher) wirklich erfüllten Geſchicke zweier Apoſtel, **zweier Hauptapoſtel** aus dem Zwölfjüngerkreiſe, und zwar ſolcher, deren äußere Lebensführungen im ſtärkſten Gegenſatz zu einander ſtehen, des **Petrus** und **Johannes**. Jenem hat der Herr gerade bei dieſer Erſcheinung einen frühen Märtyrertod, dieſem ein langes Leben vorausgeſagt. Die Ausdrücke, in welchen den

beiden Apoſteln dieſes Geſchick angekündigt wird, ſind der Sache ganz angemeſſen. „Liebſt du mich?“ hatte der Herr den erſteren Jünger gefragt, dreimal mit Beziehung auf die dreimalige Verleugnung (die eben der vierte Evangeliſt auch berichtet, 18, 17. 25. 27.); jetzt, da er ihn über den anſcheinenden Mangel an Vertrauen betrübt ſieht, gibt er ihm, nicht ſtrafend, ſondern waffnend, verwahrend, den Grund der wiederholten Frage an: Petrus werde eines hohen Maßes der vollen Innigkeit, Tiefe, Beſtändigkeit der Liebe zu ſeinem Herrn ganz beſonders bedürfen, denn ſchwere Proben warten auf ihn. Er ſolle ſich nur rüſten; auf die lange gewohnte, lange genoſſene Freiheit und Gefahrloſigkeit ſeines bisherigen Lebens (vor ſeiner Berufung zum Apoſtel und noch während ſeines Umgangs mit dem Herrn) werde er hinfort in Ausrichtung ſeines Hirtenamts über die Gemeinde Jeſu verzichten müſſen. Während er in jüngeren Jahren (in welchen man Entbehrungen und Unterwerfung unter einen fremden Willen leichter ſich gefallen läßt), namentlich in ſeinem natürlichen Stand vor und außer ſeiner Berufung es beſſer gehabt, werde er in ſeinem höheren Alter, alſo in den Jahren, in welchen der Menſch Ruhe wünſcht und hofft, in welchen erſt einem fremden, zumal ungerechten Willen, der unſerer natürlichen Neigung widerſtreitet, ſich zu unterwerfen dem natürlichen Menſchen am ſauerſten eingeht, in welchen ſelbſt die eintretende körperliche Schwachheit ein hohes Maß von Leiden gefährlicher macht, die ſchwerſten Proben der Verleugnung, die größten Leiden durchzumachen haben, und das um des Hirten- und Apoſtelberufes willen, in den er ſo eben aufs Neue feierlich eingekleidet worden ſey. Es werde in ſeinem höheren Alter für ihn eine Zeit kommen, da werde man ihn die Hände ausſtrecken ſehen, daß er gebunden werde, alsdann werde ihn ein Anderer gürten zu dem ſchweren Gang, den zu gehen dem natürlichen Menſchen nicht einwill (Matth. 16, 22.), während er im Zuſtand ſeiner natürlichen Freiheit, außer dem Dienſt Jeſu ſeine

Gänge ſelber frei zu beſtimmen, ſich ſelbſt, wann und zu welchem Gang er wollte, zu gürten gewohnt und ungebunden geweſen; und wenn er ſonſt, in dieſem Stand beſonders, auch ſeine Schritte auf dem Wege habe nach ſeiner natürlichen Neigung richten können, wie und wohin er wollte, ſo werde man ihm dann den Weg vorſchreiben und ihn zu einem Ziel führen, gegen das ſein natürlicher Menſch einen Widerwillen habe. Auf dieſe härteſten Proben der Verleugnung ſolle er ſich im Dienſt Chriſti gerade für ſein höheres Alter gefaßt machen, und dann nicht mit Betrübniß auf ſeine Jugend, auf die Zeit vor ſeiner Berufung zurückſehen, da er es beſſer gehabt, die damalige Freiheit und Ungebundenheit außer Chriſto nicht zurückwünſchen, ſondern mit Freuden auf ſie verzichten. Daß er aber dieß thun, dieſen Sinn beweiſen werde, auch darauf ſpielt der Herr leiſe an, um den bekümmerten, jetzt ſich mißtrauenden Jünger zugleich durch dieſen Beweis von Zutrauen wieder aufzurichten, durch eine günſtige Vorherſage, entgegengeſetzt derjenigen, durch welche er dem Selbſtvermeſſenen einſt ſeinen dreimaligen Fall geweiſſagt hatte (Matth. 26, 33. 34.). Gerade in dem ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου ſpielt — neben der äußeren Gewalt, die dem Jünger geſchehen und der er ſich zu unterwerfen haben ſoll, — ſeine eigene Willigkeit und Freudigkeit zum Zeugentod für Jeſum und ſeine Sache, die er beweiſen werde, das Freiwillige durch den phyſiſchen Zwang aufs lieblichſte durch. Die Wortbedeutung der drei hierher gehörigen Ausdrücke, des ἐκτείνειν χεῖρας, des ζωννύειν und des φέρειν ὅπου οὐ θέλεις, die Art ihrer Aufeinanderfolge und der ganze Zuſammenhang ſcheinen nur zu dieſer Deutung vollkommen zu paſſen, wie denn auch die Auslegung des Berichterſtatters dabei ganz gerechtfertigt erſcheint. Denn der Evangeliſt deutet jene prophetiſchen Worte nicht ſowohl, wie Lücke meint (II, 817.), auf die ſpeciellen, beim Kreuzestod gewöhnlichen Acte, als im Allgemeinen auf die des Jüngers wartende gewaltſame, Verleugnung fordernde Todesart, gegenüber einem

natürlichen Tod, wie er dem Lieblingsapoſtel beſchieden ſey (21, 19.; m. vgl. Phil. 1, 20.). Weder Bleek's ſinnreiche Erklärung (Beitr. 235 f.): „du wirſt nach mir die Hände ausſtrecken, ich werde dich ausrüſten und deiner Thätigkeit ihre Richtung geben," — noch viel weniger die von Gurlitt und Olshauſen gegebene: „du wirſt in deinem höhern Alter ſchwach und hülfsbedürftig werden," paſſen ſo einfach und natürlich in den Zuſammenhang. Der offenbare Zweck der Erzählung iſt, die Vorandeutungen des Herrn über das ſpäter erfüllte ganz entgegengeſetzte Schickſal der beiden Hauptjünger unter den Zwölfen hervorzuheben. Bei der olshauſen'ſchen Deutung kommt aber ſo ziemlich das Gegentheil heraus. Denn wenn Petrus ſo alt und hinfällig werden ſollte, ſo würde das ein langes Leben vorausſetzen, ſomit ſein Geſchick dem des Lieblingsjüngers verähnlichen, ganz abgeſehen davon, daß die Vorausſage dann ſchwerlich als erfüllt betrachtet werden könnte und daß ſie wie mit dem Seitenblick des Petrus im Folgenden, ſo mit der dreimaligen Frage Jeſu, dem Auftrag zum Hirtenamt, im Vorangehenden in keinem paſſenden Zuſammenhang ſtehen würde. Stimmt nun auch Bleek's Erklärung zu dem Vorangehenden beſſer, ſo ſteht ſie dagegen mit der Auslegung des Berichterſtatters und mit dem nachfolgenden Verlauf des Geſprächs im Widerſtreit. Denn wie ſchon mit der dem Petrus hiernach angekündigten Verleugnung ſeiner ſelbſt nicht wohl die ordentliche, mit der Nachfolge Jeſu allezeit verknüpfte, die auch jetzt ſchon für ihn Pflicht war, ſondern nur zukünftige außerordentliche Verleugnungsproben gemeint ſeyn können (Futur. ζώσει, οἴσει): ſo zeigt weiterhin die Frage des Petrus: „was ſoll aber dieſer?" die wieder nicht auf jene allgemeine ethiſche Pflicht (der auch der Lieblingsjünger, wie ſich für Petrus von ſelbſt verſtand, nicht überhoben ſeyn konnte) bezogen werden kann, daß der Angeredete, und die Antwort Jeſu: ſo ich will u. ſ. w. (die unmißdeutbar von einem frühen und gewaltſamen Tode handelt, deſſen den

Lieblingsjünger zu überheben, indeß er den Felſenjünger damit belege, ihm frei ſtehe), daß auch der *Sprechende* ſelbſt unter jenen angekündigten Proben nur ganz beſondere, näher den Märtyrertod, verſtanden haben kann. Es wäre denn, daß man, wozu aber kein Grund vorliegt, ſo weit gehen wollte, anzunehmen, der ganze Gang des Geſprächs ſey von dem Berichterſtatter total entſtellt worden. Es iſt gewiß kein zufälliges Zuſammentreffen, daß gerade dem Jünger, der den Herrn verleugnet hatte, ſo ſtarke Proben auferlegt werden, wie es andererſeits ein ſprechender Beweis von der Kraft des Evangeliums iſt, daß eben der Apoſtel, der im Drange des Augenblicks zaghaft den Tod des Bekenners geſcheut, fernerhin mit aller Bereitwilligkeit ſelber die Hände darſtrecken werde, um ſich zu demſelben führen zu laſſen. — Eben ſo ſchön und treffend ſtehen die Ausdrücke da, mit welchen des anderen Apoſtels ganz entgegengeſetztes Schickſal angedeutet wird, nicht kategoriſch, ſondern hypothetiſch: „ſo ich will, daß er bleibe, bis daß ich komme (d. h. daß er bis zu meiner Paruſie im Apoſtelberuf lebe und wirke), was geht es dich an? Folge du mir nach (halte du nur ohne alle Seitenblicke dein Ziel, die Erfüllung deines Berufs im Auge, und nimm auf dich, was dir dabei beſchieden iſt.). Was D. v. *Baur* (kanon. Ev. 321.) dazu bemerkt: „die Berichtigung V. 23. weiſe zwar das *οὐκ ἀποθνήσκειν* als eine zu poſitive Deutung der Worte Jeſu zurück, aber ſie wolle dagegen auch nichts von einem wirklichen *ἀποθνήσκειν* wiſſen, es werde nicht geſagt, daß Johannes wirklich geſtorben ſey," zeugt deutlich, daß die ganze Stelle eben nichts Anderes als ein von dem Apoſtel ſelbſt vor ſeinem Ende, aber im nahen Vorgefühl deſſelben geſprochenes Wort ſeyn will.

Wenn die *zweite Hälfte des Schlußkapitels*, die Geſprächshälfte, nach den Worten Jeſu ſelbſt für den Evangeliſten deutlich eine Beziehung auf die ſpätere Jüngergeſchichte hat, *ſollte ihm nicht auch die erſte*, die

factiſche, in demſelben Lichte, als ein Typus auf dieſe Jüngergeſchichte erſchienen ſeyn, ſchon nach der Stellung zu urtheilen, die er ihr als Schlußabſchnitt gibt? Wie die zweite Hälfte ſpeciell auf die Schickſale der zwei Hauptjünger unter den Zwölfen, und zwar direct, ſo ſcheint die erſte auf den Verlauf der Jüngergeſchichte im Ganzen, auf den Gang und die Erfolge des apoſtoliſchen Wirkens, nach dem Sinne des Berichterſtatters und zwar indirect, hinzuweiſen. Halten wir uns die Züge der Erzählung vor. Die Apoſtel, wieder die Mehrzahl der Zwölfe, ſind ausgegangen, zu fiſchen. Sie haben eine ganze Nacht gearbeitet und nichts gefangen. Am Morgen erſcheint ihnen der Herr; er ſelbſt ſagt ihnen nicht, daß er's ſey, aber ſie ahnen es, ſie haben eine unmittelbare Gewißheit davon (ganz im Anſchluß an das Nichtſehen und doch Glauben, das ihnen von dem Auferſtandenen bei der letzten Erſcheinung vorher empfohlen worden iſt, 21, 4. 7. 13.). Er veranlaßt ſie zu dem Geſtändniß, daß ſie die ganze Nacht vergeblich gearbeitet; auf ſein Gebot müſſen ſie jetzt das Netz auswerfen, und zwar auf die andere Seite des Schiffs, und mit einem male füllt es ſich ſo, daß ſie es nicht mehr emporzuziehen vermögen. In dieſem merkwürdigem Erfolge erkennt der Lieblingsjünger zuerſt die Nähe des Herrn, der ihm noch jetzt (παιδία, V. 5.) der Hausvater im Jüngerkreiſe iſt, wie es der Lieblingsjünger in ſeiner Gemeinde war. Petrus erkennt ihn nun auch und ſtürzt ſich ihm entgegen ins Meer, um ſchneller ganz bei ihm zu ſeyn, indeß die Anderen das Netz ans Land ziehen. Wie ſie dort ankommen, ſehen ſie ſchon Alles zu ihrer Erquickung bereit; von den Früchten ihrer von Gott geſegneten Arbeit ſollen ſie eſſen. Petrus zieht das Netz vollends ans Ufer; 153 große Fiſche ſind darin. Der Herr ladet die Ermüdeten zum Mahl, das er ihnen bereitet. Sie brauchen ihn nicht mehr zu fragen, ob er's ſey; ſie haben ſeine Herrlichkeit erkannt; er kommt,

reicht ihnen die Speiſe. Soweit die Handlung; jetzt das an die Handlung anknüpfende Geſpräch. Nach dem Eſſen fragt der Herr den Petrus, den Felſenjünger, ob er ihn liebe, vertraut ihm ſeine Heerde und gibt ihm zu verſtehen, daß er, dem Märtyrertode beſtimmt, zur Ausrichtung ſeines Berufs einer unerſchütterlichen, todesmuthigen Jeſusliebe bedürfen werde. Halb neugierig, halb eiferſüchtig wirft Petrus fragend einen Seitenblick auf das Geſchick des Lieblingsjüngers und erhält dafür die Zurechtweiſung, er ſolle ſeine Beſtimmung im Auge behalten und ſich dabei um ein äußerlich ſchonenderes Loos anderer Mitjünger, eine Sache, in welcher der Herr frei nach ſeinem Gefallen ſchalten könne, nichts bekümmern. Wie ſcheinbar abgeriſſen ſtehen beide da, Handlung und Geſpräch, wenn auch ein gemeinſchaftlicher didaktiſcher Gehalt, die Beziehung auf den Apoſtelberuf, auf ſeine Erforderniſſe, den zu ſeiner Ausrichtung nöthigen Segen des Herrn, den Glauben u. ſ. w., welche jedenfalls der nächſte Sinn auch der Handlung iſt, ſie einigermaßen verknüpft! Sonſt iſt man im vierten Evangelium gewohnt, das Geſpräch ſich aus der Handlung entwickeln, die in den Reden ausgeſprochene religiöſe Idee in der Handlung als in einem Typus ſinnlich vorgebildet zu ſehen. Der Herr ſpeiſet die 5000 und die irdiſche Speiſung mit irdiſchem Brod iſt der Typus der nun in der anknüpfenden Rede abgehandelten himmliſchen mit dem Lebensbrod, mit Chriſtus ſelbſt, dem wahrhaftigen Manna Kap. 6; er heilt den Blindgeborenen, und dieſe Heilung iſt der ſinnliche Typus der geiſtigen Erleuchtung, die von Chriſto, dem Lichte der Welt, ausgeht, mit der ſich die an das Wunder knüpfenden Reden des Herrn beſchäftigen. Sollten Geſpräch und Handlung nicht auch hier in einem ähnlichen Verhältniß zu einander ſtehen? Die Handlungen Jeſu pflegen außerdem, daß ſie Zeichen ſeiner göttlichen Macht ſind, noch eine ſinnbildliche Bedeutung zu haben, ſie ſind wahre σημεῖα: ſollte nicht auch die vorliegende ein ſol-

ches σημεῖον ſeyn? Das Geſpräch handelt weſentlich nicht bloß vom Apoſtelberuf, ſondern auch von den **Apoſtelſchickſalen**: ſollte die vorangehende Handlung ſich nicht irgendwie auch auf dieſe, nach dem Sinne des Evangeliſten, beziehen? Mit Recht hat ſchon **Auguſtin** etwas dergleichen vermuthet und **Olshauſen** von Neuem darauf aufmerkſam gemacht (II, 594 f.). Den Schlüſſel zum Verſtändniß gibt die Berufungsgeſchichte des Petrus, Johannes und ihrer Brüder, bei Matth. 4, 17—22. kurz und ſummariſch, bei Luk. 5, 1—11. etwas ausführlicher erzählt. Man erinnere ſich, daß dieſe alle vom Fiſchergeſchäft hinweg zum Apoſtelamt berufen wurden, daß es ein wundervoller Fiſchzug nach einer vergeblich durchgearbeiteten Nacht war, an dem ſie damals die Herrlichkeit des Herrn erkannten, daß dieſer Fiſchzug für ſie zugleich eine ſymboliſche Hinweiſung auf ihren Apoſtelberuf, ein Typus des mit der Hülfe Jeſu wunderbar geſegneten Erfolgs ihres Menſchenfiſcheramts ſeyn ſollte, daß der Herr ſelbſt ihrem Berufungswunder dieſe Deutung gibt (Luk. 5, 10.; vergl. Matth. 4, 19.), daß diejenigen, welche dort ſo berufen wurden, gerade wie hier Petrus und Andreas, Johannes und Jakobus, die Söhne Zebedäi ſind: ſollten uns in dieſer Gleichheit der Perſonen und der Handlung nicht Fingerzeige genug liegen, daß die letztere auch hier wie dort zugleich eine ſymboliſche Bedeutung habe a)? Warum offenbart ſich der

---

a) Es wird hiebei die objectiv-geſchichtliche Wahrheit des ſynoptiſchen Berufungswunders vorausgeſetzt, und für die Auffaſſung der Erſcheinung Jeſu Joh. 21. durch den vierten Evangeliſten, daß auch dieſer daſſelbe mit ſeinen Hauptumſtänden gekannt und ihm hiſtoriſche Realität beigelegt habe. Läßt er denn aber 1, 35., 2, 11. jene Apoſtel nicht ganz anders berufen werden? Wollte er freilich mit dieſer Stelle die eigentliche Berufung der Hauptjünger zur ausſchließlichen Nachfolge und zum Eintritt in ihre berufsmäßige Vorbildung für das Apoſtelamt berichten: ſo könnte er den ſynoptiſchen Hergang unmöglich für wahr gehalten haben. Allein wo iſt denn hievon in der ganzen Erzählung eine Spur? Daß er 2, 2. mit

Auferſtandene ſeinen Jüngern dießmal gerade ſo? So hatte er ſie einſt berufen. Jener Moment, die Umſtände ihrer Berufung, das wußte er, war ihnen unvergeßlich geblieben. Es waren der Mehrzahl nach dieſelben Jünger. Schon die äußere Aehnlichkeit des gegenwärtigen Erlebniſſes mit dem damaligen beim Eintritt in ſeine Nachfolge mußte ihnen ſogleich auffallen, mußte ihnen die Gewißheit geben, jener berufende und dieſer erſcheinende Wunderthäter ſei Eine Perſon, eine Erkenntniß, die ihnen auch mit dem Moment des wunderbaren Fiſchzugs aufs deutlichſte aufgeht (21, 6 f.). Gedachten ſie der ſinnbildlichen Bedeutung des Berufungswunders, ſeiner Beziehung auf ihren Jüngerberuf, der Andeutung, welche darin lag, daß ſie mit eigener Macht keine einzige, unter dem Segen des Herrn unzählige Seelen gewinnen würden: ſo mußte es ihnen vollkommen deutlich ſeyn, auch das eben erlebte Zeichen ſeiner Herrlich-

---

μαθηταῖς umgeben erſcheint (Strauß I, 522.), kann nicht befremden. Dieſe μαθηταὶ ſind eben die Männer, welche, angeregt durch das Täuferzeugniß, ſeinen Umgang in jener erſten Zeit vor ſeinem öffentlichen Auftreten geſucht hatten, dadurch zum Glauben an ihn als den Meſſias gekommen waren, ohne noch von ihm zu einer ausſchließlichen Widmung für das Apoſtelamt, zunächſt für die Vorbildung dazu, um mit Aufgebung ihres irdiſchen Berufs beides zu ihrer Lebensaufgabe zu machen, berufen zu ſeyn, die aber ſpäter ſeine ausſchließlichen Jünger wurden, alſo ſeine ſpäteren μαθηταὶ in ihrer damaligen Unvollzähligkeit und in ihrem erſten Stadium des Glaubens und des noch freien Verkehrs mit dem Herrn. Während die Synoptiker die publiken und ſtreng berufsmäßigen Hergänge berichten, erzählt der vierte Evangeliſt, auch in dieſem Puncte dem Charakter ſeines Berichts getreu, aus dem inneren Leben der Jünger Individuelles, ſchon die erſten unvergeßlichen Eindrücke, welche den Glauben, und die Erſten, in welchen ſie denſelben hervorgerufen hatten, ganz Perſönliches aus dem Apoſtelkreiſe, ſammt dem Motiv, von welchem die erſten Anregungen ausgegangen waren, dem Täuferzeugniß, und den Offenbarungen der göttlichen Herrlichkeit Chriſti, die ſie gleich bei der erſten Begegnung und in den erſten Tagen [illegible]mmen-

keit habe denſelben typiſchen Sinn und Zweck wie jene Lehr- und Verheißungswunder, ſie, und zwar eben durch ſeine Aehnlichkeit mit demſelben, an das Apoſtelamt, das nun erſt recht angehe, an deſſen Bedeutung zu erinnern und ihnen die Verheißung eines reichen Erfolgs durch einen neuen, gleich wunderbaren Fiſchzug neu zu bekräftigen. Mit derſelben Symbolik, mit einer Fiſcherſcene, beginnt ihr berufsmäßiger Umgang mit dem Herrn in Berufung und Abordnung, damals zur Vorbereitung, jetzt zum Vollzug. Unverkennbar hat demnach Geſpräch und Handlung in Kap. 21. Bezug auf den Jüngerberuf und die Jüngerſchickſale, eine dogmatiſche und eine prophetiſche Beziehung, jenes als Wortweiſſagung, dieſes als Typusweiſſagung. An das, was in der Handlung typiſch vorgebildet iſt, knüpft auch hier wie ſonſt im Evangelium das Geſpräch erläuternd und weiter führend an; nur iſt der ganze Teint

---

ſeyns mit ihm hatten erleben dürfen, — unverlöſchliche Eindrücke. Und wie natürlich ſchließt ſich gerade dieſe Erzählung von den erſten Anfängen der inneren und äußeren Verbindung der erſten Bekannten Jeſu aus den Zwölfen an das Täuferzeugniß an. Schon der Zuſammenhang mit dieſem ſpricht für Lücke's (I, 466.) und Neander's (L. J. 247.) Auffaſſung, daß hier nur von den erſten Anknüpfungen mit dem Herrn, noch nicht von der ausſchließlichen Hingabe in ſeinen Dienſt die Rede ſey, die erſt ſpäter auf die von den Synoptikern berichtete Weiſe erfolgte. Daß der vierte Evangeliſt dieſe nicht anführt (v. Baur, kan. Ev. 111.), kann dem nicht auffallen, der den perſönlichen, auf hiſtoriſche Vollſtändigkeit bewußt nicht Anſpruch machenden, nur auf die genugſame Hervorhebung der δόξα Chriſti abzielenden Charakter und Zweck des vierten Evangeliums kennt, welches, mitten aus der Sache berichtend, an etwaige Mißverſtändniſſe, die durch Weglaſſung dieſes oder jenes Factums entſtehen könnten, gar nicht denkt. Eben ſo wenig iſt einzuſehen, warum der Herr den Simon nicht auch ſchon beim erſten Zuſammentreffen durchſchaut und mit jenem Ehrennamen bezeichnet haben ſollte, den er ihm ſofort ſpäter, während der eigentlichen Nachfolge, öfters zu ſeiner Befeſtigung ins Andenken rief.

der Thatſache ein geheimnißvollerer; iſt ſie ja eine Erſcheinung von drüben her, und haben ja die Jünger bereits feinere Sinne für die Wahrnehmung ſolcher Offenbarungen, die verſtehen, auch wo ihnen nicht Alles ſo handgreiflich dargelegt wird.

Hat aber ein Theil der Handlung dieſe ſinnbildliche Bedeutung, ſollten dann nicht ebenſo auch die übrigen Umſtände derſelben zum Theil im Sinne des Auferſtandenen ſelbſt, beſonders aber in dem des Geſchichtſchreibers zugleich typiſch zu nehmen ſeyn, wenn ſich doch faſt bei jedem derſelben, auch dem unbedeutendſten, ein Analogon aus der Jüngergeſchichte nachweiſen läßt, auf das er weiſſagender Typus ſeyn kann, wenn es doch von den, äußerlich betrachtet, zum Theil unbedeutenden Einzelnheiten dieſer Erſcheinung erſt dann recht erklärlich wird, warum ſie der Berichterſtatter ſo ausführlich erzählt, wenn ſie für ihn noch ſonſt eine Bedeutung hatten? Sollte der Evangeliſt, der ja überhaupt die Thatſachen der Herrngeſchichte nicht bloß einfach nach dem erſten empiriſchen Eindruck wiedergibt, ſondern ſie von der Erfüllung, von der ganzen Reihe innerer und äußerer Erfahrungen aus, die ein Apoſtel der ſpäteren Zeit hinter ſich hatte, deutet, von dieſem das innere Weſen derſelben erfaſſenden Verſtändniß aus darſtellt, nicht gerade in dieſer Offenbarung Jeſu, von dem Standpunct ſeiner Zeit aus, eine ſymboliſche Skizze deſſen erblickt haben, was den Apoſteln nach deſſen Hingang begegnen werde? Waren doch auch nach der Auffaſſung der übrigen Evangeliſten die letzten Aeußerungen des Herrn eine Weiſſagung auf die Zukunft der Kirche und des Jüngerkreiſes. Sollte ihm nicht gerade dieſe Erſcheinung Jeſu ſogar in ihren Einzelnheiten aus dem genannten Geſichtspunct ſo bedeutſam, eben für ſein Evangelium, das durchweg die perſönliche Beziehung auf den Zwölfjüngerkreis feſthält, als ein ganz beſonders paſſender, dieſelbe Beziehung enthaltender geſchichtlicher Schluß erſchienen ſeyn? Es iſt doch gewiß bemerkenswerth, wie leicht

jedem Umſtand hier eine typiſche Bedeutung gegeben werden kann. Könnte dem Evangeliſten nicht, vom Standpunct der Erfüllung aus, ſchon jenes Ausgehen der Jünger auf den Fiſchfang im Zuſammenhang mit dem Folgenden, bei einer abſichtlich ſo geheimnißvoll gehaltenen letzten Erſcheinung Chriſti, die zugleich Lehrbeziehungen in ſich ſchließt, als ein typiſches Vorſpiel ihres ſpäteren Ausgehens auf den Menſchenfiſcherberuf erſchienen ſeyn? der Anſtoß, den Petrus hierzu den Uebrigen gibt, als ein Vorſpiel der Initiative, welche beim Beginn ihrer Wirkſamkeit dieſer Apoſtel ergriff, den Anderen als Führer vorantretend? die vergebliche Arbeit der erſten Nacht als ein Vorſpiel der eine Zeit lang unergiebigen Arbeit der Urapoſtel unter Iſrael in der Zeit nach den erſten raſchen Pfingſterfolgen? das Auswerfen des Netzes (Matth. 13, 47.) auf die andere Seite des Schiffs als ein Vorſpiel ihres Eintrittes in die Heidenmiſſion? der ſchnelle, wunderbar reiche Fiſchzug als das jener überraſchenden Erfolge in der Heidenwelt (Matth. 13, 47. Offenb. 7, 9.)? das Licht, das in Folge dieſer Ereigniſſe dem Lieblingsjünger aufgeht, es ſey der Herr, der das gethan, als das Vorſpiel jener Erkenntniß, die den Jüngern nach dem günſtigen Erfolg ihrer erſten Verſuche unter den Heiden anbrach, der Segen, mit dem ſie gekrönt worden, ſey ein Werk, eine Offenbarung, ein Wink des Auferſtandenen, jetzt dorthin ſich zu werfen, — eine Erkenntniß, die wohl auch zuerſt unter den Urapoſteln dem ſpäter ſo eifrig unter den Heidenchriſten arbeitenden Lieblingsjünger des 4. Evangeliums am beſtimmteſten klar geworden ſeyn mag, und von ihm aus erſt dem Felſenjünger ſich mitgetheilt (21, 7.) und denſelben gleichfalls zum Eintritt in die Heidenbekehrung beſtimmt haben könnte? das ſofortige Voraneilen des Petrus auf den Herrn zu als ein Typus der raſchen Entſchloſſenheit, mit der er das neue Licht alsbald ergriffen, ſich auf jenen unabſehbaren Wirkungskreis geworfen haben, dabei, von glühender Sehnſucht nach Vereinigung mit dem

Herrn getrieben, als der Erſte nach dem Uebertritt der Urapoſtel zu der Heidenmiſſion, zum Seyn bei ihm (ans Ufer) geeilt und gelangt ſeyn müßte, während die Anderen ihm noch das volle Netz ans Land nachziehen (Matth. 13, 48.)? die von dem Auferſtandenen am Ufer bereits getroffene Anſtalt zum Mahl als ein Typus der für die Jünger von ihrem Meiſter ſchon bereit gehaltenen himmliſchen Erquickung, bei welcher ſie die Früchte ihrer Arbeit genießen werden; die Handlung des Petrus, der zuerſt am Ufer bei dem Herrn das Netz heraufziehen hilft, als ein Typus auf ſein Voraneilen nach der erſten mit den Andern gemeinſchaftlichen Arbeit unter den Heiden, auf den Entſcheidungsplatz (Matth. 13, 48.), an den himmliſchen Ruheort, wo er mit dem Herrn das Werk fördern (2 Tim. 2, 12. Offenb. 3, 21.) und das Labſal für die Jünger bereiten hilft? das über alle Zweifel erhabene unmittelbare Erkennen der Jünger, daß er's ſey, ohne Frage und Verſicherung, als ein Typus auf die unmittelbare Gewißheit von der Nähe und dem Beiſtand Jeſu, welche die Apoſtel in ihrem Beruf begleiten und die ſie einſt dort in vollem Maße haben werden? das Kommen (ἔρχεσθαι) des Herrn und ſein eigenhändiges Darreichen der Früchte ihres Fleißes als ein Vorſpiel der nach treuer Ausrichtung ihres ſchweren Berufs in ſeinem Reich ihrer wartenden himmliſchen Erquickung durch ihn ſelbſt, des großen Abendmahls (Luk. 12, 37. Offenb. 7, 17. 3, 20. 19, 9.)? Sollte dieſe Thatſache nicht nach allen dieſen mit den ſpäteren Erlebniſſen der Zwölfe ſo nahe verwandten Zügen dem Evangeliſten als ein Typus der ganzen Jüngergeſchichte nach ihren Hauptereigniſſen erſchienen ſeyn? Man ſagt (Frommann, St. u. Kr. 1840, 4, 928.): ſolche Analogien mögen wohl in dem zu dergleichen Deutungen geneigten Zeitalter Auguſtin's vorkommen, der urchriſtlichen Zeit ſeyen ſie jedenfalls fremd. In der That aber braucht man dazu nichts mehr vorauszuſetzen als dieſelbe typiſche Auffaſſung für rückliegende Begebenheiten im Reiche Gottes

in Abſicht aufs N. T., welche in Bezug auf das A. T. ſich bei allen Apoſteln, in allen neuteſtamentlichen Schriften findet, nach welcher jene vom Standpunct der neuteſtamentlichen Zeit aus in einzelnen altteſtamentlichen Begebenheiten weiſſagende Typen auf die Herrngeſchichte erblickten, und die im vorliegenden Falle nur auf ein anderes Object, auf die Ereigniſſe der Herrngeſchichte ſelbſt, vom Standpunkt der ſpäteſten Apoſtelzeit, in der ſich auch die prophetiſchen Vorandeutungen Jeſü wieder erfüllt hatten, von dem letzten Apoſtel, aber ganz auf die gewohnte Art, angewendet werden. Was braucht man dazu weiter anzunehmen, als daß im Reiche Gottes ſchon vermöge eines inneren Naturzuſammenhangs immer die früheren Ereigniſſe die weiſſagenden Typen der kommenden Entwickelungen ſeyen? Dieſe Typik auch der heiligen Geſchichte hat ja neulich Hofmann in ſeiner Weiſſagung und Erfüllung deutlich genug ins Licht geſetzt. Offenbar bediente ſich der Herr ſolcher Typen. Seine Verklärung iſt ein weiſſagender Typus auf die kommende reelle Offenbarung des Auferſtandenen in ſeiner verklärten Menſchheit; das wunderbare Verwelkenmachen des unfruchtbaren Feigenbaums ein Typus des Schickſals, das über das ungehorſame Jeruſalem hereinbrechen werde. Der vierte Evangeliſt ſelbſt wendet dieſelbe typiſche Auffaſſung auf die Geſchichte des alten Teſtaments an. Das Manna, der Waſſerfels im Horeb, das Paſſalamm (Joh. 6, 31. 7, 38. 1 Kor. 10, 4. Matth. 12, 39.) ſind ihm Typen Chriſti, einer dogmatiſchen Idee, die ſich in ihm realiſirt hat. Auch Begebenheiten der neuteſtamentlichen Geſchichte, wie der Ausfluß von Waſſer und Blut aus dem Leibe des Gekreuzigten, ſind ihm Lehrtypen, typiſche Vor- und Abbilder der Momente ſeiner ſoteriologiſchen Erſcheinung. Selbſt Namen, die in der Herrngeſchichte vorkommen (9, 7.), faßt er typiſch auf. Gewiß dieſem Typiker kann es nicht ſo fern liegen, auf dem Gipfel ſeiner hiſtoriſchen Umſchau über ein hinter ihm liegendes halbes Jahrhundert

der Apoſtel- und erſten Kirchengeſchichte auch in jenem hiſtoriſchen Schlußpunct ſeines dogmatiſchen Evangeliums gleichfalls einen allgemeinen prophetiſchen Typus der Jüngergeſchichte zu erblicken. Was er ſonſt unſtreitig thut, kann hier der Einfachheit ſeines Berichts nicht zu fern liegen, ohnehin da der Kern der Handlung, jener Fiſchzug wegen ſeiner Aehnlichkeit mit dem von Chriſto ſelbſt ſymboliſch angewendeten Berufungswunder doch jedenfalls ein Lehr- und Weiſſagungstypus für die Jünger war. Warum wählte der Herr zu dieſer Offenbarung an die Jünger, einer ſeiner letzten ſeltenen, gerade dieſen Moment, in dem er die Apoſtel nach einer vergeblich durchgearbeiteten Nacht gerade in dieſer Situation fand? Warum offenbarte er ſich nun eben hieran anknüpfend mit dieſem Wunder? Warum befahl er ihnen gerade, das Netz auf die andere Seite zu werfen, und bereitete ihnen ſelbſt das Mahl? Warum knüpfte er an dieſe Scenen Reden gerade über den Jüngerberuf und die Jüngerſchickſale? War einmal der Kern der Handlung entſchieden zugleich typiſch aufzufaſſen, ſo mußten dem Evangeliſten auf dem Gipfel ſeiner Zeit auch ihre übrigen Züge unter dieſen Umſtänden in demſelben Licht erſcheinen, und eine Bürgſchaft für dieſen Sinn der Handlung mußte ihm in dem ſie begleitenden Geſprächscommentar liegen. Denn die nun folgenden Reden Jeſu, was enthalten ſie anders neben einigen ſpecielleren Angaben derſelben Art als das, was auch in der vorangehenden Handlung ſchon liegt, daß Petrus, der Mann der entſchloſſenen That, vor den Anderen der Führer des Jüngerkreiſes, der vor Allen mit dem Weiden der Schafe Jeſu (der Seelen, die in ſein Reich eingeführt werden ſollen, Joh. 10, 1 f. 16., ob aus Iſrael oder aus den Heiden, wird nicht unterſchieden) betraute Jünger ſeyn ſolle? ferner, daß ihn die Liebe Jeſu treibe (21, 7.), aber daß er bei den ſchweren Proben, dem frühen Märtyrertod, der ihm bevorſtehe (21, 7. 11.), um treu zu bleiben, auch einer ſehr beſtändigen Liebe bedürfe, daß dazu

jene frühere, einer dreimaligen Verleugnung fähige, nicht ausreiche (21, 15 f., beſonders 18 f.); daß, um der Stellung, deren ihn der Herr würdigen wolle, als thatkräftiger Anführer der Anderen in der That fähig und werth zu ſeyn, er ſich auch in der thatkräftigen Liebe zu dem Herrn vor Anderen auszeichnen müſſe (21, 15.); ſodann, daß Johannes, der Lieblingsjünger, das ſinnende, ahnungsvolle, tiefblickende Auge des Jüngerkreiſes (21, 7.), nach ſeiner eigenthümlichen Begabung der Kirche und dem Apoſtelkreiſe lange nöthig, in langem Leben und Wirken bleiben werde? Er, der receptive, nach oben gerichtete, von dort empfangende, die Erkenntniß der Wahrheit vor Anderen vermittelnde Geiſt, das Licht im Jüngerkreiſe, wie Petrus, als der das Erkannte alsbald in That umſetzende, nach außen wirkende Geiſt, der raſch handelnde, kräftige Arm des Jüngerkreiſes, der Heerführer unter ihnen, ihr Impuls zum Wirken erſcheint; jener vorzugsweiſe das Organ der Gnoſis, dieſer das der ἐνεργεία, und dieſer eigenthümlichen Begabung leider entſprechend auch ihr Geſchick; wie jener durch die Bewahrung Gottes lange als der helle Leuchter der Kirche ſtehen bleiben, ſo ſoll dieſer, Petrus, durch ſein kräftiges Bekennen und Handeln den Widerſtand, den Haß der Welt vor Anderen auf ſich ziehen und darum auch früher als ihr Opfer fallen. — In der That ein Inhalt des Geſprächs, der es ganz als Commentar zu der vorangehenden Handlung erſcheinen läßt.

Somit haben wir in Kap. 21. allerdings einen hiſtoriſchen Schluß ähnlicher Art wie bei den Synoptikern, nur einen ſpecifiſch johanneiſchen; denn merkwürdigerweiſe tritt auch hier der oben ſchon bemerkte Zug hervor, der aufs Neue die Identität des Verfaſſers dieſes Abſchnitts mit dem Evangeliſten verbürgt, jener im ganzen Evangelium ſichtbare Zug, daß es uns am tiefſten in das innere Leben des Jüngerkreiſes hineinblicken läßt. Es ſind ſieben Mitglieder dieſes Kreiſes, die mit einander dieſe Thatſache erlebt haben; die zwei hervorragendſten unter ihnen ſind auch

hier, wie im Evangelium, kraft ihres innigen Verhältniſſes zu dem Herrn die beiden Säulenapoſtel, Petrus und Johannes; jener auch hier der raſche Bekenner, Nachfolger und furchtloſe Mann der That, daher von dem Herrn der Fels genannt (1, 43.), und Führer der Anderen; dieſer auch hier der empfängliche, dem Unterricht, dem Verſtändniß der Geheimniſſe Jeſu bei aller Allmählichkeit ſeines Fortſchreitens (20, 8. 9.) dennoch zugänglichſte, ſinnige, liebende, dem Herrn darum durch den Zug des Gemüths beſonders naheſtehende Vertraute und Liebling (13, 23.); beide alſo ganz ihrem ſonſtigen Charakterbild im Evangelium getreu auch hier geſchildert. Auch hier gibt Petrus den Anſtoß zu der Handlung; er iſt der Führer der Anderen (V. 3.) (ein darum nicht unwichtiger Zug); er iſt's, der, gleichſam um die Gegenwart des Auferſtandenen zu feſſeln, ihn liebend zu einer weiteren Offenbarung zu nöthigen, ſich ins Meer ſtürzt und in brennender Sehnſucht auf ihn loseilt, der darum auch früher durch den (ſonſt auch einem der Zebedaiden, Matth. 20, 22., angekündigten) Märtyrertod zu ihm kommt; Johannes dagegen iſt's, der ihn zuerſt erkennt (21, 7.), als der Liebling Jeſu (dem er wohl auch 19, 26. wegen dieſer ſeiner Beſtimmung zu einem längeren, mehr ſtationären Wirken ſeine Mutter zur Pflege anvertraut), von ihm ſchonend zum Bleiben beſtimmt. Auch der verſtärkte Ausdruck ſeines innigen Verhältniſſes zu dem Herrn (21, 20.) iſt daher in dieſem Zuſammenhang bedeutungsvoll. Weder in dieſer Schilderung beider, noch in der ſonſtigen des Evangeliums iſt eine parteiiſche Bevorzugung des Johannes vor Petrus ſichtbar. Iſt das Scheelſehen nicht verſchwiegen — und wie hätte es verſchwiegen werden können, da es die nothwendige Einleitung zu der nachfolgenden Rede über den Lieblingsjünger iſt, deren beſcheidene Zurechtlegung der Geſchichtſchreiber beabſichtigt —: ſo iſt dagegen der Zeugentod des Petrus gebührend gerühmt (V. 19.); ihm wird vor den Anderen der Auftrag zu Theil, die Heerde

Jeſu zu weiden, was nahezu klingt wie das ſynoptiſche Primat. Alles, was man hier finden kann, iſt nur die eigenthümliche Begabung eines Jeden, was ebenſo einen Vorzug des Petrus vor Johannes, als dieſes vor jenem begründet, eine in der That ſo objective, unparteiiſche Schilderung, daß man auf ſie einen Tendenzcharakter des Evangeliums (Schwegler, N. Z. II, 355. v. Baur, kan. Ev. 320 f.) ſo wenig gründen, als mit Zeller (T. J. 1847, 1.) in ihr das Motiv des Anhangs erkennen, ſondern dabei nur an 1 Kor. 12, 15. denken kann. Wie gerade unſerem vierten Evangeliſten nach dem Bisherigen eben dieſe Thatſache als Schlußpunct ſeines Berichts ſchon um ihrer engen Beziehung auf den Zwölfjüngerkreis beſonders willkommen ſeyn mußte, ſo auch noch aus dem Grunde, weil ſie mit einer Wendung des Geſprächs endigte, welche ganz beſonders zur Anknüpfung der urgeſchichtlichen Vergangenheit an die Gegenwart auch für den ſpäteſt lebenden Apoſtel dienen konnte und dabei ihre perſönliche Beziehung auf die Zwölfe nicht nur beibehielt, ſondern ſogar in eine ganz perſönliche Spitze, auf Einen aus dieſem Kreiſe, auf den ſpäteſt lebenden, auf den Lieblingsjünger auslief. In welche Zeit verſetzt uns dieſer Schluß nach ſeiner ganzen Haltung? Doch wohl am natürlichſten in eine Zeit, in welcher dieſe Vorausſagen des Herrn über die Geſchicke beider Jünger ſich bereits erfüllt hatten. Petrus hatte bereits den Zeugentod erlitten 21, 19., und der Lieblingsjünger muß Allem nach damals in hohem Alter noch gelebt haben. Schrieb aber der Berichterſtatter in dieſer Zeit, ſo bot ihm eben dieſe Thatſache durch ihren Schluß die einfachſte Anknüpfung der urgeſchichtlichen Vergangenheit an ſeine unmittelbarſte Gegenwart und deren größte apoſtoliſche Auctorität, deren Geſchick eben damals die Blicke der ganzen Chriſtenheit feſſeln mußte. Ganz beſonders paſſend mußte ſie aber als Schluß ſeiner Herrngeſchichte dem Apoſtel ſelbſt erſcheinen, wenn er eben der Berichterſtatter iſt, ſofern ſie ihm dazu dienen konnte, durch

eine vollkommen treue Erzählung derſelben ein Vorurtheil ſeiner Zeit gerade über ſeine Perſon zu berichtigen und die Gemeinden auf ſeine bevorſtehende, ihm ſelbſt wahrſcheinliche Trennung vorzubereiten, wie denn auch Polykrates (Euſ. 5, 24.) berichtet, daß er in Epheſus begraben liege, in welchem Fall er dort wohl auch geſtorben iſt. Denn was ſollen die Worte 21, 22 f. anders bedeuten, als der Herr habe dem Lieblingsjünger wohl ein langes Leben und Wirken, keineswegs aber, wie es unter den Gläubigen zum Theil aufgefaßt wurde, kategoriſch ein wirkliches Erleben der Paruſie vorausgeſagt? Von einer des Apoſtels unwürdigen Sylbenſtecherei iſt hier nichts zu entdecken. Wohl iſt die Zukunft des Herrn, jenes ἔρχεσθαι, das er verheißt, bei dem vierten Evangeliſten vergeiſtigter gehalten, das begreift ſich leicht an dem ſpäteſten Bericht; aber daß er darum kein äußerliches, perſönliches Kommen Jeſu zur Vollendung ſeines Reichs erwartet habe, keine Paruſie, nur eine ewige unperſönliche Gegenwart des Herrn, was er Kap. 21. nicht meinen kann, iſt mit nichts zu erweiſen. Auch bei Paulus ſteht die Gewißheit der ζωὴ αἰώνιος in den Gläubigen (2 Kor. 4, 7.) mit der Hoffnung auf die Paruſie friedlich zuſammen (Stud. u. Kr. 1836, 3, 626 f. Hofmann, Weiſſag. u. Erf. II, 310.). Haben die Worte dieſen einfachen Sinn, ſo knüpft der Evangeliſt, der ja, ſo lange er handelnde Perſon iſt, objectiv, ohne Nennung ſeines Ich und Namens, bloß durch ein in der älteſten Kirche Jedermann verſtändliches Epitheton von ſich redet, hiermit nicht nur an ſeine Gegenwart, an die Zeit an, in der er hochbetagt ſein Evangelium, namentlich den Anhang ſchrieb, ſondern gibt damit auch Winke über die Zukunft, über ſein Geſchick in derſelben, worüber er in jener urchriſtlichen Begebenheit ein Wort fand, das irrige Erwartungen berichtigen konnte. So läuft dieſes Evangelium in eine perſönliche Spitze, in eine hiſtoriſche Beziehung auf das letzte Jahrzehend des apoſtoliſchen Zeitalters aus, und wie die andern Evangelien auf eine Weiſe abſchließen,

die keine ſo ausgedehnte kirchliche Vergangenheit vorausſetzt, ſo ſchließt das vierte ganz charakteriſtiſch mit Beziehungen, welche den Tod des Petrus, die volle Entwickelung der Heidenmiſſion und eine Zeit zur Prämiſſe haben, in der Johannes ſein Lebensende nahe erwartete. Auch im Schluſſe dieſes Berichts, wie in ſeinem Verlauf, iſt der Zwölfjüngerkreis die Folie der Darſtellung (auf Paulus zielende Reden Jeſu gab es wohl in der Herrngeſchichte nicht); und wenn die Anknüpfung der Herrngeſchichte an die ſpätere Jüngergeſchichte bei Matthäus nur in einer allgemeinen Hinweiſung auf den univerſellen Beruf der Apoſtel, bei Markus in einem ſpecielleren Blick auf die wichtigſten Erfolge ihres Wirkens überhaupt, ohne Nennung eines einzelnen Jüngers, bei Lukas in der Hinweiſung auf das erſte Glied einer nachfolgenden ausführlichen Apoſtelgeſchichte, hauptſächlich des Petrus und Paulus beſteht; ſo beſteht ſie hier in einem letzten Blick auf den Urapoſtelkreis, auf ſeine in der ſpäteren Geſchichte hervorragendſten Glieder, Petrus und Johannes, auf deren Schickſale, und läuft am Ende auf den Jünger aus, der als der ſpäteſte Reſt dieſes Kreiſes noch übrig war, um an der Stelle von Allen, auf dem Gipfelpunct der apoſtoliſchen Zeit, den concentrirten Geſammteindruck der Herrlichkeit Chriſti, den ſie alle aus ſeinen σημείοις empfangen hatten, dieſen ihren geiſtigen Geſammtglauben, in der abſoluten Gewißheit, daß er damit den Kern des chriſtlichen Bewußtſeyns im ganzen Urapoſtelkreiſe, dieſer Familie des Herrn (21, 5. παιδία Matth. 12, 48—50. Joh. 1, 14. 1 Joh. 1, 1.), wiedergebe, auf den vollkommenſten Ausdruck gebracht, in dem letzten vollendetſten Schriftdenkmal dieſes Kreiſes, zum ewigen Gedächtniß niederzulegen, und zur Erweckung der πίστις an den Herrn in allen Zeiten bis zu ſeiner Paruſie mit einer Reihe der wichtigſten, von den Apoſteln und ihm ſelbſt perſönlich erlebten Belege (Erweiſungen dieſer δόξα in That und Wort) zu begleiten.

b) Die beiden Schlußverſe 21, 24 f. und das Selbſtzeugniß darin. α) V. 24.

Wer aber iſt's, müſſen wir nun, da uns die Hauptbedenken gegen die Echtheit des ganzen Schlußabſchnitts unbegründet erſchienen ſind und ſeine Bedeutung feſtſteht, fragen, der uns die Erlebniſſe, die inneren Verhältniſſe des Zwölfjüngerkreiſes ſo genau berichten kann? Doch wohl ein Glied dieſes Kreiſes ſelbſt, und zwar ein ausgezeichnetes, zum Verſtändniß dieſer Hergänge beſonders befähigtes. Muß nicht, wer dieſe Urgeſchichte lieſt, auch noch beſtimmt zu erfahren wünſchen, weſſen Bericht er hier vor ſich hat, um ihr mit vollem Glauben ſich hingeben zu können? Der Jünger, der im Verlauf der Erzählung, ſo oft er handelnd auftritt, mit richtigem Tact von ſich wie von einem Dritten ſpricht, der ſich aber gleichwohl am Höhepuncte der Geſchichte des Zeugniſſes, er habe dieſe Hergänge ſelbſt mit angeſehen und rede Wahrheit, nicht hat erwehren können, der im Vorwort bei Angabe des Hauptgeſichtspuncts, aus welchem alles Einzelne aufgefaßt werden ſoll, ſeinem Bericht das Zeugniß vorangeſtellt hat, er ſey eine Auswahl von ſeinen und ſeiner Mitjünger Erlebniſſen, in denen ſie alle die δόξα des Sohnes Gottes erkannt, dieſer Jünger fühlt ſich nun zuletzt noch verbunden, damit Niemand zweifle, hier einen authentiſchen Bericht vor ſich zu haben, geradeheraus den Mann zu nennen, der das Alles erlebt, im Andenken behalten und hier ſchriftlich niedergelegt hat, und ſich darin mit den Urapoſteln, ſelbſt einer von ihnen, in voller Uebereinſtimmung weiß. Der Evangeliſt tritt zuletzt noch offen in ſeiner Identität mit dem Lieblingsjünger hervor. Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητής, dieſer Jünger (der zuletzt genannte Lieblingsjünger) iſt's, der (über dieß Letzte und alles Frühere, alle die im Evangelium berichteten Reden und Thaten) Zeugniß gibt (in dem vorliegenden Bericht) und dieſen Augenblick noch dafür einſteht (ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων), und der dieß (dieſe in dem vorliegenden Evangelium berich-

teten Thatſachen) geſchrieben, d. i. ſchriftlich berichtet hat (*καὶ γράψας ταῦτα*) und dieſer Jünger, wie ſeine Mitjünger, aus deren conpactem Zeugenkreiſe er ſelbſt ein Glied iſt, ſomit der ganze Jüngerkreis mit ihm weiß es (wir alle wiſſen es) aus Selbſtanſchauung, daß das vorliegende Zeugniß des Lieblingsjüngers (das, was er hier aus der Herrngeſchichte erzählt hat, und wofür er mit der ganzen Zuverläſſigkeit ſeines Wiſſens und Willens einſteht) Wahrheit iſt (*καὶ οἴδαμεν, ὅτι ἀληθὴς ἐστιν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ*). Die Mehrheit, mit welcher der Verfaſſer in *οἴδαμεν* communicativ ſpricht, aus deren Bewußtſeyn er ſpricht, es mit dem ſeinen eins wiſſend, kann ſchwerlich eine andere ſeyn, als jene, für deren Glied er ſich auch 1, 14. erklärt, ſomit der Urapoſtelkreis; dann aber bezeichnet er hiermit ſeine Geſchichte als beglaubigt nicht bloß durch ſein vereinzeltes perſönliches, ſondern durch das übereinſtimmende Collectivzeugniß aller Urapoſtel und der ganzen älteſten Kirche mit allen ihren Augenzeugen. Welche große Schwierigkeiten dieſe Auffaſſung haben ſoll, kann ich nicht finden. Das communicative Selbſtzeugniß des Evangeliſten-Apoſtels an ſich kann nicht bedenklich ſeyn, da ja 19, 35. ſogar ein iſolirtes perſönliches Selbſtzeugniß des gleichen Verfaſſers ſteht. Der Plural *οἴδαμεν* im Verhältniß zu dem nachfolgenden Singular *οἶμαι* hat ſeinen guten Grund in der Verſchiedenheit des Objects, auf welches ſich beide Sätze beziehen. Dort handelt es ſich um Beglaubigung ſeines Berichts, und dabei ſteht ihm eben das übereinſtimmende Bewußtſeyn der Augenzeugen, wie er durch die Mehrzahl ausdrückt, willkommen zur Seite; hier, bei der bloßen Meinungsäußerung über die Menge der Bücher, welche eine vollſtändige Geſchichte aller Reden und Thaten Jeſu geben würde, ſteht mit Recht die Einzahl, die zuſammen mit dem Wortſinn von *οἶμαι* das Geſagte eben als eine bloße ſubjective Vorſtellung und Redensart des Schriftſtellers darſtellt. Will man einen analogen Fall, ſo ſteht 3 Joh. 1, 12. in *μαρτυροῦμεν* und *εἶχον* (V. 13.) ein vollkommen

entſprechender, auf welchen ſchon Zeller (T. J. 1847, 1.) hingewieſen hat. Nur in der Ausdrucksform des Selbſtzeugniſſes liegt auf den erſten Blick noch etwas Auffallendes, ſofern der Zeuge auch aus dem Bewußtſeyn Anderer von ſich ſelbſt als einem Dritten zeugt. Allein auch dieſe Form des Selbſtzeugniſſes erklärt ſich gerade an dieſer Stelle von ſelbſt daraus, daß die Selbſtobjectivirung, welche der Evangeliſt bis dahin in ſeinen Ausdrücken beibehalten hat, auch in das Selbſtzeugniß noch hereinſpielt, während das letztere doch nicht bloß als ein iſolirtes, ſondern zugleich als das Geſammtbewußtſeyn aller Augenzeugen erſcheinen will, was doch gewiß natürlich iſt. Das ſchreibende Subject, der Evangeliſt, geht auf dieſem Puncte mit dem handelnden Selbſtobject, dem Lieblingsjünger, in Eins zuſammen, eine Identität, welche für das Selbſtzeugniß hier kaum eine andere Form übrig ließ.

β) V. 25. und 20, 30. 31.

Somit bleibt am Ende von allen Hauptbedenken gegen die Annahme eines authentiſchen Selbſtzeugniſſes an unſerer Stelle nur der Schlußvers von Kap. 21. übrig in Verbindung mit den beiden Schlußverſen von Kap. 20. „Da wir 20, 30. den förmlichen Schluß des Evangeliums finden," ſagt Al. Schweizer (a. a. O. S. 55.), „ſo muß in einem ſonſt wohl abgefaßten Buch Alles, was hinter dem förmlichen Schluß ſteht, als Anhang gefaßt werden." Immerhin; aber warum nicht als ein Nachtrag des Evangeliſten ſelbſt, als ein, wenn gleich ſpäteres, doch weſentliches Supplement zu dem urſprünglichen Werk? Das Anhangskapitel, behauptet Schweizer (S. 56.), ſey auf eine im Evangelium ſonſt beiſpielloſe Weiſe rein äußerlich hinzugefügt. Die beiden vorangehenden Erſcheinungen, fügt D. v. Baur hinzu, ſchließen das Erſcheinen Jeſu nach der Auferſtehung ſo in ſich ab, daß nach 20, 29. nichts mehr, weder die weitere Angabe einer wirklichen Erſcheinung Jeſu, noch auch nur die Hinweiſung darauf, daß dergleichen noch hinzugefügt werden könnte, zu er-

warten ſey (kanon. Evv. 236 f.). Wie weit das Letztere richtig iſt, haben wir ſchon geſehen. Die neue Erzählung iſt vielmehr ein weſentliches Supplement, ſie vollendet die Idee, deren beide erſte Momente in den Erſcheinungen 20, 19. 26. enthalten ſind, durch ihr drittes Moment, und macht ſo das dritte Glied einer zuſammengehörigen Trias von Erſcheinungen des Auferſtandenen aus, mit welcher der Evangeliſt bei der letzten Feile ſeine Herrngeſchichte ſchließen wollte. Ob dieſe dritte Erſcheinung zwecklos und unnöthig ſey, ob ſie von dem Evangeliſten ſo hätte betrachtet werden müſſen. iſt hiermit von ſelbſt beantwortet. Gleichwohl liegt in den beiden Schlußverſen des zwanzigſten Kapitels ein Grenzpunct. Bis dahin nämlich war Alles aus dem dogmatiſchen Geſichtspunct, mit dem praktiſchen Zweck dieſelbe gläubige Anſchauung der δόξα Chriſti in dem Leſer zu erwecken, die den Berichterſtatter erfüllte, erzählt worden; die dogmatiſch-praktiſche Idee der Offenbarung der Herrlichkeit des menſchgewordenen Logos war bis dahin die beherrſchende Macht, die Seele der ganzen Darſtellung geweſen. Dieſe Partie des Berichts hatte nun ihren Schlußpunct erreicht. Der nächſte und letzte Abſchnitt hatte, obwohl ebenfalls eine Erweiſung jener δόξα und ideelles Supplement des vorigen, dennoch nicht mehr einzig die Tendenz, durch ſein σημεῖον ideelles Bewußtſeyn zu erzeugen; er ſollte auch Prophetiſches, Vorandeutungen des Herrn über die Jüngergeſchichte geben, Aufſchlüſſe über den Schriftſteller und Gewährsmann ſelbſt, die Gegenwart mit der Vergangenheit vermitteln; er mußte daher äußerliche Notizen enthalten, und ſo zwiſchen ihm und der früheren Darſtellung von rein ideeller Tendenz ein fühlbarer Abſprung entſtehen. Dieſe Stelle, wo das dogmatiſche Evangelium in ſeinen mehr notizenartigen Schluß übergeht, bezeichnet der Schluß von Kap. 20. Hier findet ſich zwiſchen dem Kern des Berichts und dem Schlußabſchnitt (einer Art Nachwort) ein Abſatz, dem ähnlich, der 1, 14. denſelben Kern von dem eröffnenden Vor-

worte trennt. Mit den bis dahin erzählten, von den Jüngern ſelbſt erlebten (ἐνώπιον τῶν μαθητῶν, 20, 30.) σημείοις iſt die Herrlichkeit des menſchgewordenen Logos gehörig zur Anſchauung gebracht. Zu dieſem Zweck bedarf es außer dem bereits Mitgetheilten keiner neuen Anführung, wiewohl die Fülle jener δόξα ſich noch in einer Menge anderer Wunder geoffenbart hat, die, gleichfalls von den Jüngern ſelbſt erlebt, noch hinzugefügt werden könnten, aber abſichtlich nicht auch noch beigefügt worden ſind, weil, wer durch die bisherigen nicht zum Glauben kommt, auch durch noch ſo viele weitere nicht dazu kommen würde. Möge nur der Zweck dieſer Mittheilungen an den Leſern erreicht werden, daß ſie, zum Glauben an den Sohn Gottes erweckt, des ewigen Lebens theilhaftig werden. Zu dieſem Ende iſt das Bisherige geſchrieben und dazu reicht es auch vollkommen hin. Dieß der Sinn des Schluſſes (20, 30 f.). Nur Eines will jetzt der Evangeliſt noch beifügen, nicht als hielte er es für die Erreichung jenes Hauptzweckes für ſchlechthin nothwendig, aber doch als förderlich, damit nahe verwandt, als eine der Zeit nach gerade an jene Stelle der Herrngeſchichte gehörige Thatſache, weniger um die δόξα Chriſti (was ſich übrigens damit von ſelbſt ergibt) mit einem weiteren σημεῖον zu belegen, als um an die Hauptereigniſſe der Jüngergeſchichte, die Schickſale zweier Hauptjünger, die in derſelben von dem Herrn ſelbſt vorangedeutet ſind, zuletzt noch anzuknüpfen, zu guter letzt noch zu bekennen, er ſey der Lieblingsjünger ſelbſt, und ſeinen Bericht noch aus dem Bewußtſeyn des ganzen Urjüngerkreiſes heraus zu beglaubigen; und nun erſt folgt der eigentliche Schluß*ſatz* des Ganzen (dem ſein Schluß*abſchnitt* ſchon vorangefügt iſt), beſtehend in einer Bemerkung über die Menge deſſen, was zur Herrngeſchichte noch gehöre, die ſich von dem Abſchluß des ſtreng dogmatiſchen Theils weſentlich unterſcheidet. Wenn 20, 30. von einer Menge anderer, von den Jüngern ſelbſt erlebter σημεῖα die Rede war, und als Grund ihrer Auslaſſung die zurei-

chende Erweckungs- und Beweiskraft der erzählten genannt wird, ſo iſt hier (21, 35.) nur von vielem Anderen, was Jeſus gethan (das Factiſche als die Bethätigung der Gotteskräfte iſt der Stamm, das Knochengerüſte in der Geſchichte Jeſu, die Reden der begleitende Commentar), die Rede, alſo nicht mehr ausſchließlich weder von Selbſterlebniſſen des Apoſtelkreiſes, noch überhaupt bloß von σημείοις (augenfälligen Offenbarungen der δόξα). Und wie dort dem Anſpruch auf weitere Vervollſtändigung des beſtbezeugten dogmatiſch Wichtigſten, ſo wird hier dem auf vollſtändige Erzählung alles hiſtoriſch Merkwürdigen aus Jeſu Leben überhaupt begegnet, und zwar durch die Hinweiſung auf die Maſſe des Stoffs und die enorme Menge von Bücherrollen, die alle geſchrieben werden müßten, wenn man jenes Alles ſammt ſeinen Nebenumſtänden (καθ' ἕν) vollſtändig zu Papier bringen wollte. Der Schluß des Ganzen, am Ende des von dem Evangeliſten ſelbſt, wohl ſpäter, hinzugefügten Abſchnitts Kap. 21., würde daher, weitläufiger ausgedrückt, ungefähr ſo lauten: „Damit genug von allem dogmatiſch und geſchichtlich Wichtigen und Merkwürdigen über den Herrn. Abſolute Vollſtändigkeit wäre ja doch etwas Unmögliches, Unausführbares. Wollte man Alles, was der Herr, vor wem immer gethan, haarklein erzählen, ſo würde das eine unermeßliche Vielſchreiberei fordern, die Niemandem möglich wäre. Somit breche ich hier ab, in dem Bewußtſeyn, was zu wiſſen nöthig und für den Glauben wichtig, mitgetheilt zu haben." Gewiß ein Gedanke, der ſich ebenſo für den Abſchluß des Ganzen eignet, als der andere Parallelſatz (20, 30 f.) für das Ende des dogmatiſchen Theils, und von dieſem unterſchieden in Abſicht auf die Anforderung, welcher, und den Grund, mit welchem ihr begegnet wird.

Sollte aber in dem Schlußſatz an ſich vielleicht eine des Apoſtels unwürdige Uebertreibung ſeyn? An einem Jünger, der mehrere Jahre lang in täglichem und ſtündlichem Umgang mit dem Herrn eine Menge Handlungen und Re-

den von ihm geſehen und gehört hatte, dem an ſeinem Meiſter Alles wichtig und göttlich erſchien, kann es in der That nicht befremden, wenn ihm bei dem Gedanken an eine ſchriftliche Aufzeichnung von dem Allem ſammt ſeinen Nebenumſtänden ſich als Totaleindruck der einer überwältigenden Maſſe von Ereigniſſen aufdrängt und einer unabſehbaren Menge von Büchern, die, „ich glaube", ſetzt er bei — und die Herrlichkeit deſſen, den Himmel und Erde nicht umſpannen, ſpielt ihm vielleicht mit herein — „die Welt ſelbſt nicht faſſen würde." Schon das beigefügte οἶμαι zeigt, daß die Redensart nicht ſtreng wörtlich premirt werden, daß ſie nur den ſubjectiven Eindruck des Schriftſtellers von einer Büchermaſſe, die Niemand ſchreiben könnte, ſomit von der Unmöglichkeit einer abſolut vollſtändigen Aufzeichnung ausdrücken und damit ſein Abbrechen motiviren ſoll. Nehmen wir hinzu, daß der Ausdruck zugleich einen Widerwillen gegen die Vielſchreiberei durchblicken läßt und auf einen Mann zu deuten ſcheint, dem die Abfaſſung einer ſolchen Menge von Aufzeichnungen als eine Rieſenarbeit erſcheint, weil er kein ſchreibfertiger Literat, ſondern ein Mann chriſtlicher That iſt; daß er auf eine Zeit hinweiſt, in der man vor Allem das lebendige Wort trieb und mit ſchriftlichen Aufzeichnungen, beſonders in dem vor Allem zu praktiſchem Wirken berufenen Jüngerkreiſe, ſich auf das Nothwendige beſchränkte; daß endlich, wie ſchon Grotius richtig bemerkt hat, auch im Evangelium ſelbſt (12, 19.) eine ganz ähnliche hyperboliſche Redensart mit demſelben Wort, κόσμος, vorkommt, die man nicht wird preſſen wollen, und die, obwohl dort zunächſt den Phariſäern in den Mund gelegt, dennoch zeigt, der Gebrauch einer ſolchen Hyperbel, gerade mit κόσμος, ſey der johanneiſchen Darſtellung nicht ſo gar fremd: ſo kann man auch die Schlußworte, an denen das johanneiſche Ebenmaß ſo ſehr vermißt wird, die man als unpaſſend und geſchmacklos ohne Weiteres über Bord geworfen hat, keineswegs mehr ſo auffallend finden. Sind aber auch ſie nicht als unecht zu

erweiſen, ſo liegt hier ein letztes Selbſtzeugniß des Evangeliſten als Beſtätigung der früheren, vor, ſo unzweideutig, daß an dieſem Punct über den Willen des Berichterſtatters, für den Lieblingsjünger gehalten zu werden, kein Streit mehr ſeyn kann. Sagt er doch klar, der Lieblingsjünger ſey nicht nur der Gewährsmann, der Zeuge für den ganzen Inhalt dieſer Evangelienſchrift (ὁ μαρτυρῶν ταῦτα), ſondern auch der Schriftſteller, der jene Erlebniſſe hier ſchriftlich verzeichnet habe (ὁ γράψας ταῦτα). Er legt dieſe Erklärung am Schluß des Buchs in vollem Ernſt nieder, zur Beruhigung ſeiner Leſer, im Zuſammenhang mit der ganzen Abſicht dieſer Aufzeichnungen, lebendigen Glauben an die Herrlichkeit des Eingeborenen zu wecken; er thut es, um die Wirkung ſeines Berichts auch durch die offene Nennung der unbedingt glaubwürdigen Quelle zu unterſtützen, aus der ſie fließen.

Oder wäre etwa dieſe Verſicherung hier und 19, 35. von dem Schriftſteller gar nicht buchſtäblich gemeint, ſondern nur eine ſchriftſtelleriſche Form, mit der der Verfaſſer den Irrthum, daß er ſelbſt der Lieblingsjünger ſey, zu erzeugen weder beabſichtigt, noch befürchtet, ſondern nur die Uebereinſtimmung ſeiner Mittheilungen mit der Ueberlieferung und dem Geiſte des Johannes hätte ausdrücken wollen? Dagegen iſt ſowohl der ganze Charakter dieſer Evangelienſchrift, als der Inhalt und die Art jener beiden wichtigen Selbſtzeugniſſe. Wenn ein Schriftſteller geradezu ſagt, er habe das von ihm Berichtete mit angeſehen, er ſey ſogar dieſe oder jene handelnde Perſon ſeines Berichts ſelbſt: ſo kann er nur dann vorausſetzen, daß man ſeine doch gewiß ſehr nüchterne Angabe nicht buchſtäblich nehmen werde, wenn die ganze Form ſeines Buchs für jeden verſtändigen Leſer ſich deutlich genug als eine bloße Einkleidung zu erkennen gibt. Man nehme die clementiniſchen Homilien. Der Urſprung dieſer Schrift fällt in eine an ſolche ſchriftſtelleriſche

Formen ſchon gewohnte Zeit; ſie hat einen philoſophiſch und äſthetiſch gebildeten Griechen zum Verfaſſer; ſie gibt ſich, was noch wichtiger iſt, ſogleich als eine Art von Roman dadurch zu erkennen, daß ſie die romanhafte Geſchichte einer römiſchen Familie in die Miſſionsreiſen des Apoſtels Petrus mit einflicht, daß ſie demſelben Urapoſtel Reden in den Mund legt gegen einen allbekanntermaßen um ein Jahrhundert ſpäter aufgetretenen Gnoſtiker. Wenn der Verfaſſer dieſer Schrift den Urhäretiker des apoſtoliſchen Zeitalters (Simon den Magier) die Hauptſätze des marcionitiſchen Syſtems vortragen läßt, ſo konnte er das ohne Arg thun, er konnte vorausſetzen, daß jeder ſeiner Leſer auch bei einer bloß oberflächlichen Bekanntſchaft mit der wirklichen Geſchichte bald im Klaren ſeyn werde: Simon ſey hier nur eine dramatiſche Figur, unter der er einen Häretiker der Gegenwart einführen, und Petrus, der ihn widerlegt, gleichfalls nur eine ſolche, unter welcher er den Widerſpruch der echt apoſtoliſchen Lehre gegen jene Häreſie der Neuzeit darlegen wolle; und wenn er einem ſolchen offenbaren Roman zwei fingirte Briefe des Petrus und Clemens an Jakobus als Vorrede voranſchickt, ſo konnte er im voraus erwarten, daß man in dieſem Zuſammenhange auch an jenen Briefen die bloße ſchriftſtelleriſche Form leicht herausfinden werde. Aber wo iſt denn an dieſem Evangelienbericht irgend etwas Aehnliches wahrzunehmen, wo etwas Anderes, als die Abſicht, die Thaten und Reden des Herrn, auf welchen das chriſtliche Leben und Bewußtſeyn des Verfaſſers ſelbſt beruht, die er alſo für wirkliche, unzweifelhaft beglaubigte Facta halten mußte, mit gewiſſenhafter Treue wiederzugeben? Im Zuſammenhang eines ſolchen Berichts kann der Schriftſteller nichts Anderes erwarten als, ſolche nüchterne Verſicherungen, daß er mit dieſer oder jener handelnden Perſon des Berichts identiſch ſey, werde Jedermann buchſtäblich nehmen; und wenn er ſich trotz einer ſo nahe liegenden Befürchtung, ohne jener Augenzeuge wirklich zu ſeyn und dafür gehalten werden zu

wollen, dennoch mit ſo nüchternen Worten und in einem ſolchen Nexus dafür erklärt, ſo zeigt er ſich als formell unfähig oder erweckt ſtarken und gegründeten Verdacht frommen Betrugs gegen ſich. Man ſehe nur die beiden wichtigſten Selbſtzeugniſſe des Evangeliſten darauf an, ob nicht ſo wenig an ihnen als an dem ganzen Bericht eine Spur bloßer ſchriftſtelleriſcher Formtendenz wahrzunehmen ſey. Das letzte Selbſtzeugniß iſt ſehr beſtimmt gehalten; es geht dahin, der Lieblingsjünger, derſelbe, der im Schlußabſchnitt handelnd auftritt, ſey der Zeuge und Schriftſteller ſelbſt, der dieſen Bericht abgefaßt; und dieſer Schlußverſicherung liegt eben ſo beſtimmt der Zweck zu Grunde, den Leſern eine Bürgſchaft dafür zu geben, daß die vorher erzählten Thatſachen mitten aus den Erfahrungen des Zwölfjüngerkreiſes heraus, die nur ein Hauptglied dieſes Kreiſes ſo genau wiſſen konnte, unzweifelhaft wahr ſeyen. Eine ſolche Verſicherung mit dieſem Zweck kann in dieſem Zuſammenhang von dem Schriftſteller, war er nicht alles ſchriftſtelleriſchen Tactes baar, unmöglich anders als buchſtäblich gemeint und von den Leſern anders als wörtlich verſtanden worden ſeyn. Eben ſo wenig iſt eine andere Auffaſſung bei jenem früheren Selbſtzeugniß des Evangeliſten (19, 35.) möglich. Wenn in einer ſo gedrungenen Heilsgeſchichte, an einem ſo bedeutungsvollen Moment, der Verfaſſer, wie vermöge einer inneren Nothwendigkeit, ſo feierlich mit der bisher immer zurückgehaltenen Verſicherung hervortritt, er habe den eben erzählten Hergang ſelbſt mit angeſehen und verlange darum Glauben, unbedingten Glauben an deſſen hiſtoriſche Realität, wie an den ideellen Gehalt, der darin liegt: ſo konnte er unmöglich erwarten, daß man eine ſolche, in einem ſolchen Moment, ſo aus der Unmittelbarkeit heraus, wie aus einem unwillkürlichen unbewußten Herzensdrang, und mit ſo feierlicher Intention gegebene Verſicherung anders als wörtlich verſtehen werde; und ſollte ſie gleichwohl nur als ſchriftſtelleriſche Form gemeint ſeyn, ſo wäre es in der That nicht

mehr eine unſchuldige, ſondern eine höchſt ungeſchickte, nothwendig zum Irrthum führende Form, deren er ſich bedient hätte, ja noch mehr, es wäre eine des Evangeliſten, auch wenn er kein Apoſtel war, unwürdige, nach ſeiner ſonſtigen Art von ihm nicht zu erwartende, für die Wirkung ſeiner Ideen gar nicht nöthige, in ſich unwahre und confuſe theatraliſche Affectation. Sonach ſind jene Selbſtzeugniſſe des Schriftſtellers nichts Anderes, als einfacher trockener Ernſt; ſie erſcheinen uns um ſo gewichtiger, als, je unbefangener, anſpruchsloſer ſich die ganze Art, wie der Verfaſſer von ſich redet, darſtellt, je unverkennbarer die ganze Schrift in ihm einen Mann von entſchieden chriſtlichem Geiſt, von ernſter Wahrheitsliebe und fleckenloſer Geſinnung erkennen läßt, deſſen eigenes innerſtes Leben auf der abſoluten Ueberzeugung von der geſchichtlichen Realität der von ihm berichteten Thatſachen beruht. Sehen wir nun vollends, wie auch der Inhalt des Evangeliums mit der authentiſchen geſchichtlichen Tradition und dem wahren dogmatiſchen Standpunct des Lieblingsjüngers in ſeinen Grundzügen übereinſtimmt; wie gerade die kleinaſiatiſche Kirche, in der jenes Evangelium vorzüglich zu Hauſe iſt, ſo weit uns darüber aus dieſer Kirche noch ausdrückliche Zeugniſſe dortiger Katholiker vorliegen, ganz übereinſtimmend mit dem Selbſtzeugniß des Evangeliſten, für den johanneiſchen Urſprung ſeines Berichts mit dem Anſehen ihrer höchſt glaubwürdigen Ueberlieferung einſteht (ſ. meine Paſſafeier 292. 279.); wie eine noch größere Zahl alter Zeugniſſe für ſeine Authentie nur darum nicht vorhanden iſt, weil kein Zweifel an derſelben in jener älteſten Zeit ſolche Nachweiſungen provocirte: ſo ſtellt ſich das ſchon an ſich höchſt achtbare Selbſtzeugniß des Evangeliſten auch dadurch aufs Neue als eine verſtärkte Auctorität dar, welche den Anſichten der modernen Kritik eine bis jetzt unbeſeitigte, wohl unlösbare Schwierigkeit entgegenſetzt.

Es ſey vergönnt, an dieſer Stelle noch an die expli-

cative Bedeutung zu erinnern, welche, ſo aufgefaßt, die Selbſtangaben im vierten Evangelium auch für das Verſtändniß der kirchlichen Zeugniſſe gewinnen. Iſt es nachweisbar, daß der vierte Evangeliſt ſich als den Lieblingsjünger auf eine Weiſe bezeichnet, die bei genauer, zuſammenhängender Erwägung aller ſeiner Andeutungen noch für ein faſt 18 Jahrhunderte ſpäter lebendes Geſchlecht deutlich genug ſpricht, ſo kann man nicht umhin anzunehmen, jene Winke müſſen in dieſem Falle auch für die erſten Leſerkreiſe, für die älteſte Kirche deutlich genug, ja noch deutlicher geſprochen haben, ſie können von ihr nicht unbemerkt geblieben ſeyn, da ſie ja noch jetzt einem aufmerkſamen Leſer, auch beim Mangel mancher anderer Aufſchlüſſe, die der erſten Kirche zur Seite ſtanden, ſich von ſelbſt aufdrängen. Dann aber kann man ſich auch der Annahme nicht entziehen, die älteſte Kirche habe dieſen Selbſtzeugniſſen Glauben geſchenkt und überall, wo ſich bei ihr Gebrauchsſpuren dieſes Evangeliums finden, auch da, wo eine Bemerkung über ſeinen johanneiſchen Urſprung nicht ausdrücklich dabeiſteht, ſey dennoch ſtets die kirchliche Vorausſetzung zu ſupponiren, das Evangelium ſey, was es ſich nenne, ein Werk des Lieblingsjüngers.

Schließlich hofft der Verfaſſer, man werde es ihm vergeben, daß er es wagt, mit ſeiner Anſicht über das 21. Kapitel dem faſt einſtimmigen Verwerfungsurtheile ſo vieler einſichtsvollen und höchſt achtungswerthen Exegeten und Kritiker entgegenzutreten, die bisherigen Verwerfungsgründe unzureichend zu finden und, einem Wahrheitsgefühle, das erſt weiterer Gründe bedarf, um in die Unechterklärung mit einzuſtimmen, folgend, einſtweilen bis auf Weiteres die Sache eines Verurtheilten, vielleicht unſchuldig Verurtheilten, noch für eine gerechte zu erklären.

3.

Neuteſtamentlich = lexikaliſche Studien und Kritiken

von

D. E. F. Gelpke,
Profeſſor in Bern.

Mit dem Hingange des erſten unſerer Lexikographen ne= 'en dem hochverdienten Wahl möchte die neuteſtamentlich= exikaliſche Forſchung neue jüngere Kräfte in ihren Dienſt ıehmen. Wir erlauben uns deßhalb, ein paar, wie uns ünkt, zeitgemäße Wünſche auszuſprechen und vermittelſt ei= ıiger lexikaliſchen Erörterungen zu verdeutlichen.

Ein, wenn auch theilweiſe gehobener, Uebelſtand in den 'orhandenen Lexicis iſt ohne Zweifel der, daß ſie, noch zu ıbhängig von einer veralteten Behandlungsweiſe, oft nur ine logiſch ſcharf gegliederte Tabelle der Bedeutungen vor= egen, die ſchon bei der ängſtlich genauen Coordination und Subordination, wie jede zu weit ſich veräſtelnde Eintheilung, tatt einer entwirrenden Scheidung nur noch ein verwirren= eres In = und Durcheinander darbietet. Gewiß bedarf es ines beſonders ſcharfen Ueberblickes, bei reicheren Wörtern ogleich das rieſengliedrige Schema ganz zu überſchauen; elten nimmt ſich aber der Suchende zu dieſen logiſchen Studien die rechte Mühe, ſondern legt zufrieden, eine paſ= ende oder die muthmaßlich paſſende Bedeutung auch mit ınter einer Nummer des langen Verzeichniſſes zu finden, as Lexikon ohne Weiteres wieder bei Seite. Abgeſehen nun avon, daß hiernach dieſe Behandlungsweiſe wenig geeignet eyn möchte, wahrhaft lexikaliſch zu bilden oder in das in= ıere Leben der Sprache einzuführen, abgeſehen davon, daß ie ſelbſt im Intereſſe der die Zuſammenſtellung der einzel=

Digitized by Google

nen Bedeutungen beherrſchenden, ſtreng ſcheidenden Ordnung nicht ſelten eng Verbundenes trennen wird, ſo iſt ſie auch eine den Anforderungen der auf eine rationellere, naturgemäßere Behandlung der Sprache hindrängenden Wiſſenſchaft durchaus widerſprechende. Betrachtet man die empiriſch zuſammengerafften und feſtgeſtellten Wortbedeutungen in ihrem gegenſeitigen Verhältniſſe genauer, ſo kann es dem forſchenden Blicke nicht entgehen, daß in dem gewonnenen Aggregate ein lebendiger Zuſammenhang iſt, daß kein Wort von vorn herein fertig daſteht mit der Mannichfaltigkeit ſeiner Bedeutungen, ſondern als ein Werdendes und Gewordenes (= Wort), wie die Sprache überhaupt, ſeine Geſchichte hat. Der Lexikograph wird deßhalb auch nur dann ſeine Aufgabe wiſſenſchaftlich löſen, wenn er, ein Referent dieſer langen Reihe von Geiſtesgeſchichten, wie jeder Hiſtoriker, pragmatiſch erzählen, d. h. nicht bloß die aufgefundenen Bedeutungen in logiſchem Rahmen oder todtem Fachwerke ohne innern Zuſammenhang neben einander ſtellen, ſondern genetiſch, je nach den verſchiedenen, ſeine beſtimmte Entwickelung bedingenden äußern Lebensbeziehungen, den ganzen Wortſtamm mit ſeinen Aeſten und Zweigen entſtehen laſſen wird. Es ſoll bei dieſer innern Geſchichte nicht gerade chronologiſch genau beſtimmt werden, wann die Bildung bald nach dieſer, bald nach jener Richtung fortſchritt, ſo aber doch, daß es wirklich geſchehen iſt; ja es möchte ſelbſt das chronologiſch=genetiſche Moment eine ſorgfältigere Berückſichtigung bedürfen, als dieſe in den gewöhnlichen Lexicis zu finden iſt. In dieſer Nachweiſung der hiſtoriſchen Wirklichkeit der angenommenen Bedeutungen wird nun die genetiſche Behandlungsweiſe ganz der frühern begegnen, ſonſt aber abweichend dem ſich nach ſeiner innern Lebenskraft und den äußern Verhältniſſen individualiſirenden Worte Schritt vor Schritt nachgehen und die Entwickelungsſtufen deſſelben nebſt den Uebergangsmomenten getreu bezeichnen, eben dadurch aber, dem Leben der Sache folgend, bei aller

Vereinfachung und minder ſtreng logiſchen Spaltung der Bedeutungen doch zur tiefern Einſicht in das Leben derſelben führen.

Ein zweiter, mit dieſer mangelhaften genetiſchen Entwickelung zuſammenhängender, nicht genug hervorzuhebender Uebelſtand dünkt uns der, daß man bei einer zu äußerlichen, die Schrift nicht als Product eines eigenthümlichen Geiſtes ſtets im Auge behaltenden Abwerthung des neuteſtamentlichen Sprachſchatzes ſeines vollen Gehaltes nicht recht mächtig wurde. Auch hier wird man genetiſcher verfahren, d. h. zunächſt von der hebräiſchen Vorſtellungs= und Denkweiſe aus, die ſich in einem ihr fremden Sprachgebiete einbürgern mußte, die Nöthigung zu den Neuſchöpfungen auf dem lexikaliſchen Gebiete begreifen müſſen. In Bezug auf ſeine religiöſen Vorſtellungen auf den Kreis des heiligen Sprachgebietes gewieſen, konnte der Jude nur durch Neuſchöpfungen auf dem fremden ein gleich entſprechendes Organ religiöſer Mittheilung gewinnen. Die ſo ſchon von den Juden mit einem neuen Inhalt bereicherte oder dieſem angepaßte Sprache mußte aber aufs Neue ſich bereichern, als das chriſtliche Lebensprincip mit ſeinem neuen Lehrgehalte ſich Bahn brach. Es war inſofern ſehr richtig, wenn man von einem eigenthümlichen chriſtlichen Beſtandtheil der neuteſtamentlichen Diction redete; man würde geradezu eigenthümliche chriſtliche Ideen und Begriffe ableugnen müſſen, wenn man ein ſolches nicht anerkennen wollte. Erinnert Winer (Gramm. d. n. Spr. §. 3.), daß die meiſten dieſer Ausdrücke und Formeln ſich ſchon im A. T. und bei den Rabbinen finden und daß es ſchwer ſeyn würde, etwas als den Apoſteln durchaus eigen, von ihnen eingeführt darzuthun, daß ſich dieſes apoſtoliſche Element mehr auf den Sinn von Worten und Phraſen beſchränke, ſo leugnen wir nicht, daß ſich die meiſten dieſer Wörter und Ausdrücke auch anderwärts finden und mitunter nur in ihrer Bedeutung vertieft worden, behaupten aber, daß ſie ebenſo auch einen

neuen Inhalt gewonnen haben, als dieß bei den griechiſche Ausdrücke und Formeln zum Behikel ihrer religiöſen Vorſtellungen und Begriffe machenden Juden der Fall war. Will man aber dieß letztere Element nicht bloß auf den Sinn beſchränken, ſo wird man dieß auch nicht mit dem chriſtlichen Elemente thun dürfen, man müßte denn eben unter Sinn auch die neuen, bei den einzelnen Schriftſtellern aber eben ſo eng, wie die Grundbedeutung ſelbſt, mit dem Worte verwachſenen Bedeutungen verſtehen. Ohne dieſes zur rechten Würdigung der neuteſtamentlichen Diction im Allgemeinen und in den einzelnen Schriftſtellern durchaus nothwendige Element glauben wir kein Lexikon ein neuteſtamentliches, das Verſtändniß des Schriftwortes wahrhaft aufſchließendes, nennen zu dürfen. Gerade in der noch ſehr ungenügenden Berückſichtigung dieſes Elementes, in der damit verbundenen Verflachung und Abſtumpfung des Schriftwortes überhaupt ſcheint uns die dringendſte Anforderung zu liegen, unter Anſchluß an die neueren exegetiſchen Werke über die mehr philologiſche Behandlung fortzuſchreiten und ſo demſelben zu ſeiner vollen eigenthümlichen Kraft, ſeiner vollen Würde und ſeinem vollen Segen zu verhelfen. Mit Vermeidung aller unwiſſenſchaftlichen Willkür, aller in Untiefen ſich verlaufenden Vertiefungen wird das hierher Gehörige als die eigentliche Blüthe des ſich im helleniſtiſchen Sprachidiom ſeinen Ausdruck gebenden religiöſen Geiſtes den ihm gebührenden Platz finden müſſen.

Um dieſen Sätzen ihre volle Klarheit und Anſchaulichkeit zu geben und zugleich auf die reiche Aehrenleſe hinzuweiſen, die hier dem Lexikographen bevorſteht, erlauben wir uns, ohne weitere Auswahl in alphabetiſcher Ordnung fortſchreitend, das Geſagte durch einige ebenſo die Vertiefung, als die Neuſchöpfung der Bedeutungen betreffende Beiſpiele zu erläutern. Das Wort ἄβυσσος, ἡ, findet ſich bei den profanen Schriftſtellern nur als Adj. ος, ον, grundlos, bodenlos, (vergl. Herodot 2, 28.), dann auch in der Bedeutung unermeß-

lich, ungeheuer (Aeschyl. Sept. 931. πλοῦτος ἄβυσσος, Suppl. 465. ἄτης ἄβυσσον πέλαγος, 1044. ὄψιν ἄβυσσον). Ohne weſentliche Modification findet ſich ſo das Wort auch im helleniſtiſchen Sprachidiom von der bodenloſen Tiefe, dem Abgrunde in phyſiſcher Beziehung, weßhalb es von den Gloſſatoren und Lexikographen meiſt vom Meeresgrunde genommen und durch ὑδάτων πλῆθος πολύ (Suid.), ὕδατα ἄπειρα, ἀκατάληπτα (Heſych.), πλῆθος ὑδάτων ἀπέραντον (ſo mehrere alte Lexikographen) erklärt wird. Außerdem gebraucht es aber die Sept. auch von den Abgründen und Schlünden der Erde (Gen. 1,2. Pſ. 70, 20. 134, 6.). Eben deßhalb mußte es ſich aber der jüdiſchen Vorſtellung vom Scheol, als einem tief unter der Erde liegenden Orte, gemäß ſpeciell als Bezeichnung für dieſen Abgrund fixiren (Hiob 10, 21. 22. Jeſ. 14, 9.) und je nach der ſich entwickelnden Vorſtellung von demſelben einen verſchiedenen Inhalt gewinnen. So wurde dieſer Abgrund nach allmählicher Belebung und vollzogener Scheidung der Guten und Böſen, Seligen und Verdammten und der Verſetzung der Seligen zu Gott in den Himmel, als Sitz der Verdammten, als die chriſtliche Hölle im Gewande ſinnlich concreter Vorſtellung gefaßt. In der Apokalypſe, wo wir den Himmel ſchon ganz nach chriſtlicher Vorſtellungsweiſe bevölkert finden, erſcheint deßhalb ἡ ἄβυσσος ebenſo, wie der Hades bei den Griechen, mit Thor, Schloß und Riegel verſehen (Offenb. 9, 2. 20, 1.), als ein unterirdiſches Gefängniß, eine φυλακή und Marterſtätte der böſen Geiſter (20, 7. 10.), wie auch aller Feinde des Chriſtianismus (V. 10. 13. 14. 15.), mit einem Oberhaupte an ihrer Spitze, Namens Abaddon (Offenb. 9, 11.). Auch dieſes Wort tritt übrigens in weſentlich modificirter Bedeutung im A. T. auf. Abgeleitet von אָבַד, zu Grunde gehen, im Piel vernichten, wird es in der LXX. durch ἀπώλεια überſetzt (Hiob 28, 22. Spr. Sal. 15, 11.). Schon aber hier perſonificirt, tritt Abaddon im N. T. geradezu der fortgebildeten Engellehre gemäß als

der Herr und König des Abgrundes, als der Fürſt der Hölle, als der ὁ ἀπολλύων auf. Identiſch mit ὁ διάβολος und σατανᾶς (Offenb. 20, 7. 10.), ſcheint er an der bezeichneten Stelle wegen der ihm dort ertheilten vernichtenden und quälenden Wirkſamkeit gerade unter dieſem Namen eingeführt worden zu ſeyn.

Schreiten wir alphabetiſch weiter vorwärts, ſo begegnen wir dem langen mit ἀγαθός zuſammenhängenden Wortzuge, ἀγαθοεργέω = ἀγαθουργέω, ἀγαθοποιέω, ἀγαθοποιΐα, ἀγαθοποιός, ἀγαθωσύνη, wovon die älteren claſſiſchen Schriftſteller nur ἀγαθοεργός (Herod. 1, 67. 8, 124.) und ἀγαθοεργία (Herod. 1, 3.) und auch das nicht einmal in rein ſittlicher Bedeutung kennen (vgl. Zonar.), der ſchon in dieſem ſeinem äußeren Umfange den ethiſchen Charakter des Chriſtenthums abſpiegelt. Was aber den Inhalt des Wortes| anlangt, ſo hat daſſelbe zwar keine neue Bedeutung gewonnen, wohl aber mußte die frühere der tieferen Faſſung des Guten gemäß vertieft werden. Die eigentlich chriſtlichen Güter waren als ſolche der vorchriſtlichen, der Heiden- wie der Judenwelt unbekannt. Auf dieſe Bemerkung könnten wir über dieſen Wortzug hinwegeilen, wenn uns das Wort ἀγαθός nicht ganz beſonders inſtructiv erſchiene, nebenbei eine andere, ſchon oft gerügte Unvollkommenheit der neuteſtamentlichen Lexika, die noch immer nicht ganz ſtreng vollzogene Scheidung zwiſchen der Bedeutung und dem Sinne des Wortes oder der demſelben nur in einer beſtimmten Verbindung zukommenden Faſſung, zu beleuchten. Ἀγαθός, über deſſen Zuſammenhang mit unſerm gut ſeiner Stammſylbe nach auf die neueren Sprachforſchungen kein Zweifel ſeyn kann, hat eben auch nur dieſe Bedeutung oder bezeichnet das, was ſo iſt, wie es ſeiner Natur und Beſtimmung nach ſeyn kann und ſoll, ſowohl in phyſiſcher, als geiſtiger Beziehung. Seiner Verbindung bald mit dieſem, bald mit jenem Gegenſtande gemäß, kann aber ſein Gutſeyn allerdings ſehr verſchieden gefaßt, ja faſt bei

eder Verbindung durch ein ſpecielleres Wort beſtimmt wer-
)en. So würde man in phyſiſcher Beziehung *γῇ ἀγαθή*, Luk. 8, 8., dem Sinne nach „fruchtbares Land", *δένδρον*, Matth. 7, 17., „tragbarer Baum", *δόμα*, Matth. 7, 11., „brauchbare, nützliche Gabe", *ἡμέρα*, 1 Petr. 3, 10., „froher Tag", in geiſtiger Beziehung *καρδία*, Luk. 8, 15., „empfängliches Herz", *συνείδησις*, Apg. 23, 1., „ruhiges Gewiſſen", *μνεία*, 1 Theſſ. 3, 16., „freundliches Angedenken", *ἐντολή*, Röm. 7, 12., „heilſames Gebot", *ἡ εἰς ζωὴν πίστις*, Tit. 2, 10., „uneigennütziger Glaube", *ἔργον*, Apg. 9, 36. Röm. 2, 7. 13, 3 ꝛc., „rechtſchaffene That oder Wohlthat", *ἐλπίς*, 2 Theſſ. 2, 16., „beſeligende Hoffnung", *λόγος*, 2 Theſſ. 2, 17., „ehrbares", Eph. 4, 29., wo *πρὸς οἰκοδομήν* folgt, „taugliches, dienliches Wort", *δοῦλος*, Matth. 25, 21., „rechtſchaffener Sclave", *δεσπότης*, Matth. 20, 5., „gütiger Herr", *διδάσκαλος*, Mark. 10, 17., „trefflicher Meiſter" ꝛc. überſetzen können; im Grunde bleibt aber die Bedeutung des Wortes eine und dieſelbe. Es möchten ſomit die in den Lexicis noch aufgezählten Bedeutungen: a) praestans, eximius (auch Luk. 10, 42. iſt *ἡ ἀγαθὴ μερὶς* das gute Loos, nämlich, das dieſen Namen verdient, d. h. dem Sinne nach das beſſere, beſte), b) utilis, salutaris, idoneus, c) lenis, d) ſaustus, gratus, felix, trotz der ſchon vorgenommenen Vereinfachung der Bedeutungen mit nicht minderem Anrecht beſeitigt werden können.

Die alphabetiſch zunächſt folgenden Wörter ſind *ἀγαλλίασις, ἡ*, und *ἀγαλλιάω, ῶ*, oder das der bei Affectsbezeichnungen, als Thätigkeiten des Inneren, vorherrſchenden Medialform gemäß gewöhnlich ſich findende *ἀγαλλιάομαι, ῶμαι*, von *ἄγαν ἅλλομαι*; beide Wörter, den profanen Schriftſtellern nicht bekannt, finden ſich nur in der LXX. und im N. T. Die helleniſtiſchen Schriftſteller ſahen ſich gedrängt, ein vorzüglich dem hebräiſchen גִּיל, גיל entſprechendes Wort zur Bezeichnung der innigſten, tiefſten Freude, des religiöſen Aufjubelns und Entzückens, der lebendigen frohen Aufwal-

lung des gläubigen Gemüthes zu bilden. Noch etwas äußerlich und ſinnlich hier und da im alten Teſtament (vgl. 2 Sam. 1, 20. Pſ. 45, 16. Jeſ. 22, 13.), wiewohl auch hier gewöhnlich im rein religiöſen Sinne gefaßt (vgl. Pſ. 2, 11. 14, 7. 16, 19. 45, 8. 47, 1. 51, 10. 65, 14. ꝛc.), findet es ſich, Luk. 1, 49. abgerechnet, wo es von der tief gemüthlichſten Freude ſeiner Etymologie nach paſſend, bei ἐσκίρτησεν ſteht, im N. T. nur im religiöſen Sinne, meiſt in Verbindung mit χαίρειν (in der LXX. auch mit εὐφραίνεσθαι); vgl. Matth. 5, 12. Offenb. 19, 1. 1 Petr. 4, 13. 1 Petr. 1, 8. ἀγαλλιᾶσθαι χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ, wo nicht eine quantitative Intenſion des Verbalbegriffes durch Wiederholung des gleichen Wortes, wie z. B. bei χαρᾷ χαίρειν, ſondern eine qualitative durch eine nähere Angabe ihrer Art und Weiſe, ihres chriſtlichen Charakters, als des tiefſten oder höchſten Entzückens, gegeben wird. Die Kirchenväter, z. B. Klemens Rom. (ep. ad Cor. c. 33.), gebrauchen es ſelbſt von der Freude Gottes: „αὐτὸς γὰρ ὁ δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων ἐπὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ ἀγαλλιᾶται“ und des Heilandes (ebendaſ. Kap. 18.): ἀπόδος μοι τὴν ἀγαλλίασιν τοῦ σωτηρίου μου.

Weiterhin ſtoßen wir auf die Wörter ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός, in der LXX. auch ἀγάπησις. Die ältern Profanſcribenten kennen nur das Verbum und Adjectiv, nicht aber das Subſtantiv, in welchem gerade die chriſtlichen Schriftſteller den auf jedem Blatte wiederkehrenden abſtracten Ausdruck für die alle Gläubigen unter einander verkettende Geſinnung fanden. Findet ſich übrigens das Verbum ſchon in reinerem Sinne von der hochachtenden Liebe bei den profanen Schriftſtellern, wiewohl es ſpäterhin auch, ſinnlicher gefaßt, mit φιλεῖν, amare, dem Ausdrucke für die perſönliche Zuneigung, verwechſelt wird, ſo erkennt man dieſen Sprachgebrauch nicht nur in der LXX., wo das Wort freilich noch ſinnlicher, jedoch auch hier von der geweihteren perſönlichen Zuneigung gebraucht wird (1 Moſ. 22, 2.), und in dem N. T. wieder. ſondern es erhält auch erſt in dieſer

Beziehung ſeinen vollen Inhalt, wie dieß aus dem chriſtlich=ſten aller chriſtlichen Sätze 1 Joh. 4, 8: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (das Abſtractum ſteht mit Bedeutung: Gott iſt die perſönliche, ſich perſönlich darſtellende Liebe) und der von allem Particularismus und ſinnlichen Elementen frei gewordenen Religion des Geiſtes von ſelbſt folgte. Noch weiter hat aber das Wort bei der durch die vertiefte Liebes=geſinnung bedingten neuen Liebeserweiſung auch eine ganz neue eigenthümlich chriſtliche Bedeutung erhalten. Hiernach findet ſich das Wort 1) von der Liebe Gottes zu Jeſus und Jeſu zu Gott und der Liebe beider zu den Menſchen und dann wieder von der aus der Gottes= und Chriſtusliebe abgelei=teten, dieſe wieder bedingenden Liebe der Menſchen zu Gott und Chriſtus und der von ihr als ihrem Lebensgrunde un=zertrennlichen Menſchenliebe, dann 2) von der in der That kräftig hervortretenden Liebeserweiſung, der liebreichen Be=handlung in Wort und That, 1 Joh. 3, 1.; vgl. Jak. 4, 8., wo διδόναι χάριν ebenfalls wie διδόναι ἀγάπην auf das in die Erſcheinung Hervortretende, die Gnadenerweiſung, zu beziehen iſt, Markus 10, 11., wo das Verbum von der in Wort und Mienen, Joh. 13, 1., wo es von der ſich in der Fußwaſchung ausſprechenden und bezeugenden Liebe ſteht. Eine ſolche Liebeserweiſung war auch das chriſtliche φίλημα ἀγάπης 1 Petr. 5, 14., das ſpäterhin eben deßhalb geradezu ἀγάπη genannt wurde. Ebenſo war das Almoſengeben eine ſolche Liebeserweiſung, weßhalb ἀγάπη z. B. in der Formel ἀγάπην ποίησον der Klöſter auch Bezeichnung hierfür wurde (vgl. Du Cange, Glossar. med. Graec.); 3) end=lich im Plural von den chriſtlichen Liebesmahlen, in welchen ſich ſo recht ſichtbar die Liebe der erſten Chriſten erwies; vergl. Tert. Apol. 39: „siquidem inopes quoque refri-gerio isto iuvamus." Zu dieſen Liebesmahlen, die eigent=lich nur Wiederholungen des erſten und höchſten Liebes= oder heiligen Abendmahles waren, das ſo, auf die vollſtändigſte Weiſe nachgebildet, mit der Brodbrechung und Kelchausthei=

lung endigte, trug eben Jeder nach ſeinen Kräften, der Reichere mit aller Aufopferung, der Aermere ſpendend, bei.

Sehr oft findet ſich bei den Claſſikern das Wort *ἀγγελία, ἡ*, von *ἄγγελος* und dieſes ſelbſt; beide haben jedoch im helleniſtiſchen Sprachidiom eine etwas modificirte Bedeutung erhalten. Das erſte, ſchlechthin Bezeichnung für die Botſchaft nach Ueberbringung und Inhalt, Il. 15, 640. Od. 1, 408., gewinnt ſchon in der LXX. eine Beziehung auf die Botſchaft aller Botſchaften, die meſſianiſche (Ezech. 21, 7.), im neuen Teſtament findet es ſich nur in dieſer Beziehung von der verkündeten Heilslehre unter Angabe ihres Inhaltes 1 Joh. 1, 5. und ihres Zweckes 1 Joh. 3, 11., ſichtbar mit der Tendenz nach der gleichen hiſtoriſchen Faſſung, die dem Worte *εὐαγγέλιον* zu Theil wurde. Das Wort *ἄγγελος* hat bei den Claſſikern nur die Bedeutung Bote, Botſchafter, ſelbſt dann, wo von Boten der Götter und Göttern als Boten die Rede iſt, z. B. Il. 1, 334. *Διὸς ἄγγελοι* (Herolde), Il. 2, 186. (Iris), Il. 24, 133. (Thetis); eine andere mußte ſich aber bei der jüdiſchen Anſchauung ergeben, welche dem Vorſehungsglauben gemäß die höheren, Gott umgebenden Geiſter als מַלְאָכִים, alſo als dienende Boten zur Vollziehung ſeiner Befehle, beſonders in Bezug auf den Collectivſohn und einzelne Fromme auffaßte, nämlich die der Engel. In der erſtern Bedeutung „Botſchafter" kommt das Wort im neuen Teſtament nur ſelten, Lukas 7, 24. bei dem mit dem griechiſchen Sprachgebrauche bekannteren Lukas, Matth. 11, 10. in einem Citate aus Mal. 3, 1., Jak. 2, 25. in einer Beziehung auf die altteſtamentliche Erzählung von der die jüdiſchen Boten beherbergenden Rahab, Hebr. 1, 7., wo das Dienſtverhältniß der Engel in polemiſcher Richtung gegen eine Chriſtus ihnen gleichſtellende ebionitiſche Anſicht ſtark hervorgehoben wird, bei einer Zuſammenſtellung mit *λειτουργός* wohl nicht ohne Rückſichtnahme auf die Grundbedeutung, vor; dagegen ſteht es an allen übrigen Stellen mit Zurücktretung des Merkmales der Botſchaft und Sen-

dung von den höheren Weſen oder Engeln ſchlechthin. Noch weiter ſchattirte ſich aber der Begriff dieſer *ἄγγελοι*, je nachdem man ihren status verſchieden faßte. Der urſprünglichen Kraft des Wortes gemäß nach helleniſtiſcher Faſſung wird es ſchlechthin Bezeichnung für die guten Engel, jedoch heißen ſie dann wohl auch in näherer Beſtimmung *ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* Matth. 22, 30., vergl. Lukas 12, 8. 9., *κυρίου* Matth. 1, 20. 24. 2, 19., *ἅγιοι* Markus 8, 38. Lukas 9, 26.; dagegen wird das Wort nur in Verbindung mit andern, näher beſtimmenden Worten auch von böſen Engeln gebraucht; vergl. 2 Kor. 12, 7. *ἄγγελος Σατανᾶ*, ein Engel des Satan, von dem hier nach gewohnter Vorſtellung phyſiſche Leiden abgeleitet werden; Offenb. 12, 7., wo *ὁ δράκων καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ* erwähnt und dann dieſer *δράκων* die Schlange des Paradieſes, von der alles phyſiſche und geiſtige Elend ausgeht, *ὁ κατηγορῶν αὐτοὺς ἡμέρας καὶ νυκτός*, d. h. wohl mittelbar durch Weckung des Sünden- und Schuldbewußtſeyns, mit dem Satan identificirt wird; Jud. V. 6. heißen dieſe *ἄγγελοι μὴ τηρήσαντες τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν*, ihren urſprünglichen Zuſtand, und *ἀπολιπόντες τὸ ἴδιον οἰκητήριον* mit Anſpielung auf 1 Moſ. 6, 2., weßhalb ſie, mit ewigen Banden gefeſſelt, bis auf das Gericht des großen Tages unter der Finſterniß (ſiehe oben *ἄβυσσος*) aufbewahrt werden ſollen, 1 Petr. 3, 19. Bei den Kirchenvätern, z. B. Barnab. Kap. 9., findet ſich auch der Zuſatz *πονηρός*, ebenſo wie der *τοῦ σατανᾶ* Kap. 18.

Einen ſo recht helleniſtiſchen Charakter trägt die lange, ſich an *ἅγιος* anſchließende Wörterreihe. Wir leſen es ſelbſt ſchon bei Herodot 4, 41. 44., bei Plato, wo man es wohl erwarten kann, nicht aber die von ihm abgeleiteten Wörter. Iſt dieß ſchon charakteriſtiſch, ſo nicht minder der eigenthümliche Bildungsgang dieſes Wortes im jüdiſch-chriſtlichen Munde, der gleichſam die innerſte Geſchichte des jüdiſchen Volkes, ſein allmähliches ſittliches Werden abſchattet. Man faßte dieſe Heiligung am äußerlichſten:

a) von der körperlichen Heiligung oder der äußerlichen Reinigung einer Perſon oder Sache, die man in eine Beziehung zum Heiligen ſetzte oder, was daſſelbe ſagen will, weihte (widmete). So gebraucht die Sept. ἅγιος und ἁγιάζειν, ganz ſo wie קָדוֹשׁ und קָדַשׁ, vorzugsweiſe von der Reinigung der Prieſter, dann aber auch aller Iſraeliten, die an dieſer äußern Heiligung, dem Analogen der innern, zur letztern heranzubilden waren, und von allen levitiſch unrein gewordenen Dingen (2 Moſ. 24, 41. 40, 12. 3 Moſ. 8, 31. 16, 19.). So gebraucht es auch der auf den levitiſchen Cultus ſich zurückbeziehende Hebräerbrief (9, 13.): „Wenn das Blut von Böcken und Stieren heiliget zur Reinigkeit des Fleiſches, d. h. das unrein Gewordene äußerlich weiht.“ Mit dieſer Bedeutung hing, wie die Reinerhaltung mit der Reinigung des Verunreinigten, zuſammen

b) die Bedeutung der äußerlichen Abſonderung und Abtrennung einer an ſich gemeinen Sache von dem gemeinen Gebrauche des gewöhnlichen Lebens zu einem höhern, der Ausſcheidung von allem Profanen und Profanirenden zur näheren Verbindung mit dem heiligen (vergl. Matth. 23, 17. 19.): „Was iſt größer, das Gold oder der Tempel, der (das in ihm Befindliche) heiligt, d. h. zu einer heiligen, gottgeweihten Sache macht; 2 Tim. 2, 21. σκεῦος ἡγιασμένον; 1 Kor. 7, 14: „es iſt der ungläubige Mann in dem Weibe geheiligt, d. h. vermöge ihrer engen Verbindung dem Einfluſſe der götzendieneriſchen Gemeinſchaft entzogen und unter den der chriſtlichen geſetzt worden. Eben in dieſer Beziehung heißen die Chriſten ἡγιασμένοι ſchlechthin, die aus der profanen Welt Ausgeſonderten und zu Gott in nähere Beziehung Gebrachten (Apg. 20, 32. 26, 18. 1 Kor. 1, 2.), ein Sprachgebrauch, der auch bei den Kirchenvätern wiederkehrt. Ebenſo wird ἅγιος gebraucht Apg. 7, 33. ἡ γῆ ἁγία, gottgeweihte Erde, mit Rückſicht auf 2 Moſ. 3, 5., τόπος ἅγιος, ὄρος ἅγιον u. ſ. w.,

:nſo werden die mit Gott in näherem Verkehr ſtehenden tammväter der Nation ἡ ἀπαρχὴ ἅγιος Röm. 11, 26., echt theokratiſchen Frauen 1 Petr. 3, 5., die Erſtgeburt k. 2, 23., die Iſraeliten Jeſ. 58, 13., die Propheten des en Bundes 2 Petr. 3, 2. Luk. 1, 70., die Apoſtel Epheſ. 5., als εἰς εὐαγγέλιον ἀφωρισμένοι (vergl. Röm. 1, 1.), e Chriſten Apg. 9, 13. 32., und zwar wohlgemerkt ſchlechthin orzüglich oft in Verbindung mit κλητοί, berufene Heilige, d. h. im Heil oder der Gemeinſchaft mit Chriſtus Berufene, Chriſtus on den Dämonen ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ in noch äußerlichem Sinne Luk. 4, 34. Mark. 1, 24. (anders Joh. 10, 36.) und Gott als der Unvergleichliche, von der Welt Abgeſonderte, Einzige ἅγιος Apg. 4, 8. (vergl. Luk. 1, 49., wo ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ ſein unvergleichliches, von Allem abgeſondertes, Ehrfurcht gebietendes Weſen, wie es ſich äußerlich zur Anerkennung bringt, bezeichnen möchte) genannt. Da aber dieſe äußerliche Heiligung, dieſe Abſonderung und Abtrennung von dem Profanen und Profanirenden nicht ohne innere Heiligung, die äußere Gemeinſchaft mit Gott und Chriſtus nicht wohl ohne innere Umwandlung zu denken iſt, ſo entwickelte ſich

c) aus dieſer Bedeutung die nicht ſcharf von ihr abtrennbare ſittliche Bedeutung der Abſonderung von aller Ungeſetzlichkeit in Wort und That und noch weiter zurück in der Geſinnung, und ſomit auch echt chriſtlich die der poſitiven, nur in der Liebe zum Guten lebenden Heiligung. So heißt Johannes Mark. 6, 20. ein ἀνὴρ δίκαιος καὶ ἅγιος mit Rückſicht auf ſeine vollendete Legalität; ſo findet ſich ἁγιάζειν im Hebräerbriefe wegen der vorherrſchenden Beziehung auf die levitiſche Reinigung vorherrſchend im negativen Sinne von der Entſündigung (Hebr. 10, 10. 14. 29. 13, 12.), dagegen entſchieden im poſitiven Sinne z. B. Röm. 15, 16. wegen des verinnernden Zuſatzes ἐν πνεύματι ἁγίῳ, 1 Theſſ. 5, 23: „er aber, der Gott des Friedens, heilige euch ganz und gar," nämlich innerlich, um zu ſeinem Frieden zu gelangen. Ebenſo Joh. 17, 17:

„heilige ſie in der Wahrheit," Bezeichnung des Worts und Womit (vergl. V. 19, 1 Petr. 3, 15.): „den Herrn Chriſtus aber heiliget in euren Herzen" d. h. da von einem an ſich heiligen Gegenſtande die Rede iſt, machet ihn immer mehr für euch heilig, heiliget ihn in euch (vergl. Matth. 6, 9.): geheiligt werde dein Name nämlich in ſubjectiver Beziehung, er werde immermehr in ſeiner Heiligkeit erkannt und bekannt. In dieſer Beziehung heißen denn nun auch die Chriſten ein *ἱεράτευμα ἅγιον* 1 Petr. 2, 5. *ἔθνος ἅγιον* 2, 9., *ναὸς ἅγιος ἐν Χριστῷ* Epheſ. 2, 21., *θυσία ἁγία* Röm. 12, 1., d. h. das die Idee des Prieſterthums, Gottesvolkes, Tempels, Opfers in geiſtiger Beziehung verwirklichende Prieſterthum, Volk ꝛc. Ebenſo heißt Chriſtus *ἅγιος παῖς* Apg. 4, 27. und 30., ebenſo die Engel wegen ihrer höheren Reinheit Mark. 8, 38. Luk. 9, 26., ebenſo Gott als der vor aller ethiſchen Unreinheit Bewahrende Joh. 17, 11., vorzüglich aber iſt es ſtehendes Epitheton des göttlichen Geiſtes. Gleicherweiſe heißen dann auch Sachen heilig, wie z. B. das Geſetz Röm. 7, 11., als Offenbarung des heiligen Gottes, der Glaube *ἁγιωτάτῃ* Jud. 10., als in vollkommenſter Weiſe Heiligung wirkend, *φίλημα* Röm. 16, 16. 1. Kor. 16, 20., Kuß in heiliger Geſinnung. — Im Beſondern iſt noch das Neutrum *τὸ ἅγιον* als Subſt. hervorzuheben, das wegen der verſchiedenen, den Juden und Chriſten vorzugsweiſe heiligen Dinge auch eine verſchiedene Bedeutung erhielt. Bei den Juden bedeutete *τὸ ἅγιον* alles dem Dienſte des Herrn Geweihte, dem profanen Gebrauche Entrückte, alſo vorzugsweiſe den Tempel des Herrn mit allem zum Cultus Gehörigen z. B. ſelbſt dem Opferfleiſche (Ios. Antiq. 3, 6. 4. *ὁ μὲν πᾶς νεὼς ἅγιον ἐκαλεῖτο*), dann im engern Sinne das ſogenannte Heilige (Hebr. 9, 2.), im engſten das Allerheiligſte (9, 3.), auch wohl im ſächlichen Superlativ *ἅγια ἁγίων* genannt. Bei den Chriſten, wo der äußerliche Cultus hinter den innerlichen zurücktrat, bedeutet *τὸ ἅγιον* (Matth. 7, 6.) den geiſtigen Bau,

die evangeliſche Lehre, wie denn ſpäterhin in der Kirche τὸ ἅγιον und τὰ ἅγια gewöhnlicher Terminus für die chriſtliche Geheimlehre wurde. — Aehnliches gilt von ἁγιασμός und ἁγιωσύνη; ἁγιότης findet ſich nur an zwei Stellen. In der LXX. kommt ἁγιασμός in der Bedeutung der Heiligung des Verunreinigten, der Abſonderung von allem Profanirenden zur näheren äußern Verbindung mit *heiligen* Dingen Ezech. 45, 4. Amos 2, 11. Sir. 7, 31., ebenſo wie auch ſpäterhin in der Kirche von der Weihung, Heiligung des Brodes und Waſſers vor, im N. T. dagegen nur in der verinnerten ſittlichen, bald mehr in vorherrſchend negativer, bald mehr in vorherrſchend poſitiver Beziehung. Vorzüglich inſtructiv iſt die Stelle 1 Theſſ. 4, 4. ꝛc., wo ἁγιασμός erſt negativ durch Enthaltung von aller Unzucht, dann poſitiv durch εἰδέναι τὸ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ, in *Heiligung* und *ſittlicher Achtung*, beſtimmt und endlich geradezu (V. 7.) in Gegenſatz zur ἀκαθαρσία geſetzt wird. Je nach dieſer bald negativen, bald poſitiven Bedeutung tritt das Wort auch in eine verſchiedene Beziehung zur δικαιοσύνη, ihr bald vorausgehend, bald folgend. Vorausgeſtellt finden wir die Heiligung 1 Kor. 6, 11., nachgeſtellt wird ſie 1 Kor. 1, 30., wo Chriſtus unſere Gerechtigkeit und (dieſe bewahrende) Heiligung nämlich vermittelſt des Glaubens und des in ihm empfangenen neuen Lebens, genannt wird (vgl. Röm. 6, 19. 22.); 1 Tim. 2, 15. folgt ſie auf die πίστις und ἀγάπη, 1 Petr. 1, 2. wird ſie noch näher als ein ἁγιασμὸς πνεύματος, d. h. als eine Heiligung durch den Geiſt, als eine innerlich durch ihn gewirkte bezeichnet. Ἁγιωσύνη kommt in der LXX. gern in Verbindung mit der Majeſtät Gottes, der μεγαλοπρέπεια Pſ. 144, 5. 95, 6. als Ausdruck ſeiner Unvergleichlichkeit vor, im N. T. in verinnerter Bedeutung (vergl. Röm. 1, 4.), nach dem Heiligkeitsgeiſte, d. h. im Gegenſatze zu κατὰ σάρκα nach dem geheiligten Geiſte Chriſti, was durch πνεῦμα ἅγιον und auch durch πνεῦμα ἁγιασμοῦ bei der activen Bedeutung dieſes Wortes nicht ausgedrückt

werden konnte. 2 Kor. 7, 1. ſteht es ganz in gleicher Bedeutung von der in den Chriſten zu vollendenden Heiligkeit, und noch mit der näheren ethiſchen Beſtimmung *ἄμεμπτος ἐν ἁγιωσύνῃ*, tadellos in Heiligkeit, 1 Theſſ. 3, 13.

Ein mit dieſem Wortzuge verwandter iſt der nicht minder reiche, mit *ἁγνός* zuſammenhängende. Erſcheint das Wort *ἅγιος* auf dem helleniſtiſchen Boden von vorn herein auf ſehr äußerliche Dinge, dem Aeußerlichkeitsweſen der Theokratie im Judaismus gemäß, bezogen, ſo aber, daß es mit der Fortentwickelung der Theokratie ein äußeres Moment nach dem andern abſtreiſt, ſo nimmt dagegen der Entwickelungsgang des Wortes *ἁγνός* und der von ihm ſich ableitenden Wörter gerade die umgekehrte Richtung, indem ſich die urſprünglich ſinnliche Bedeutung der Reinheit der immer tieferen Anſchauung der Reinheit gemäß immer mehr vergeiſtigt und der Ausdruck öfters nur wie der concretere, bildliche neben *ἅγιος* herläuft. Es findet ſich übrigens ſchon bei den claſſiſchen Schriftſtellern im eigentlichen und uneigentlichen Sinne, im letzteren Sinne bei den Tragikern vorzüglich die Stelle von *ἅγιος* vertretend, ebenſo wie das ſeltenere *ἁγνεία* (Soph. O. R. 864. *φέροντι τὰν εὔσεπτον ἁγνείαν λόγων*), *ἁγνίζειν* (Soph. Ai. 640. *λύμαθ' ἁγνίσας*, *ἁγνῶς* (Hes. Op. 338. etc.); jedoch hat es in dem helleniſtiſchen Sprachidiom den eigenthümlichen Bildungsgang genommen, daß es in der LXX. und bei Joſephus vorzugsweiſe von der levitiſch-geſetzlichen Reinigung und Reinigkeit, dann aber im N. T. bei dem Eintreten der Religion der Innerlichkeit in die Stelle der Religion der Aeußerlichkeit von der ethiſchen Reinheit im tiefſten Sinne des Wortes gebraucht wird. So findet ſich *ἁγνίζειν*, was am häufigſten vorkommen möchte, von den geſetzlichen Reinigungen und Luſtrationen des Volkes Joſ. 7, 13., des Tempels 2 Chron. 29, 5., der Prieſter und Leviten 4 Moſ. 8, 21. 11, 18., der Naſiräer 4 Moſ. 6, 3. 21., des zum Cultus Gehörigen 2 Makkab. 1, 33.; ſo auch im N. T. Joh. 11, 55. in einer auf die levitiſche Rei-

nigung vor dem Paſcha hinweiſenden Stelle, Apoſtelgeſch. 21, 24. 26. 24, 18. von der Beobachtung eines altteſtamentlichen Ritus, der Uebernahme des Naſiräatgelübdes durch Paulus (eben ſo an der gleichen Stelle ἁγνισμός), ſonſt aber ſtets in der rein ethiſchen: Jak. 4, 8. ἁγνίσαι καρδίας von der Reinigung der Geſinnung, der Quelle der äußeren Handlungen, im Gegenſatz zu dieſen, 1 Petr. 1, 22. mit dem Zuſatze ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας zur Bezeichnung des innern Wirkungsgrundes und 1 Joh. 3, 3., wo aus der Hoffnung der künftigen δόξα die der Reinheit Chriſti nachſtrebende Reinigung der Chriſten abgeleitet wird; 1 Tim. 4, 12. ſteht ἁγνεία als Drittes neben der Liebe und dem Glauben, 1 Joh. 3, 3. wird Chriſtus ἁγνός, Jak. 3, 17. ἡ ἄνωθεν σοφία, 1 Petr. der Lebenswandel ſo genannt, 2 Kor. 6, 6. ἁγνότης mit der chriſtlich-religiöſen Erkenntniß zuſammengeſtellt. *Reinheit, geſetzliche Reinheit, chriſtlich ethiſche Reinheit* iſt ſomit der Stufengang, in welchem die Entwickelung dieſes Wortes fortſchreitet.

Wir gelangen jetzt zu einer Reihe von Wörtern, denen ein eigenthümliches chriſtliches Element auf den erſten Anblick ganz fremd zu ſeyn ſcheint, zu den Wörtern ἀγνοέω, ἀγνόημα, ἄγνοια, ἀγνωσία κτλ., die es aber bei genauerer Betrachtung ebenfalls in ſich aufzeigen. Zwar betrifft die modificirte Faſſung theilweiſe noch mehr den Sinn, als die Bedeutung; aber eben dieſer Sinn hat ſich entweder in dem Worte ſchon fixirt oder iſt in dem Uebergange zu dieſer Fixirung begriffen, ſo daß gerade die Betrachtung dieſer Wörter beſonderes Intereſſe darbietet. Schon das den Claſſikern wohlbekannte ἀγνοέω wird im N. T. gern im tropiſchen Sinne des innern nicht Kennens, Anerkennens und Erkennens auf ethiſch religiöſe Gegenſtände bezogen: Apoſtelg. 17, 23. ὃ ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε; 2 Petr. 2, 12. ἐν οἷς ἀγνοοῦσι, βλασφημοῦντες, „das läſternd, was ſie nicht kennen," nämlich das Ueberſinnliche, Hebr. 5, 2. τοῖς ἀγνοοῦσι καὶ πλανωμένοις, „den Nichtwiſſenden und Irrenden in Betreff

der Sünde; entſchiedener aber erhält *ἀγνόημα*, das Nicht-gekannte, das Verſehen aus Nichtkenntniß in der LXX. eine ethiſch legale Beziehung (Sir. 23,2. 51, 26. 1 Makkb. 13, 39.), die auch im N. T., in dem ſich auf den levitiſchen Cultus beziehenden Hebräerbrief 9, 7. wiederkehrt, wo es von des Volkes Unwiſſenheitsvergehungen oder Sünden ſteht, für die der Hoheprieſter opfert. Ganz ſtehend iſt dieſe Beziehung auf die unbewußten Verſtöße gegen das Geſetz in dem Worte *ἄγνοια* geworden (vergl. Ezech. 40, 39. 42, 13. 44, 29.), das bei den Claſſikern ſchlechthin von der intellectuellen Unwiſſenheit (vgl. Thuc. 2, 47, 4.), von ärztlicher (Thuc. 3, 4.), bürgerlicher oder auch der ethiſchen (Plat. Theaetet. 2, 1, 247. *ἡ δὲ ἄγνοια, ἀμαθία καὶ κακία ἐναργής*) vorkömmt. Im N. T. wird es noch ſpeciell von der religiöſen Unwiſſenheit (vgl. Apoſtelgeſch. 3, 17.) in milder Beurtheilung des Verhaltens der Juden gegen Chriſtus, Apoſtelg. 17, 30. in gleich milder Beurtheilung des heidniſchen Aberglaubens (vgl. Eph. 4, 18. 1 Petr. 1, 14., wo die Leſer vor den früheren Begierden in ihrer Unwiſſenheit gewarnt werden) gebraucht. So bezeichnet auch *ἀγνωσία, ἡ*, bei den Claſſikern die Nichtkenntniß weltlicher Dinge (Eurip. Med. 1204. *συμφορᾶς ἀγνωσίᾳ*, Thucyd. 8, 66, 3. *διὰ τὸ μέγεθος τῆς πόλεως καὶ τὴν ἀλλήλων ἀγνωσίαν*), gewinnt aber in der LXX. (Weish. 13, 1.) und dem N. T. (1 Kor. 15, 24.) ebenfalls eine religiöſe Beziehung und bezeichnet 1 Petr. 2, 15. geradezu den Mangel echter religiöſer Erkenntniß oder die aus ihr hervorgegangenen Blasphemien unverſtändiger Menſchen. — Aehnliches gilt auch von dem Worte *ἀγοράζω*, ich bin auf dem Markte (Thucyd. 6, 51. *εἰσελθόντες ἠγόραζον εἰς τὴν πόλιν*), treibe dasjenige, was man auf dem Markte treibt, kaufe. So kommt es oft im eigentlichen Sinne in der LXX. und dem N. T. vor, von Speiſen Matth. 14, 15., Brod Mark. 6, 36., Kleidern 15, 46 ꝛc., dann aber auch im tropiſchen mit Rückſicht auf das Erlöſungswerk. So 2 Petr. 2, 1.: indem ſie den Herrn, der ſie gekauft hat,

Digitized by Google

verleugnen, Offenb. 5, 9. mit der näheren, das Womit und Woraus feſtſtellenden Beſtimmung ἐν τῷ αἵματι ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ, weßhalb auch Offenb. 14, 3. die Chriſten geradezu οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς und ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων (ἀπό involvirt das Merkmal der Abtrennung) heißen. 1 Kor. 6, 20. heißt es ebenſo von denſelben: ἠγοράσθητε τιμῆς, nämlich dem ſeines Blutes (vergl. 1 Kor. 7, 23.). Dem Sinne nach kann man übrigens, da die Menſchen als Sclaven der Sünde angeſehen werden, auch losgekauft überſetzen. — Ebenſo wird ἀγρυπνέω, das bei den Alten ſelten, häufiger dagegen ἄγρυπνος in der eigentlichen Bedeutung ſchlaflos vorkommt, im N. T. meiſtens im ethiſch-religiöſen Sinne gebraucht Epheſ. 6, 18. mit εἴς τι zur Bezeichnung des Zweckes, nämlich des Betens; Hebr. 13, 17. mit ὑπέρ τινος zur Bezeichnung des Wofür, nämlich für das Seelenheil der Gemeindeglieder; ἀγρυπνία ſelbſt iſt jedoch 2 Kor. 6, 5., wo es neben andern Beſchwerden, die das Apoſtelamt mit ſich brachte, aufgezählt wird, eben ſo wie 2 Kor. 11, 27., wo noch das dabei ſtehende πολλάκις zu beachten iſt, im eigentlichen Sinne zu faſſen. Weiter ging der Kirchengebrauch, der die ſogenannten Vigilien der Mönche und Geiſtlichen an höheren Feſten, dieſes charakteriſtiſch ſinnlich-geiſtige chriſtliche Wachen, ſo nannte. — Auch das Wort ἀγών, ὁ, das übrigens ſchon die claſſiſchen Schriftſteller bald im eigentlichen, bald im uneigentlichen Sinne anwenden, wird im N. T. auf den Kampf im ethiſch-religiöſen Sinne bezogen. Hebr. 12, 1. hat das Wort zwar ſeine eigentliche Bedeutung beibehalten, und zwar wegen des damit verbundenen τρέχειν nach Analogie von τρόχον, δρόμον τρέχειν, die des Wettlaufes, aber auch hier iſt es nur Bild für den chriſtlichen Wettkampf. So ſteht es denn nun auch uneigentlich von dem Glaubenskampf 1 Tim. 6, 12. noch mit dem Zuſatze τῆς πίστεως (genit. obi.), 2 Tim. 4, 7. dagegen ohne denſelben. Bei Paulus kommt es, wenn auch

nicht vom Glaubenskampfe, doch von dem chriſtlichen Leidenskampfe in äußerer und innerer Beziehung vor; ſo Phil. 1, 30: „indem ihr denſelben Kampf habet, den ihr an mir ſehet und jetzt an mir höret, wegen des damit verbundenen πάσχειν ὑπὲρ αὐτοῦ vom äußern Leidenskampfe (vergl. 1 Theſſal. 2, 2.), Kol. 2, 1: „welchen großen Kampf ich um euch habe“, dagegen von dem innern Kampfe mit dem hervortretenden Merkmale des geiſtigen Bangens und Sorgens. Wie ἀγών und in Verbindung mit demſelben findet ſich übrigens auch das Verbum ἀγωνίζεσθαι in den Paſtoralbriefen und in den pauliniſchen ganz in der nämlichen Bedeutung. — Wir ſchließen dieſen Cyclus von Worten mit ᾄδειν, das, unzählige male bei den Claſſikern vorkommend, in der LXX. ebenſo wie ᾆσμα ſpeciell vom heiligen (vergl. 1 Chron. 15, 27. Pſ. 47, 1. 6.) und dann auch ſchon vom innern Lobgeſange, der innern dankbaren, religiös-lyriſchen Gemüthsſtimmung (vergl. Hoſ. 7, 2.) geleſen wird. Dieſe Bedeutungen ſind denn nun auch die gewöhnlichen im N. T. Offenb. 5, 9. 14, 3. iſt καινὴ ᾠδή der chriſtliche Hymnus, die ᾠδὴ τοῦ ἀρνίου (vergl. 15, 3); Epheſ. 5, 12. ſteht es von dem innern Lobgeſange oder dem innern gehobenen Dankgefühle neben dem äußern, wie der Zuſatz τῇ καρδίᾳ zur Bezeichnung des Worin und Womit, das auf dem geiſtigen Gebiete in einander fließt, zeigt; ebenſo Kol. 3, 16., wo das noch vorausgeſetzte ἐν χάριτι die dankbare chriſtliche Gemüthsſtimmung als das Motiv dieſer innern Hymnen bezeichnet.

Eine ganz feſt ſtehende chriſtliche Bedeutung tritt uns in den Wörtern ἀδελφός und ἀδελφή entgegen, deren Geſchichte übrigens ganz parallel mit der der Wörter πατήρ und υἱός läuft und ſomit einen tiefen Blick in das innere Leben des Chriſtenthums werfen läßt. Bezeichnen ſie zunächſt den Bruder und die Schweſter im engern und weitern Sinn, dann nach hebräiſchem Sprachgebrauche die nahen

Verwandten überhaupt und in immer weiter zurückſchreitender Verallgemeinerung oder erweiterter Faſſung der gleichen Abſtammung die gleichen Stammgenoſſen, Volksgenoſſen, nicht ohne Beziehung auf das die Juden neben dem phyſiſchen verknüpfende theokratiſche Band, endlich in der weiteſten den Menſchen als Mitglied der großen einen Familie, ſo auch mit gänzlicher Beſeitigung des Merkmales der gleichen phyſiſchen Abſtammung Sinn- und Geiſtesverwandte und zwar ſpeciell die im Glauben an Chriſtum und mit Chriſtus eng Verknüpften, die Mitglieder der Chriſtusfamilie. Erſcheint dieſer Sprachgebrauch ſchon durch Chriſtus ſelbſt angebahnt (Matth. 12, 50. Mark. 3, 5. Matth. 25, 41.), ſo findet er ſich vollſtändig ausgeprägt in der Apoſtelgeſchichte und den Briefen (vergl. Apg. 11, 1. 15, 23. 27. Röm. 8, 29. 1 Kor. 6, 16. 7, 14. 15. 9, 5. Kol. 4, 15. Phil. 1, 2. 1 Tim. 5, 1. Jak. 2, 15 ꝛc.). Auch *ἀδελφότης, ἡ*, das in der LXX. 1 Makkab. 12, 10. und 17. die Brüderſchaft verbundener Völker bezeichnet, ſteht im N. T. ganz in gleicher Weiſe von der Brüderſchaft der in Chriſtus Verbundenen, der Gemeinſchaft der Gläubigen. So 1 Petr. 2, 17: liebet die Brüderſchaft = alle Gläubigen; 1 Petr. 5, 9. „eure Brüderſchaft in der Welt," nämlich der ungläubigen. Die Kirchenväter gebrauchen dieſes Wort ſehr oft, z. B. Chryſoſt. und Baſil. d. Gr. ebenſo wie *ἀδελφός* und *ἀδελφή*, die mit dem ſich ausbildenden Kloſterleben ſelbſt noch eine ſpeciellere chriſtliche Bedeutung erhielten.

Wir ſchließen mit dieſen, ſomit faſt alle Wörter, wie wir ſie von vorn herein in dem Lexikon leſen, betreffenden Belegen für unſern Satz, um noch Platz für einige andere Bemerkungen zu behalten, von denen die erſte die aufzunehmenden Realien betrifft. Wird auch ein ſprachliches Lexikon ſich nicht zu einem Reallexikon erweitern dürfen, ſo möchte doch ſchon inſofern eine völlige Ausſcheidung der Realien aus

demſelben nicht möglich ſeyn, als die res, eben auch ein Sprachobject, einen mit der ganzen Sprachbildung zuſammenhängenden Ausdruck gewonnen haben, der ſeine lexikaliſche Erläuterung bedarf. Oefters verhält ſich dieſer Ausdruck wie der wohlgewählte Name zur Sache, die deßhalb auch in ihren Umriſſen verzeichnet werden muß; öfters gewinnt derſelbe auch in abgeleiteten Wörtern ein eigenthümliches Leben, kann deshalb nicht unberückſichtigt bleiben. Streng genommen werden ſomit die Realien jedenfalls ſo weit zu beachten ſeyn, als ſie ein etymologiſch ſprachliches Intereſſe gewähren. Will man noch einen Schritt weiter gehen, ſo wird man das zum Verſtändniß d. N. T. durchaus Nothwendige, aber auch nur dieſes, aus ihnen aufzunehmen haben, um ſo dem Leſer ein möglichſt vollſtändiges Hülfsbuch, das bei der beſchränkten Aufgabe nicht zu ſehr anſchwellen dürfte, zum Selbſtſtudium in die Hände zu geben. Wir geben auch hierfür einige Beiſpiele aus den erſten Spalten der Lexika, und zwar gerade ſolche, bei denen ſich ein anderer Mangel unſerer Lexika, eine zu wenig eingehende geſchichtlich-religiös-pragmatiſche Behandlung einzelner Stellen mit zum Bewußtſeyn bringen ließ, die erſt das Lexikon zu einem recht brauch- und fruchtbaren Hülfsbuche für das Verſtändniß des N. T. machen möchte.

Ἀαρών, ὁ, indecl., nach Philo von הַר, alſo, da die Endung ֹן Adj. bildet, montanus, im Arab. harun, beſſer wegen des Sinnes und des anſtößigen doppelten *α* von אור, leuchten, הָאִיר, אהרֹן ſt. הארֹן, Lucinius, *Φαέθων*, war der erſtgeborne Sohn des Leviten Amram und der Jochebeth, Bruder Moſis (2 Moſ. 6, 16—20.), dem er als beredter Sprecher in ſeinen Verhandlungen mit Pharao und dem iſraelitiſchen Volke zur Seite ſtand. Ausgezeichnet durch dieſe Gabe der Beredtſamkeit und höhern Erleuchtung (2 Moſ. 4, 14 — 16.), ward er zum Oberprieſter in der neu begründeten Theokratie, alſo zur höchſten Würde in ihr

von Gott berufen (2 Moſ. 28, 1.), äußerlich mit dem entſprechenden höchſten Glanze umgeben (vorzüglich möchte wegen der geltend gemachten Etymologie das Bruſttuch mit Urim und Thummim zu beachten ſeyn) und in dieſer ſeiner Würde auf den Aufſtand des nach derſelben lüſternen Korah (vgl. 4 Moſ. 16, 1 ff. 10 ff.) durch zwölf in die Stiftshütte gelegte Stecken der Volksoberſten, unter denen der ſeinige allein aufblühte, beſtätigt (4 Moſ. 17, 1.). Weniger charakterfeſt als Moſes, wie ſeine Nachgiebigkeit gegen das Götzen verlangende Volk bei dem ſich verzögernden Aufenthalte Moſis auf dem Berge beweiſt (vergl. 2 Moſ. 32, 1 ff. 22 ff.), war er doch das eigentlich geiſtige Organ, deſſen ſich Gott bei Stiftung der israelitiſchen Staatsverfaſſung bediente. — So erklärt ſich Luk. 1, 5., wo der an ſich geſetzlich nicht geforderten Herkunft der Prieſtergattin Eliſabeth „von den Töchtern Aaron's," d. h. den Nachkommen des zum Prieſterthume mit ſeinem Hauſe berufenen Aaron's, alſo der Herkunft von dem in der Theokratie hochgeadelten Hauſe Aaron's zur Verherrlichung des Täufers (vgl. Ios. Vit. 1. C. Apion. 1, 7.), Apg. 7, 20., wo im Pragmatismus der die Herzenshärtigkeit der Juden gegen die Gnadenerweiſungen mit kräftigen Zügen zeichnenden Rede des Stephanus auch der von Aaron geforderten Götzen, Hebr. 5, 5. 7, 11., wo im Geiſte dieſes ein höheres Prieſterthum als das levitiſche anerkennenden Briefes zwar der höhern Berufung Aaron's (5, 5.), aber zugleich auch der noch höheren Chriſti nach der *τάξις Μελχισεδέκ* (7, 11.), endlich 9, 5., wo in einer hiermit zuſammenhängenden Vergleichung des levitiſchen Cultus mit dem hohenprieſterlichen Amte Chriſti bei der Aufzählung der Beſtandtheile des irdiſchen Heiligthums auch des freilich damals im Heiligthum nicht mehr vorhandenen blühenden Stabes Aaron's, der vor der Bundeslade aufblühte und in ihr aufbewahrt worden ſeyn ſoll (vgl. 4 Moſ. 17, 10.), gedacht wird.

'Αδάμ, ὁ, indecl., Name des erſten Menſchen, eben deßhalb hebräiſch הָאָדָם, verwandt mit אֲדָמָה, wie homo mit humus. Im

N. T. wird Adam nach der bekannten Erzählung der Geneſis 1) als der erſte Menſch ſchlechthin (Luk. 3, 38. Jud. 14.), dann in Gehorſamsermahnungen an die Weiber als der vor dem Weibe Gebildete (1 Tim. 2, 13.), und in demſelben Lehrintereſſe als der nicht, wie das Weib, Verführte (2, 14.), endlich in einem erweiterten Geſichtskreiſe als Antitypus von Chriſtus, als der an der Spitze der ſündigen, dem Tode verfallenen, Chriſtus als der an der Spitze der erlöſten, dem Leben neu gewonnenen Menſchheit Stehende (Röm. 5, 12ff. 1 Kor. 15, 22.) erwähnt. Hiermit ſteht in Verbindung die ſich an 1 Moſ. 2, 7. und an die Etymologie des Wortes anlehnende, aber nur relativ zu faſſende perſönliche Entgegenſetzung Adams als eines aus Erde gebildeten, pſychiſch lebendigen Erdenweſens und Chriſti als des wegen ſeiner himmliſchen Herkunft mit einem höheren Geiſtesleben, einer himmliſchen, die ganze menſchliche Natur vergeiſtigenden Kraft Begabten (1 Kor. 15, 45.), die zur näheren Beleuchtung des charakteriſtiſch Differirenden beider Entwickelungsreihen benutzt wird. In Bezug auf dieſe typiſche Faſſung heißt Adam auch ὁ πρῶτος, Chriſtus ὁ δεύτερος oder ὁ ἔσχατος, d. h. der am Ende dieſes Weltalters (καιρὸς ἔσχατος ἔσχατα τῶν χρόνων, ἐσχάται ἡμέραι) ins Daſeyn Getretene.

Ἀβέλ, ὁ, indecl., wohl von dem arabiſchen אָבַל, graminis humore irrigatus est, woher auch אָבֵל, Grasplatz, Aue, ein im alten Teſtamente oft vorkommender Name einzelner Oerter, 1 Kön. 15, 20. 2, 15. 29. (ſo wenigſtens am wahrſcheinlichſten nach der Analogie des Namens Kain, der dieſen als Ackerbauer, als Erfinder des Pflugs bezeichnet), war der zweite Sohn Adam's, Schäfer, Bruder Kain's, des Ackerbauers, wie es 1 Moſ. 4, 2. ausdrücklich heißt. Er brachte, wie jener von den Früchten des Feldes, ſo von den Erſtlingen der Heerde dem Herrn ein Opfer dar (V. 4.), das dieſem wohlgefiel, weil er ſich als gut bewährt hatte, eben deßhalb aber von ſeinem Bruder aus Neid und Haß erſchlagen wurde. Auf der tieferen ethiſchen, mit den zwei Hauptgattungen der menſchlichen Lebensweiſe nicht ohne

Rückſicht auf das Hirtenleben der Patriarchen in Verbindung geſetzten Bedeutung dieſer Erzählung beruht nun ihre häufige Benutzung im N. T. Abel heißt *κατ' ἐξοχὴν ὁ δίκαιος* Matth. 23, 35. Hebr. 11, 3., ſeine *ἔργα δίκαια* (1 Joh. 3, 12.), ſein Mord aber wird als die Spitze des an die Stelle der Bruderliebe tretenden Haſſes und des damit zuſammenhängenden Haſſes gegen das Gute überhaupt (1 Joh. 3, 12.), als die erſte furchtbare Blutſchuld, die Menſchen auf ſich geladen (Matth. 23, 35. Luk. 11, 51.), dargeſtellt.

'*Ἀβραάμ*, ὁ, indecl., von רָהַם, arab. رُهَامٌ große Zahl, Menge, alſo Vater der Volksmenge, אַב־הֲמוֹן גּוֹיִם ſo von 1 Moſ. 17, 5. an, nachdem ihm eine große Nachkommenſchaft verſprochen worden, bis dahin immer אַבְרָם genannt, Vater der Aramäer oder Erzvater Aram's, als ſolcher nach der Verheißung Vater der Völkermenge. Er war Sohn Tharah's (1 Moſ. 11, 27., vgl. Luk. 3, 34.), der ihn nebſt Lot von Ur in Chaldäa, um ins Land Kanaan zu ziehen, nach Haran (Stadt in Meſopotamien im engeren Sinne) führte (11, 31.), von wo aus er dem Gebote des Herrn gemäß nach Kanaan zog (12, 1 ff.). Abweichend hiervon legt die Apoſtelgeſch. (7, 3.) den Befehl des Herrn vor den Auszug nach Haran, indem ſie dieß ausdrücklich hervorhebt und aus den ſonſt treu beibehaltenen Worten des göttlichen Gebotes die wegläßt, welche ſich auf das Ausſcheiden aus dem Hauſe ſeines bis Haran mitgezogenen Vaters beziehen. Dieſe Differenz erklärt ſich aus dem theokratiſchen Streben, dieſe ganze hochwichtige Reiſe unter göttliche Leitung zu ſtellen, dem auch die Stelle 15, 7. entgegenkam. Außerdem ſoll nach der Apg. 7, 4. die Auswanderung nach dem Tode ſeines Vaters in Haran erfolgt ſeyn, während Abraham nach 1 Moſ. 12, 4. im 75. Lebensjahre nach Kanaan einwanderte, alſo ſeinen Vater, der ihn 70 Jahre alt (vgl. 11, 26.) erzeugt haben ſoll, im 145. Lebensjahre, 60 Jahre vor ſeinem Tode im 205. Jahre, verlaſſen haben muß.

Auf dieſe ebenfalls dem theokratiſchen Decorum mehr entſprechende Annahme ward man leicht durch den Umſtand geführt, daß unmittelbar auf den (proleptiſch erwähnten) Tod des Tharah des göttlichen Gebotes an Abraham, nach Kanaan auszuwandern (12, 1.), gedacht wird, die ſich ohnedieß nur mittelbar hierauf beziehende Angabe aber 11, 26., daß Tharah 70 Jahre alt Abram, Nahor und Haran gezeugt habe, bei ihrer Unbeſtimmtheit keine entſchiedene Einſprache einlegte. Abraham gehorchte übrigens der göttlichen Weiſung, ohne das Land zu kennen und ein Beſitzthum dort erhalten zu haben (Hebr. 11, 8. Apg. 7, 5.), ja ohne Kinder zu beſitzen (Apg. 7, 5.). Durch die Befreiung Lot's aus den Händen mehrerer aſiatiſchen Könige, geſegnet bei ſeiner glorreichen Rückkehr von dem die höheren Verheißungen gleichſam in menſchlicher Zunge ausſprechenden Prieſterkönig von Salem, Melchiſedek, dem er hochachtungsvoll den Zehnten von Allem gibt (1 Moſ. 14, 18 ff.), gewinnt er aber zunächſt bald feſten Fuß im Lande. Nachdem ihm ferner ſchon Hagar, die ägyptiſche Magd der Sara, unter Verheißungen den Iſmael geboren hatte (16, 1 ff.), erfüllte ſich auch auf Erneuerung des Bundes und der Verheißungen und auf Einſetzung des Zeichens dieſes Bundes am Fleiſche, der Beſchneidung, der zweite Theil der Verheißung durch die Schwangerſchaft der Sara und die Geburt Iſaak's (21, 2.), auf den der beſondere theokratiſche Segen (21, 12.), wie ſpäter von dieſem auf Jakob, den Vater der 12 Stammhäupter der iſraelitiſchen Nation, überging (27, 29. 28, 4.). Trotz aller an ſeine Geburt geknüpften Verheißungen iſt aber Abraham doch bereit, denſelben dem Herrn auf ſein Verlangen zum Opfer darzubringen, worauf der Herr bei ſich ſelbſt ſchwört, weil er ſolches gethan, die Verheißungen auf die herrlichſte Weiſe zu erfüllen (22, 16.).

Das Verhältniß, in welchem Abraham zu Gott ſtand, war hiernach ein rein kindliches, auf der einen Seite ſich

erwahrend durch ſtets wachende Leitung und Führung, ermunternde Verheißung und Erfüllung, ernſte Gehorſamsforderung und Erprobung, auf der andern durch gläubiges Vertrauen, dankbare Liebe und treue Gehorſamsleiſtung bis zur Opferung des einzigen Sohnes, ein Vorbild des chriſtlichen Kindes-, Glaubens- und Liebesverhältniſſes. In dieſer Hinſicht wird denn nun auch, abgeſehen von den Beziehungen auf ihn als den Stammvater der iſraelitiſchen Nation Matth. 1, 1. Joh. 8, 33., auf das Werthvolle 2 Kor. 11, 22. Röm. 9, 4. ff., aber auch auf die Ueberſchätzung der fleiſchlichen Herkunft von ihm Matth. 3, 9. Luk. 3, 8. Röm. 9, 6. ff., ganz beſonders ſeiner als des φίλος ϑεοῦ Jakob. 2, 23., wie umgekehrt Gott eben deßhalb auch ein Gott Abraham's, Iſaak's und Jakob's heißt (Matth. 22, 32. Mark. 12, 16.), gedacht. Im Speciellen iſt hiernach in einer den Hebraismus und Chriſtianismus ſich nahe ſtellenden tiefern Anſchauung von ſeinem vorbildlichen kindlichen Glauben, durch den man allein in eine wahre Lebensgemeinſchaft mit ihm trete (vgl. Röm. 4. Gal. 3, 5—10. Hebr. 11, 8 ff.), von ſeinem (aus dieſer Geſinnung hervorgegangenen) gottwohlgefälligen Thun (Jakob. 2, 21 ff. Joh. 7, 40.), beſonders der Opferung Iſaak's, als der Spitze reſignirender Gehorſamsleiſtung, dann aber auch von den ihm gewordenen, vielfach bekräftigten, auf Iſaak und Jakob nach göttlichem Wohlgefallen übergetragenen Verheißungen (Luk. 1, 55. 73. Röm. 9, 7—13. Apg. 3, 25.), endlich noch von der ihm nach dem Tode zu Theil gewordenen höheren Beſeligung (Luk. 16, 23.) die Rede. Hiermit hängen auch die zwei etwas eigenthümlich lautenden Stellen zuſammen, Hebr. 7, 1 ff., wo im Intereſſe des höhern Prieſterthumes Chriſti ſein Zuſammentreffen mit dem ihn ebenfalls ſegnenden, wie es ſcheint, dort ihm ziemlich gleich geſtellten Prieſterkönig Melchiſedek erwähnt wird, und Joh. 8, 58., wo ihm mit Rückſicht auf die Verheißungen ein ſehnſuchtsvolles Schauen in die Zukunft, ein Frohlocken, „daß

er den Tag Chriſti ſchauen ſollte," und dann auch ein **wirkliches** Schauen und ſich Freuen bei dem ihm beſonders zuſtehenden fortdauernden Intereſſe an den Schickſalen ſeines Volkes (Luk. 16, 19.) ertheilt wird.

Ἄγαρ, ἡ, nom. propr., leitet der Apoſtel Paulus Gal. 4, 24. vom arab. חַגַר, lapis, rupes (nicht mons) ab. Abgeſehen aber davon, daß dann der Name חָגָר und nicht הָגָר lauten ſollte, da ח und ה ſelten wechſeln, ſo ſollte man bei der ägyptiſchen Magd (1 Moſ. 16, 3.), wenn überhaupt einen fremden, eher einen ägyptiſchen Namen erwarten. Es möchte alſo vielmehr von גֵּר, fem. גֵּרָה, הַגֵּרָה, abg. הָגָר (Joſ. *ἀγάρα*, ἡ, Antiq. 1, 12, 3.), alſo die Fremde, entgegengeſetzt der אֶזְרָה 2 Moſ. 12, 9., abzuleiten ſeyn. So hieß die ägyptiſche Magd bei ihrem Eintritt in den hebräiſchen Dienſt. Paulus kam aber auf ſeine Ableitung, weil er in einem gewiſſen dunkeln hermeneutiſchen Gefühle eine Rechtfertigung für ſeine allegoriſche Erklärung oder für ſeine Faſſung der Sara und Hagar als Typen des Bundes der Freiheit und der Sclaverei oder der auf dem Berg Sinai gegebenen Geſetzesreligion geben wollte. Dieſer Nachweis würde aber ſelbſt dann mißglückt ſeyn, wenn ſeine Ableitung, zu der ihn die während ſeines Aufenthaltes in Arabien öfters gehörte Bezeichnung des Sinai als des Berges oder Felſens *κατ' ἐξοχὴν* veranlaſſen konnte, ſprachlich richtig wäre. Es fände ſich dann immerhin nur eine Tonähnlichkeit der Wörter, ohne die beſtimmte gleiche Beziehung auf die hier in Frage kommende Sache, vor; dieſer Nachweis reichte jedoch bei der damaligen, es in dieſen Puncten nicht ſo genau nehmenden Erklärungsweiſe vollkommen zu. — Wir fügen noch als ein Wort mit griechiſcher Ableitung *Ἀγρίππας* von *ἄγριος* und *ἵππος*, wie *Φίλιππος*, *Ἀρίστιππος* bei. Die Endung *ας* erklärt ſich aus der Zuneigung des ſpätern Sprachgebrauches zu den Endungen *ης* und *ας*, z. B. *τετράρχης*, *πατριάρχης*, *Ἐπαφρᾶς*, *Στεφανᾶς*; die Sitte, Thiernamen mit einem be-

Digitized by Google

zeichnenden Beiwort auf Perſonen überzutragen, kehrt bei allen Völkern wieder. Es kommen übrigens zwei Perſönlichkeiten dieſes Namens im N. T. vor: 1) Herodes Agrippa, Enkel Herodes des Großen und Sohn des Ariſtobulus und der Bernice, der von Caligula die Tetrarchien des Philippus und Lyſanias (37), die des Herodes Antipas (40) und endlich auch noch Samaria und Judäa von Claudius (41) erhielt, alſo über ganz Paläſtina, wie ſein Großvater, herrſchte (Ios. Antiq. lib. 18, 8 seqq. de bell. Iud. II, c. 18.). Nach Apg. 12, 1. ließ er Jakobus den Aeltern zur Zeit einer Hungersnoth und Petrus ins Gefängniß werfen, *ἰδών*, wie es heißt, *ὅτι ἀρεστόν ἐστι τοῖς Ἰουδαίοις*, ja auf ſeine Entweichung die Wächter zur Hinrichtung hinwegführen. Es ſtimmt dieſes Motiv ganz mit der von ihm gegebenen Charakteriſtik des Joſephus, als einem nach der Volksgunſt ſtrebenden Fürſten, überein (Ios. Antiq. 19, 7.). Darauf ſoll er ſich nach Cäſarea gewendet und auf eine Bitte der Tyrier und Sidonier um Frieden an einem beſtimmten Tage in königlicher Kleidung *öffentlich vor dem Volke* zu ihnen geſprochen haben, worauf hin das Volk, wohl durch den äußeren Glanz, wie ſeine Worte berauſcht, *θεοῦ φωνὴ καὶ οὐκ ἀνθρώπου* gerufen, er aber auf die hingenommene Huldigung von einem Engel Gottes geſchlagen und von einer tödtlichen, von Würmern herrührenden Unterleibskrankheit ergriffen worden ſeyn ſoll. Hiermit übereinſtimmend berichtet nun Joſephus, daß Herodes ſich kurz vor ſeinem Tode nach Cäſarea begeben, dort Kampfſpiele zu Ehren des Claudius gefeiert, am zweiten Tage derſelben ein Gewand ganz von Silber angezogen, worauf ihm die bezeichnete Huldigung von Schmeichlern zu Theil geworden, auf die hin derſelbe eine Eule, die er als Unglücksbotin angeſehen, über ſeinem Haupte ſitzen geſehen und in der That ſogleich heftige gaſtriſche Schmerzen geſpürt haben ſoll, an denen er nach fünf Tagen i. J. 44 geſtorben (Ios. Antiq. 19, 8.). Die

Erzählung des Joſephus trifft ſomit in den weſentlichen Puncten, der Reiſe nach Cäſarea, dem prunkvollen Auftreten daſelbſt, der darauf ſich beziehenden Schmeichelei und der plötzlich erfolgten Unterleibskrankheit, mit der des Lukas zuſammen; nur hat Lukas die Beſtimmung über die Zerwürfniſſe mit den Sidoniern und Tyriern unter ſehr ſpeciellen geſchichtlichen Angaben voraus, die ſehr paſſend ſein glänzendes Auftreten motiviren, während Joſephus näher die im Sonnenglanze prächtig ſtrahlende Kleidung beſchreibt, und vertauſcht die ominöſe Eule mit der altteſtamentlichen Vorſtellung von der höhern dieſe Krankheit bewirkenden Urſach: (2 Kön. 19, 35.), die nach den Volksvorſtellungen etwas näher beſtimmt worden zu ſeyn ſcheint (2 Makkab. 9, 5. 9.). 2) Herodes Agrippa, der zweite Sohn des vorigen, der aber wegen ſeiner Minderjährigkeit nicht Nachfolger ſeines Vaters wurde, jedoch ſchon i. J. 48 (Ios. Ant. 20, 3.) Chalcis, worüber bis dahin ſeines Vaters Bruder geherrſcht hatte, nebſt dem Oberaufſichtsrecht über den Tempel zu Jeruſalem und die Prieſter, 53 (Ios. Antiq. 20, 5.) anſtatt Chalcis die Tetrarchie des Philippus und Batanäa, Trachonitis mit Abila, 55 endlich im erſten Jahre des Nero noch einen Theil von Galiläa erhielt. In der Apg. 25, 13. erſcheint er in der Begleitung der Berenice, ſeiner Schweſter, bei Feſtus, der im Jahre 53 Statthalter des jüdiſchen Landes wurde, um ihn zu begrüßen. Bei dieſer Gelegenheit theilt dieſer die ihm dunkle Angelegenheit des von den Juden ſo bitter verfolgten Paulus mit, für die er ſich auch intereſſirt. Dieß iſt ganz dem von Joſephus über den anſtößigen Aufenthalt der Berenice bei Herodes (Antiq. 20, 7.), über das Verhältniß des Herodes zu dem mächtigen Statthalter, über ſeinen Charakter als Oberaufſeher des jüdiſchen Cultus Mitgetheilten angemeſſen. Die Verhandlung der pauliniſchen Angelegenheit vor Herodes ſelbſt aber mit ſeinem entſchiedenen Urtheile, dem Urtheile der oberſten ſachkundigen Behörde, daß Paulus

kein Geſetzesabtrünniger ſey, fügte ſich als Siegel der ganzen frühern geſchichtlich-apologetiſchen Darſtellung zu gut in den Pragmatismus der Apoſtelgeſchichte ein, als daß ſie Lukas nicht hätte benutzen ſollen.

Noch möchten wir es ſchließlich vorzüglich rügen, daß kein einziger neuteſtamentlicher Lexikograph trotz des Vorausganges der griechiſchen Lexikographen und faſt aller neueren Exegeten es über ſich gewinnen konnte, die lateiniſche Sprache mit der Mutterſprache zu vertauſchen. Je mehr man ſich in neuerer Zeit gedrängt ſah, bei der Exegeſe auf eine tiefere Begriffs- und Gedankenentwickelung einzugehen, deſto mehr mußte man ſich mit der für ſolche Entwickelung zu armen lateiniſchen Sprache in Verlegenheit befinden. Man gab ſie deßhalb ganz auf; die neuteſtamentlichen Lexikographen allein zogen auf dem gewohnten Wege fort. Es iſt dieß um ſo mehr zu bedauern, als unſere Sprache neben ihrem Reichthume auch eine Elaſticität beſitzt, die ſie mehr als irgend eine andere zur treuen Wiedergabe eines fremden Sprachmaterials, beſonders aber wiederum des griechiſchen befähigen möchte. Man nehme nur die neuteſtamentlichen Lexika zur Hand und wird finden, daß man bei recht ſcharfen Beſtimmungen doch zu der ſich wegen ihrer Vernachläſſigung gleichſam ſelbſt rächenden deutſchen Sprache ſeine Zuflucht nimmt. Ueberhaupt ſollte man aber bei jedem Lexikon den Gebrauch einer vermittelnden Sprache vermeiden. Hat man auch in der vermittelnden Sprache die Bedeutung ſo ſcharf als möglich beſtimmt vor ſich, ſo doch noch nicht in der Mutterſprache, die erſt nach langem erneuerten Suchen gefunden werden dürfte. Ganz wird ſich außerdem bei der Uebertragung eines Sprachmaterials in eine fremde Sprache nie eine Umſtellung, Verengerung und Erweiterung der Bedeutungen vermeiden laſſen, die ſich bei einer doppelten Uebertragung doppelt wiederholen wird, wenn man nicht aufs Neue durch eine Umſtellung des Umgeſtellten, durch Veren-

gerung des Erweiterten und Erweiterung des Verengerten nachhilft. Ohne ſolche nutzloſe und verwirrende Querzüge möchte es deßhalb wohl an ſich und den Anforderungen der Zeit gemäßer ſeyn, den griechiſchen Sprachſchatz unmittelbar in den deutſchen umzuſetzen, gewiß eines der erſten Verdienſte, welches ſich jetzt ein neuteſtamentlicher Lexikograph erwerben kann.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Exegetiſche Erörterungen
vom Oberkirchenrath D. Bähr
in Karlsruhe.

I.

Mark. 9, 49. 50.

49. *Πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται, καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται.* 50. *Καλὸν τὸ ἅλας· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε; ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλας, καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις.*

So viele Erklärungen dieſer von allen Auslegern als dunkel und ſchwierig anerkannten Stelle auch ſchon verſucht worden ſind a), dürfte doch ein neuer Verſuch nicht überflüſſig ſeyn, inſofern nämlich gerade ein Hauptpunct, das Salzen des Opfers, die Erörterung, welche durchaus nothwendig iſt, nicht in dem Maße gefunden hat, wie er ſie verdient.

Vor Allem iſt die Frage zu beantworten, ob überhaupt und in welchem Zuſammenhang die Stelle mit dem Vorhergehenden ſtehe. Alle, insbeſondere die neueren Aus-

a) Eine kritiſche Ueberſicht der ältern und neuern Deutungen findet ſich bei Fritzsche, Comment. in Evang. Marci pag. 397—411.

leger ſtimmen darin überein, daß die Schlußworte *εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις* auf V. 33. zurückweiſen, wo erzählt wird, daß die Jünger mit einander in Streit kamen, wer der Größeſte unter ihnen ſey. Dieſer Streit veranlaßte den Erlöſer, ein Kind in ihre Mitte zu ſtellen, um durch ein lebendiges Beiſpiel ihnen zu Gemüth zu führen, daß in ſeinem Reiche nicht Selbſterhebung, ſondern Selbſterniedrigung, das ſich Herunterhalten zu den Niedrigen und Kleinen groß mache. Daran knüpft ſich dann ſeine weitere Ermahnung oder Warnung, den Kleinen und Geringen weder durch Wort noch That (namentlich wohl nicht durch Selbſterhebung und Stolz) Anſtoß oder Aergerniß zu geben. Und von dieſem Andern nicht zu gebenden Anſtoß kommt er auf den Anſtoß, den man ſich ſelber gibt, oder den man nehmen kann, der aber um jeden Preis zu vermeiden ſey. So knüpft er an die Aufforderung zur Selbſterniedrigung und Demüthigung die andere zu der davon unzertrennlichen Selbſtverleugnung, Hingabe und Aufopferung ſelbſt des Theuerſten. Es ſteht ſomit, wie man auch ziemlich allgemein anerkennt, Alles von V. 33. bis 48. in, wenn auch nicht ſtrictem, ſo doch immerhin unverkennbarem Zuſammenhang. Wenn nun hierauf unſere mit *γάρ* anknüpfende Stelle folgt und mit den auf V. 33. ſichtbar rückblickenden Worten: *εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις*, ſchließt, ſo iſt nichts natürlicher, ja nothwendiger, als auch die zwiſchen inne liegenden Sätze von *πᾶς — ἐν ἑαυτοῖς ἅλας* in den bisherigen Zuſammenhang zu ziehen, ſo daß ſie demnach nicht abgeriſſene, ganz allgemeine Sentenzen enthalten, ſondern ſich eben ſo gut wie Alles, was vorangeht, und wie namentlich das den ganzen Abſchnitt von V. 33. an abſchließende *εἰρηνεύετε*, auf die Jünger beziehen. Dazu kommt noch, daß der Satz: *καλὸν τὸ ἅλας· ἐὰν τὸ ἅλας κ. τ. λ.*, bei den andern Synoptikern (Matth. 5, 14. Luk. 14, 34.), wenn auch in ganz anderm Zuſammenhang, doch ſehr beſtimmt den Jüngern gilt, ſo daß man ſchon von vorne herein geneigt wird, ihn auch hier auf ſie zu beziehen.

Es bliebe ſomit ohnehin nur der Satz: *πᾶς γὰρ —— ἁλὶ ἁλισθήσεται* übrig; allein daß dieſer nicht abgeriſſen gefaßt werden ſoll, zeigt, wie ſchon bemerkt, das anknüpfende *γάρ*. Wir ſind alſo durch den Zuſammenhang, wenn nicht gezwungen, ſo doch gerechtfertigt, unſere Stelle nicht als ſchlechthin allgemeine Sentenz zu faſſen, ſondern als zunächſt an die Jünger und gegen ihre tadelnswerthe Stimmung gerichtete Rede des Herrn.

Sehen wir nun an die Auslegung ſelbſt, ſo wird beim Ueberblick über V. 49. Jeder, wie er auch die einzelnen Worte faſſen mag, im Allgemeinen zugeben, daß der Hauptgedanke deſſelben in dem Salzen des Opfers, welches als ein bedeutſamer Act vorausgeſetzt wird, enthalten iſt. Es muß ſich daher zunächſt um das richtige Verſtändniß dieſes Hauptgedankens handeln, d. h. um die Bedeutung, welche der Redende jenem Ritus beilegte, reſp. hier vorausſetzte. —

Daß die Worte *καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται* aus 3 Moſ. 2, 13: *καὶ πᾶν δῶρον θυσίας ὑμῶν ἁλὶ ἁλισθήσεται*, entlehnt ſind, lehrt der Augenſchein und wird von Niemand beſtritten. Die gedachte Geſetzesſtelle fährt aber unmittelbar darauf ſo fort: *οὐ διαπαύσατε ἅλας διαθήκης κυρίου* (מֶלַח בְּרִית אֱלֹהֶיךָ) *ἀπὸ θυσιασμάτων ὑμῶν*, und gibt damit ſelbſt die Bedeutung des fraglichen Ritus im Allgemeinen dahin an, das Salz beim Opfer bezeichne den Bund Jehova's mit Iſrael. Daß nun dieſe Bedeutung und keine andere an unſerer Stelle vorausgeſetzt wird, liegt in der Natur der Sache. Denn der, welcher die Worte des Geſetzes ſo genau anführt, kannte auch die ſich unmittelbar anſchließende Erklärung derſelben und legte dieſer natürlich die nämliche Autorität bei, als dem Gebote ſelbſt; nicht minder mußte er bei denen, zu welchen er jene Worte ſprach, vorausſetzen, daß ſie die im Geſetze ſogleich folgenden Worte kannten und ſomit dem Ritus des Salzens die Bedeutung beilegten, welche ihm das von ihnen für göttlichen Urſprungs gehaltene Geſetz ſelbſt ausdrücklich zuſchreibt.

Damit nun fällt ſchon gleich die Auffaſſung unſeres Verſes weg, welche dem Salzen des Opfers die Bedeutung des Würzens gibt und den Urſprung des Ritus in der grob anthropomorphiſtiſchen Vorſtellung findet, Gott dürfe ſo wenig als die Menſchen etwas Ungeſalzenes genießen, vielmehr ſey bei der Speiſe, die man ihm darbringe und vorſetze, das Salz ebenſo Bedürfniß wie bei jeder, die man, wenn ſie genießbar ſeyn ſolle, Menſchen auftiſche a). Angenommen, aber nicht ganz zugegeben, daß ſolche Vorſtellungen im Heidenthum gangbar geweſen, ſo iſt doch nichts gewiſſer, als daß das moſaiſche Geſetz nichts von ihnen wußte. Die ausdrückliche Erklärung, es ſey Salz des Bundes Gottes, ſchließt dieſe Vorſtellungen geradezu aus; ſodann wird unmittelbar vor dem Gebot des Salzens das Verbot des Sauerteigs bei den Speiſeopfern gegeben (V. 11. 12.), und doch iſt's gerade der Sauerteig, der das Brod erſt ſchmackhaft und angenehm zu genießen macht; die Brode, welche, obwohl als Erſtlinge dem Herrn geweiht, von den Opfernden gegeſſen wurden, durften geſäuert ſeyn, allein die, welche auf den Altar kamen und eigentliche Opfer waren, mußten in allen Fällen ungeſäuert bleiben. Daraus folgt unwiderſprechlich, daß, ſo wenig das Schmackhaft- und Genießbarmachen das Verbot des Sauerteigs hervorrief, eben ſo wenig das damit verbundene Gebot des Salzens in der Schmackhaftigkeit ſeinen Grund hatte.

Allein die vom Geſetz ſelbſt angegebene Bedeutung, wonach das Opferſalz Salz des Bundes Gottes iſt, reicht als zu allgemein noch nicht hin, um unſern V. 49. gehörig aufzuhellen. Dieß wird erſt der Fall ſeyn, wenn ſich uns ergeben hat, warum denn das Salzen dieſe Bedeutung hat, und wie ſo es ſie haben konnte. Hierauf leitet uns 4 Moſ. 18, 19. und 2 Chron. 13, 5., wo בְּרִית מֶלַח, d. i. Salzbund, unbeſtritten nach dem Zuſammenhang ſo viel heißt als un-

a) Vergl. de Wette, exegetiſches Handbuch I, 2. S. 189.

auflöslicher, unzertrennlicher, niemals aufhörender, ſondern ewig beſtehender Bund. Daß man einen ſolchen Bund gerade als Salzbund bezeichnete, rührt natürlich daher, weil das Salz das ſpecifiſche Mittel gegen Auflöſung, Fäulniß und Verweſung iſt und vor dem Auseinanderfallen und Auseinandergehen bewahrt. Es gilt daher bis heute im Orient als Symbol des Zuſammenhaltens, der Freundſchaft, des Bündniſſes überhaupt. Beim Opfer aber wird es ausdrücklich für Bezeichnung des Bundes Gottes mit Iſrael erklärt, welcher Bund ſeinem Weſen und Zweck nach Bund der Heiligung war. Gott hat nämlich Iſrael aus allen Völkern erwählet und zu ſeinem Volk gemacht, um es zu heiligen, er iſt daher dieſem Volke gegenüber der Heilige, und das auserwählte Volk iſt den andern Völkern gegenüber das heilige Volk; Inhalt und Grundlage des Bundes lautet: „Ihr ſollt heilig ſeyn, denn ich bin heilig." Ganz beſonders tritt dieſer Zweck im Cultus, welcher das Bundesverhältniß immer wieder von Neuem anknüpft oder es in Kraft erhält, hervor; namentlich bildet er die Grundidee des Actes, welcher die Seele des ganzen Cultus iſt, nämlich des Opfers. Zum Symbol dieſes Heiligungsbundes eignete ſich nun das Salz um ſo mehr, als das, was es zum Symbol des Bundes überhaupt macht, nämlich ſeine die Auflöſung und das Zerfallen verhütende Kraft, darin beſteht, daß es alles Faulende und darum Unreine wegätzt; ſeine erhaltende, zuſammenhaltende oder zuſammenbindende Kraft beruht darauf, daß es alle Corruption, allen Stoff und Keim der verunreinigenden Verweſung wegnimmt; mit der erhaltenden Kraft verbindet es die reinigende. Inſofern nun bei den Hebräern der Begriff der religiöſen Reinheit mit dem der Heiligkeit theils ganz zuſammenfällt, theils ihn bedingt, ſo war das Salz beim Opfer das natürliche Symbol des Heiligungsbundes; es gab dem Opfer, das ſchon an und für ſich die Herſtellung des geſtörten Verhältniſſes zu Jehova, dem Gott Iſraels, d. i. dem Heiligen, bezweckt,

noch beſonders das Gepräge, daß es ſich dabei um die heilige und heiligende Verbindung mit Jehova handle; die im Opfer jedenfalls dargeſtellte völlige Hingabe an Jehova erhielt durch das beigegebene Salz den Charakter der Heiligung und damit die eigentliche Weihe a).

Zu unſerm V. 49. zurückkehrend, haben wir nun vorerſt das Verhältniß ſeiner beiden Sätze zu einander zu beſtimmen. Jeder ſieht alsbald, daß das ἁλισθήσεται des erſten Satzes dem ἁλισθήσεται des zweiten correſpondirt. Gewiß aber iſt, daß das ἁλισθήσεται des zweiten Satzes nicht aus dem des erſten Satzes entlehnt iſt, ſondern umgekehrt jenes die Veranlaſſung zu dieſem gegeben hat, denn es gehört in eine beſtehende Geſetzesſtelle und iſt nicht erſt in ſie übergetragen; das ἁλισθήσεται des erſten Satzes iſt alſo jedenfalls das ſecundäre, abgeleitete, es muß alſo auch nach dem des zweiten Satzes und wie daſſelbe verſtanden werden. Damit aber iſt denn auch das Verhältniß beider Sätze zugleich beſtimmt, und zwar dahin, daß es nicht das der Entgegenſetzung, ſondern das der Abhängigkeit iſt. Es darf ſomit das καί, welches beide Sätze verbindet, nicht mit Lightfoot und Andern durch at überſetzt werden, was ohnehin kaum zuläſſig wäre b); eben ſo wenig darf man mit Olshauſen ein διὰ τοῦτο nach καί ergänzen, ſo daß der zweite Satz vom erſten abhinge und der altteſtamentliche Ritus ſeine Veranlaſſung und ſeinen Grund in der Wahrheit hätte, die der erſte Satz ausſpricht; vielmehr findet eher das umgekehrte Verhältniß ſtatt. Die richtige Auffaſſung des καί iſt allein die zuletzt noch von Fritzſche und de Wette geltend gemachte, nach der es dem hebräiſchen ו

a) Vergl. überhaupt Symbolik des Moſ. Cultus II. S. 324—327.

b) Fritzſche z. St.: καί valere sed (geſchweige at) neque Storrius Opusc. acad. II. p. 27. neque Schottus Opusc. II. p. 38. neque Kuinoelius ad Matth. 7, 26. docuit, neque quisquam docebit.

exaequationis gleichkommt und dem Sinne nach durch „ſo wie" überſetzt werden kann (vergl. Hiob 5,7.), eine Bedeutung, die in dem parallelismus membrorum, nicht in der Partikel ſelbſt ihren Grund hat. Der Sinn wäre alſo der: „Wie (nach dem Geſetz) jedes Opfer mit Salz geſalzen werden ſoll, ſo ſoll auch Jeder (von euch) mit Feuer geſalzen werden." Dieſes Verhältniß der beiden Sätze zu einander zeigt dann auch, wie das γάρ des erſten Satzes zu faſſen iſt. Nur die, welche beide Sätze einander entgegenſtellen und καί durch at überſetzen, können γάρ auf die unmittelbar vorhergehenden Worte vom hölliſchen Feuer beziehen; wer aber das καί nicht entgegenſätzlich faßt, ſondern im Sinne von sicuti, der iſt genöthigt, das γάρ mehr im Allgemeinen als Anknüpfungspartikel zu nehmen und auf das Vorhergeſagte überhaupt und im Ganzen zu beziehen. Aus dem Ganzen, was der Herr den Jüngern in Bezug auf ihren Streit ans Herz gelegt, zieht er V. 49. den Schluß, alles Bisherige gleichſam zuſammenfaſſend, und darum knüpft er mit γάρ an.

Aus dem Verhältniß der beiden Sätze ergibt ſich ferner von ſelbſt, daß πᾶς dem πᾶσα θυσία und πυρί dem ἁλί gegenüberſteht. Jeden der Jünger mit einem Opfer zu vergleichen, lag darum ganz nahe, weil der Herr im Vorhergehenden die Hingabe und Aufopferung ſelbſt des Theuerſten und Liebſten, d. h. unbedingte, völlige Selbſtverleugnung, worin ja das Weſen des Opfers beſteht, verlangt hatte. Wenn er ſodann πυρί dem ἁλί paralleliſirt, ſo ſetzt er in dem Weſen beider eine Verwandtſchaft voraus; dieſe kann aber in nichts Anderem beſtehen, als in der reinigenden, alles Unreine verzehrenden, wegnehmenden Kraft, welche ja auch ſonſt dem Feuer beigelegt wird. (Sach. 13, 9. Sir. 2, 5. 1 Petr. 1, 7. 1 Kor. 3, 15. Offenb. 3, 18.). Beſonders iſt zu vergleichen Matth. 3, 11.: „er wird mit Feuer taufen;" das Taufen geſchieht durchs Waſſer und bezweckt Reinigung (Epheſ. 5, 26. 1 Petr. 3, 21.); da aber auch das Feuer rei-

nigende Kraft hat, ſo konnte ſogar geſagt werden: „mit Feuer taufen.“ Ganz ebenſo verhält es ſich mit dem Ausdruck: „mit Feuer ſalzen,“ denn das Salzen geſchieht durchs Salz; weil aber das Feuer reinigende, läuternde, ja (nach 1 Kor. 3, 13. und 15.) ſelbſt erhaltende Kraft hat und eben dadurch dem Salz parallel ſteht, ſo konnte auch geſagt werden: „mit Feuer ſalzen“ a). Es iſt daher völlig unſtatthaft, mit Lightfoot und Andern das *πυρὶ* auf das hölliſche Feuer zu beziehen und zu erklären: Unusquisque eorum (sc. damnatorum) ipso igne salietur, ita ut inconsumptibilis fiat et in aeternum duret torquendus, prout sal tuetur a corruptione. Abgeſehen von allem Andern, würde nach dieſer Auffaſſung das Salz dazu dienen, die Corruption, welche in den Verdammten iſt, zu erhalten, während ſeine erhaltende Kraft gerade darin liegt, daß es die Corruption tilgt und wegnimmt. Zudem kann, wie bemerkt, das *ἁλισθήσεται* in dem erſten Satz nicht anders genommen werden, als das im zweiten; wird es hier in bonam partem gedeutet, was abſolut nothwendig iſt, ſo muß es auch dort geſchehen. Das Salz hat überhaupt nicht, und am wenigſten beim Opfer, die Beſtimmung, in der Corruption, die der werdende Tod, das Verweſen iſt, ſondern im Gegentheil im Beſtehen, welches das Leben iſt, zu bewahren, daher ihm die Alten geradezu lebendig machende (nicht aber im Tode erhaltende) Kraft zuſchrieben b). Allerdings ſcheint der Herr durch die öftere Erwähnung des *πῦρ ἄσβεστον* (V. 43. 45. und 47.) darauf geführt worden zu ſeyn, daß er *πυρὶ* ſtatt *ἀλλ' ἁλισθήσεται* ſagte; allein dieſes nöthigt keineswegs, daß das Wort in dieſem neuen Zuſammenhang ganz ſo wie im Vorhergehenden genommen werden

a) Plin. Hist. nat. 31: Salis natura est per se ignea. Olshauſen, bibl. Commentar I. S. 554: „Man kann das Salz ein gebundenes Feuer nennen.“

b) Vgl. Symbolik des Moſ. Cult. II. S. 326. Anm.

müſſe, zumal jede nähere Beſtimmung, wie ἄσβεστος oder γέεννα, fehlt. Gerade die Erwähnung des unauslöſchlichen, quälenden Feuers konnte ihn veranlaſſen, auf das ſalzende, d. i. reinigende und erhaltende Feuer als den Gegenſatz zu jenem überzugehen. Der katholiſche Schluß auf die Vorſtellung vom Fegfeuer, für die man ſich auf unſere Stelle beruft, iſt daher ein unhaltbarer und irriger.

Halten wir nun feſt, was ſich uns oben als Bedeutung des Opferſalzes ergeben hat, ſo ſtellt ſich nach dem Bisherigen folgender Sinn des V. 49. heraus: „Jeder (von euch) wird und muß ſelbſt ein Opfer werden; wie aber nach dem Geſetz bei keinem Opfer das ihm die Weihe gebende Symbol des Heiligungsbundes, das Salz, fehlen darf, ſo muß auch Jeder in und mit der aufopfernden Hingabe gereinigt und geläutert werden; die Jüngerſchaft des Herrn beſteht in fortwährender Hingabe und Aufopferung, die mit fortwährender Reinigung und Läuterung verbunden iſt; dieſer Läuterungsproceß, weit entfernt, zerſtörender Natur zu ſeyn, iſt vielmehr gerade das, was bewahrt und erhält zum wahren, ewigen Leben." So gefaßt, iſt der Ausſpruch eine kurze, höchſt prägnante Zuſammenfaſſung deſſen, was der Herr in anderer Weiſe im Vorhergehenden geſagt hatte, und eben daher rührt denn auch die Dunkelheit, die dieſer Ausſpruch mit allen prägnanten Sätzen, zumal wenn ſie aus dem Zuſammenhang geriſſen werden, gemein hat. Der Mangel an Verleugnung und Hingabe — das war der Inhalt der vorausgegangenen Rede — führt zur ewigen Fäulniß, wo der Wurm nicht ſtirbt, und ins ewige, verzehrende Feuer, das nicht auslischt; die fortwährende Hingabe, Verleugnung und Aufopferung dagegen führt durch die damit nothwendig verbundene Läuterung, Reinigung und Heiligung zum ewigen Leben. In einen ſymboliſchen Spruch zuſammengedrängt, heißt dieß: Πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται.

Der folgende Vers 50: „Eine gute Sache iſt das Salz; wenn aber das Salz ſalzlos wird (d. h. die ihm eigenthüm-

liche Kraft verliert), womit wollt ihr es würzen (d. h. es wieder herſtellen)?" reiht ſich nur dann an den vorhergehenden gut und ungezwungen an, wenn man ihn auf die Jünger bezieht. Iſt das ἔχετε und εἰρηνεύετε an die Jünger gerichtet, woran Niemand zweifeln kann, ſo muß es auch das unmittelbar vorhergehende ἀρτύσετε ſeyn, mit dieſem aber nothwendig zugleich der ganze dazu gehörige Satz. Wie ſchon erwähnt, kommt derſelbe Ausſpruch, nur etwas wenig verändert, Matth. 5, 13. und Luk. 14, 34. vor, und iſt an beiden Stellen zunächſt auf die Jünger bezogen. Die erſtere dieſer Stellen hat keinerlei Verwandtſchaft mit der unſrigen, wohl aber die zweite, wo der Herr ſagt: „Ein Jeglicher unter euch, der nicht abſagt Allem, das er hat, kann nicht mein Jünger ſeyn. Das Salz iſt eine gute Sache; wenn aber das Salz dumm wird, womit ſoll man würzen?" Aehnlich wie an unſerer Stelle führt ihn hier die Aufforderung an ſeine Jünger zur Entſagung, Hingabe, Aufopferung und Verleugnung auf den Ausſpruch vom Salz, und er will offenbar ſagen, daß der Zweck der Jüngerſchaft, das Salz der Erde (Matth. 5, 13.) zu ſeyn, auf der Bedingung der Entſagung und Selbſtverleugnung beruhe, daß ohne dieſe die Jüngerſchaft, eine ſo große und gute Sache ſie auch an ſich ſey, ihrem Weſen nach aufhöre. So auch an unſerer Stelle: Jeder, der „mit Feuer geſalzen wird", iſt damit und dadurch ſelbſt wiederum ein Salz, d. h. eine reinigende, heiligende, erhaltende und belebende Kraft für die Welt. Verliert er dieſe Kraft, geht ihm jene Entſagung und Verleugnung ab, ſo hört damit das, was ihn zum Jünger macht, auf, und es kann jene Kraft durch nichts Anderes erſetzt werden, er entbehrt des eigentlichen Weſens der Jüngerſchaft, er iſt im Reiche Gottes unbrauchbar und unnütz geworden und geht verloren. — An dieſen Spruch ſchließt ſich nun wie von ſelbſt die natürliche Ermahnung an: „Habt Salz bei euch und Frieden unter einander." Damit beugt der Herr, wie oben ſchon erwähnt wurde, wieder zurück an

den Anfang und die Veranlaſſung ſeiner ganzen Rede; es iſt dieſe Ermahnung die ganz ſpecielle Schlußanwendung derſelben. „Wie ihr," will er ſagen, „überhaupt zu euerm Berufe jene entſagende, verleugnende, aufopfernde Kraft bedurftet, ja ſelbſt eine ſolche Kraft für die Welt ſeyn ſollet, ſo habt ihr ſie auch nothwendig unter **euch**; darum bewahrt ſie euch und beweiſet ihren Beſitz dadurch, daß ihr euch nicht einer über den andern erhebet und deßhalb in Streit gerathet, ſondern Frieden unter einander habt." — Man überſehe nicht die genaue Verbindung der beiden Sätze: „habt Salz" und „habt Frieden." Wo Salz, da iſt Friede; denn das Salz löſt nicht auf, trennt nicht, ſondern hält zuſammen, erhält, bindet und bewahrt vor dem Zerfallen. Darum ſchließen arabiſche Fürſten ihre Bündniſſe, indem ſie Salz auf Brod ſtreuen und ausrufen: „Salam (d. i. Friede)! Ich bin deiner Freunde Freund und deiner Feinde Feind" a). Nicht da kann Friede in einer Gemeinſchaft ſeyn, wo Jeder der Größte und Höchſte ſeyn will, vielmehr erregt dieß beſtändigen Streit und Uneinigkeit; nur da herrſcht Friede, wo Jeder ſich ſelbſtverleugnend herunterhält, unter den Andern ſtellt und ihm in hingebender, aufopfernder Liebe dient.

Der genaue und ungezwungene Zuſammenhang, in welchem bei der gegebenen Erklärung Alles ſteht, iſt an ſich ſchon die beſte Widerlegung jeder andern. Ausdrücklich aber muß die jetzt ſehr gewöhnliche zurückgewieſen werden, welche das Salz V. 49. richtig als Opferſalz, V. 50. aber plötzlich als „Salz der Weisheit" auffaßt. So **Fritzſche**, der behauptet, V. 49. ſtehe ἅλς proprio sensu, V. 50. aber bezeichne es die Weisheit (Kol. 4, 6.); die ganze Stelle umſchreibt er dann ſo: „V. 49. nam quivis aerumnis tanquam igne salietur (i. e. explorabitur) et quaevis victima sale conspergetur (i. e. quippe omnes aerumnis ad vitae aeternae felicitatem praeparabuntur, sicut omnes victimae e Mosis decreto sale sunt ad immolationem praeparandae). V. 50. Praeclara res est sal; sed si

a) Symbolik des Moſ. Cult. a. a. O.

ipse insulsus esse coeperit, quanam eum re condiet (i. q. bona res sapientia est; sed si in insipientiam et temeritatem conversa fuerit, qua re corrigi poterit)? Sapientiae salem habete et pacem invicem colite. Angenommen, das Salz hätte V. 50. nicht ganz dieſelbe Bedeutung wie V. 49., ſo müßte es doch wenigſtens eine verwandte, abgeleitete ſeyn; allein, daß das Opferſalz mit der Weisheit ganz und gar nichts zu thun hat, haben wir oben geſehen und iſt von ſelbſt klar. Eben ſo augenfällig iſt auch, daß die Ausdrücke ἁλισθήσεται, ἁλὶ ἁλισθήσεται, καλὸν τὸ ἅλας, ἔχετε ἅλας in einer Beziehung zu einander ſtehen und man zumal in ſo enger Verbindung und Aufeinanderfolge dieſen Ausdrücken nicht ganz heterogene, in ſich gar nicht zuſammenhängende Bedeutungen geben darf. Dem Salzen des Opfers aber keinen andern Zweck zuzuſchreiben, als den des Zubereitens zum Opfern, ſo daß dann auch das πυρὶ ἁλίζεσθαι ganz allgemein hieße igne (i. e. aerumnis) praeparari, iſt von de Wette mit Recht als „zu vag" bezeichnet worden und hat, von allem Andern abgeſehen, die ausdrückliche Erklärung des Ritualgeſetzes ſelbſt (3 Moſ. 2, 13.) gegen ſich.

2.

Ueber den Begriff der Heiligkeit Gottes.

Von

Johann Matthäus Rupprecht,

Pfarrer zu Krögelſtein in Bayern.

Das Prädicat der Heiligkeit, welches Gott beigelegt wird, findet man gewöhnlich als göttliche Eigenſchaft aufgefaßt und den übrigen ſogenannten Eigenſchaften Gottes

coordinirt. Gewöhnlich wird aus der Heiligkeit zunächſt die Gerechtigkeit abgeleitet, wie aus der Ewigkeit die Unveränderlichkeit, aus der Allgegenwart die Allwiſſenheit abgeleitet werden kann, und man pflegt wohl auch die Heiligkeit beſonders als eine Eigenſchaft des göttlichen *Willens* zu bezeichnen; ja, in *Spener's* Katechismuserklärung wird ſie mit der Gerechtigkeit ganz identiſch geſetzt; denn dort heißt es Fr. 465: Was iſt Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit? Antw.: Daß er alles Gute liebt und belohnt, das Böſe aber haßt und im Zorn ſtraft. Sonſt findet man gewöhnlich beide Eigenſchaften getrennt aufgeführt und die Heiligkeit damit erklärt, daß Gott in ſich ſelbſt vollkommen rein und abgeſondert von allem Böſen iſt, das Gute liebt und das Böſe haßt. Da es aber an bibliſchen Ausſprüchen, in welchen ſich der Begriff der Heiligkeit Gottes *erklärt* fände, fehlt, ſo wählt man zu Belegen für dieſe Erklärung Sprüche, wie dieſe: Du biſt nicht ein Gott, dem gottlos Weſen gefällt; wer böſe iſt, bleibet nicht vor dir ꝛc. (Pſ. 5, 5—7.); Gott iſt ein Licht und iſt keine Finſterniß in ihm (1 Joh. 1, 5.), und andere ähnliche, bei welchen aber ſogleich in die Augen fällt, daß hiermit keineswegs der Begriff der Heiligkeit erklärt werden ſoll. Daß dieſe Auffaſſung der „Heiligkeit" Gottes dem Sinne, in welchem das Wort in der Schrift wirklich vorkommt, nicht entſpricht, iſt auf den erſten Blick klar; denn man wüßte kaum, warum Gott gerade ſo oft vorzugsweiſe der *Heilige* genannt werden ſollte, warum gegen die *Heiligkeit* Gottes andere Eigenſchaften, die doch nicht minder auf die Herrlichkeit und Hoheit ſeines Weſens hinweiſen, in den Hintergrund treten ſollten, warum er namentlich ſich gerade den *Heiligen* in Iſrael nennt, da er ſich doch dieſem Volke nicht minder in ſeiner Allmacht, in ſeiner Gerechtigkeit, in ſeiner Barmherzigkeit, in ſeiner Weisheit, in ſeiner Wahrhaftigkeit und Treue offenbarte. Schon darum alſo, um den Sinn der Schriftworte richtig zu erfaſſen, iſt es von Bedeutung, daß man über den wahren

Sinn dieſes Prädicates ins Klare komme; nicht minder wichtig iſt dieß aber auch in Beziehung auf den Volksunterricht, ſo daß dadurch dieſe Unterſuchung ein beſonderes praktiſches Intereſſe gewinnt. Denn nur aus der richtigen Erkenntniß Gottes kann auch eine richtige Erkenntniß der Heilslehre, eine klare und richtige Einſicht in die Heilsthatſachen entſtehen.

Es iſt daher zu verſchiedenen Zeiten der Verſuch gemacht worden, dieſen Begriff auf andere Weiſe zu faſſen, und Menken weiſt mit Recht auf die Geſchichte der göttlichen Offenbarung hin, leitet aber aus derſelben für den Ausdruck „Heiligkeit" den Begriff der herablaſſenden Gnade Gottes, ſeiner ſich ſelbſt erniedrigenden Liebe, oder der Demuth und Selbſterniedrigung Gottes in Liebe ab. Der neueſte Verſuch, den Begriff der Heiligkeit Gottes aus der Geſchichte der göttlichen Offenbarung zu beſtimmen, iſt vom Paſtor Achelis, in den theol. Stud. u. Krit. 1847. H. 1., welcher uns gerade zur Hand kam, als wir mit der Vorbereitung dieſes Aufſatzes beſchäftigt waren. Achelis ſchließt ſich au Menken an, geht aber einen Schritt weiter, indem er ſagt: „Gott iſt der Heilige, wie er ſich in Iſrael offenbart. Es läßt ſich aber dieſe große Offenbarung ſchwerlich in Ein Wort, in Einen Satz faſſen, es läßt ſich alſo auch der Begriff ſchwerlich definiren; ſeine Grenzen ſind das ganze Werk Gottes unter Iſrael. Der Unterſchied von Bengel wäre dann: Heiligkeit Gottes bezeichnet nicht quidditas Dei, den adäquaten Begriff Gottes an ſich, ſondern was Gott ſeinem Volke von ſich offenbart hat. Freilich war die Hauptſumme des Thuns Gottes Gnade und Erbarmen, Kommen als Heiland ſeines Volks, aber dieſes war doch nicht das Einzige ſeines Kommens und Thuns; darum kann auch nicht geſagt werden: Heiligkeit iſt ſeine herablaſſende Liebe" (wie es bei Menken erſcheint). Doch fährt Achelis weiter fort: „Es faßt unſer Begriff nicht die ganze Fülle des Worts; es würde ſonſt Iſrael nicht

ſo ſich ausdrücken: Wer kann ſtehen vor ſolchem heiligen Gott, und noch weniger Joſua: Ihr könnet nicht Gott dienen, denn er iſt ein heiliger Gott und ein eifriger Gott, der euere Miſſethat nicht ſchonen wird. Es bedarf hier wohl kaum der Bemerkung, daß dieſes Wort nicht den Begriff der Heiligkeit in ſich ſchließen müſſe, abgeſchloſſen ſeyn gegen alles Sündliche; hat Joſua doch geſagt: Ich und mein Haus, wir wollen dem Herrn dienen. — Freilich, weil Jehova der Heilige unter Iſrael iſt, der Lebendige, der Nahe, der ſich Mittheilende, daher muß in dem Menſchen, welchem er naht, ein ſolcher Sinn ſeyn, der Gott aufnehmen kann; Iſrael muß ein Volk ſeyn, das ſich ſeinem Gott ergibt, ſonſt iſt das Kommen, die Nähe des Herrn ſchrecklich verderbend."

So richtig und treffend das auch Alles iſt, ſo hat es uns doch keine klare und genügende Einſicht in die Bedeutung des Begriffs der Heiligkeit Gottes geben können, und es ſcheint uns, daß hier ebenſo, wie bei Menken, der Geſichtskreis zu ſehr durch das Feſthalten an dem Ausdruck „der Heilige in Iſrael" beſchränkt werde. Durch d'e ſpätere Erwähnung des Verhältniſſes der Oekonomie des A. T. zu der des N. T. ſcheint uns ein Weg gezeigt worden zu ſeyn, der, wenn er weiter verfolgt worden wäre, ohne Zweifel ſicherer zum Ziele geführt hätte, als die Betrachtung des Verhältniſſes Jehova's zu Iſrael.

Um bei unſerer Unterſuchung nicht durch das deutſche Wort heilig irre geführt zu werden, müſſen wir vor Allem unterſcheiden zwiſchen den Ausdrücken קָדוֹשׁ und חָסִיד, welcher letztere allerdings andern Eigenſchaften Gottes coordinirt erſcheint (ſ. Pſ. 145, 17.) und ſo viel als misericors, benignus iſt (Winer, Lex.). Von Menſchen ſcheinen beide Ausdrücke, in der Bedeutung: Fromme, Auserwählte Gottes, promiscue gebraucht zu werden, doch kommt der letztere weit häufiger vor; da jedoch, wo die Beziehung auf Gott als den Heiligen beſtimmt hervortritt, wird קדוש und das Verbum קדש gebraucht. Im N. T. finden wir die Aus-

drücke ἅγιος und ὅσιος. Von Gott ſcheinen dieſelben promiscue gebraucht zu werden, wie die Apokalypſe zeigt, wenn nicht, wie Bengel will, ὅσιος Gott in Betrachtung ſeiner Werke genannt wird und dieſes Wort gnädig heißt, in welchem Fall es genau dem חָסִיד entſpräche. In dieſem Fall wird dann Gott (Offenb. 15, 4. u. 16, 5.) als der genannt, welcher ſich in ſeinen Gerichten über die Gottloſen gegen die Seinen als der Gnädige erweiſt. Von Menſchen gebraucht, bezeichnet jedoch letzteres Wort eine menſchliche Tugend, während die Gläubigen nach ihrem Verhältniß zum Herrn durchgehends als ἅγιοι bezeichnet werden. (In den Apokryphen kommen beide Ausdrücke von den Menſchen gebraucht promiscue vor, vgl. Weish. 3, 9., wo nach anderer Lesart für ὅσιοι ſteht ἐκλεκτοί, Kap. 4, 15. 5, 5., Sir. 42, 17.). Doch zeigt die Vergleichung von 3 Moſ. 11, 44. 45. Kap. 19, 2. mit 1 Petr. 1, 16., 2 Moſ. 19, 6. mit 1 Petr. 2, 9. und Pſ. 16, 10. mit Apg. 2, 27. und 13, 35., daß genau genommen dem קָדוֹשׁ ἅγιος und dem חָסִיד ὅσιος entſpricht.

Wir gehen nun, um den Begriff der Heiligkeit Gottes richtig zu beſtimmen, von dem Bekannten und Leichteren, nämlich von der Bezeichnung der Gläubigen als ἅγιοι, und zwar zunächſt von der Stelle 1 Petr. 1, 16. aus, wo es heißt: *Γέγραπται· ἅγιοι γένεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιός εἰμι.* Wenn wir dieſe Stelle im Context betrachten, ſo leuchtet freilich ein, daß hier zunächſt von dem Wandel der Gläubigen die Rede iſt. Wie wenig aber der Wandel der Gläubigen als etwas Geſondertes, für ſich Beſtehendes, wie genau er mit dem innern Zuſtand derſelben, mit ihrem Stande in der Wiedergeburt zuſammenhängend gedacht werden muß, das ergibt ſich daraus, daß allenthalben im N. T. die Ermahnungen zu einem göttlichen Wandel aus dem göttlich Leben abgeleitet werden, in dem die Gläubigen ſtehen. Man vergl. nur z. B. Röm. 12, 1. das οὖν, wodurch ſich die nun folgende Paraklesis an die ganze vorhergehende Abhandlung des Apoſtels anſchließt; Gal. 5, 25. die Worte: εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν. So beſon-

ders Eph. 2, 8—10., wo es V. 10. heißt: *Αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ θεός, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν* (wozu vergl. Harleß' Comm.). Auch an unſerer Stelle fehlt es nicht an einer Hinweiſung darauf, denn was wir V. 18 ff. leſen, erinnert einerſeits deutlich an den Ausdruck: *τοῖς ἁγίοις ... καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, Eph. 1, 1., wo der Zuſatz *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* ohne Zweifel zu beiden Prädicaten gehört, und zeigt, daß ſie eben als in der Gemeinſchaft mit Chriſto Stehende ſo heißen, während *πιστοί* den innern Zuſtand derer bezeichnet, welche als in Chriſto Erwählte und Begnadigte *ἅγιοι* ſind. Andererſeits wird durch jene Worte auf den ganzen Zuſammenhang der Heilsordnung hingewieſen, den wir nun feſt und klar ins Auge faſſen müſſen, um in der Sache Licht zu bekommen.

Der Vorzug der Menſchen vor allen Geſchöpfen auf Erden beſtand urſprünglich darin, daß ſie zum Ebenbilde Gottes geſchaffen waren; das Ebenbild Gottes machte ſie zu Kindern Gottes und zu natürlichen Erben des ewigen Lebens. Durch die Sünde iſt das Ebenbild Gottes verloren gegangen, und damit zugleich die Kindſchaft bei Gott und die Theilnahme am ewigen Leben. Daß in dieſem Zuſtand der Menſch nicht fähig ſey, wahrhaft Gott zu gefallen, iſt deutlich, und eine Hindeutung darauf liegt in der Opferanſtalt, bei welcher hier beſonders an die Dank- und Schuldopfer (3 Moſ. 5.) und an das große Verſöhnungsopfer erinnert werden muß; denn da jedes Opfer ein Zeugniß der Sündhaftigkeit und Geſchiedenheit von Gott iſt, ſo iſt es gewiß beſonders bezeichnend, daß ſogar der Dank gegen Gott durch ein Opfer vermittelt werden mußte; und die Schuldopfer weiſen ausdrücklich auf die unbewußten Sünden hin; das jährliche Verſöhnungsopfer aber (3 Moſ. 16.), bei welchem ſogar der Hoheprieſter ſelbſt zuvor ſich und ſein Haus verſöhnen mußte, war ein Opfer für das ganze Volk, alſo alle und jede einzelnen Glieder deſſelben. Gewiß Zeugniß genug,

wie die Sünde Alle von Gott geſchieden, Alle Gott mißfällig gemacht habe. Dieſes Verhältniß konnte nur dadurch aufgehoben, das urſprüngliche Verhältniß zu Gott nur dadurch wieder hergeſtellt werden, daß die Sünde aufgehoben und das Ebenbild Gottes im Menſchen wieder hergeſtellt wurde. Beides iſt durch das Erlöſungswerk möglich geworden, das Jeſus Chriſtus vollbracht hat, indem er an ſeinem Leibe das ewig gültige Opfer für die Sünden der Welt darbrachte, und indem Gott durch ſeine Auferweckung vom Tode ſein Werk beſtätigte und die wirklich vollbrachte Erlöſung und Verſöhnung der Sünder erklärte. Die Bedingung, unter welcher den einzelnen Individuen dieſe Erlöſung wirklich zu gute kommen ſoll, iſt der Glaube an Jeſum Chriſtum, welchen der heilige Geiſt durch das Evangelium in denen wirkt, die ihm nicht widerſtreben. Und dieſe *πιστοί* ſind es nun, welche *ἐν Χριστῷ ἅγιοι* genannt werden (vgl. Eph. 5, 25—27.). Die natürliche Wirkung und Folge dieſes Glaubens iſt aber, daß ſie Vergebung der Sünden haben, vor Gott nicht mehr als Sünder, ſondern als Gerechte gelten, die Kindſchaft bei Gott und ein Anrecht, einen Rechtsanſpruch an das ewige Leben haben, Alles *ἐν Χριστῷ* und *διὰ Χριστόν* (1 Joh. 1, 7. Apg. 15, 9. 1 Kor. 6, 11. Röm. 5, 1. 2. Joh. 1, 12. 13. Röm. 8, 16. 17.). Nun ſind ſie *καινὴ κτίσις* (2 Kor. 5, 17. Gal. 2, 20. 3, 26.), Wiedergeborne. Sind ſie aber dieß, ſo geht daraus von ſelbſt hervor, daß ſie in dieſem Fall zum Ebenbilde Gottes erneuert ſind. In Beziehung auf ihren Wandel gleichen ſie dann einem veredelten Baume, der nach der Veredlung von ſelbſt gute Früchte bringt, obwohl dieſelben oft ſchon in der Blüthe, oft wenigſtens vor der Reife bald durch die Witterung, bald durch ſchädliches Ungeziefer verhindert und verdorben werden, während er vorher, ſo lange er ein Wildling war, ſeiner Natur nach nur ſchlechte oder Holzfrüchte bringen konnte, wenn dieſelben auch ein gutes, einladendes Ausſehen gehabt hätten. Daher die Ermahnung und Erklärung Chriſti Matth. 12, 33—35.

Was folgt aus dem Allen für unſere Unterſuchung? — Tragen die Gläubigen *als die „Heiligen"* das Ebenbild Gottes an ſich, ſo muß unter der Heiligkeit Gottes das zu verſtehen ſeyn, was an den erſtgeſchaffenen Menſchen als Bild Gottes abgeprägt war; da wir dieß aber nicht auf einzelne Zuſtände oder Erſcheinungen und Aeußerungen an ihnen beſchränken können, ſo muß die *Heiligkeit Gottes* die *ganze göttliche Vollkommenheit, Herrlichkeit und Seligkeit* bezeichnen, alſo den ganzen Complex deſſen, was wir nach unſerer menſchlichen Unvollkommenheit und Kurzſichtigkeit in den einzelnen Eigenſchaften Gottes vereinzelt zu betrachten und darzuſtellen pflegen, wie man etwa ein prächtiges Gebäude, das nicht auf Einen Blick zu überſchauen iſt, nach ſeinen einzelnen Theilen zu betrachten und zu beſchreiben pflegt, um dadurch eine möglichſt deutliche Vorſtellung von dem großen Ganzen zu gewinnen. Iſt daher auch das Prädicat der Heiligkeit und der Name Gottes nicht geradezu identiſch (nicht quidditas Dei), ſo ſtehen wir doch nicht an, mit *Bengel* (erklärte Offenbarung Johannis zu Kap. 4, 8.) darauf hinzuweiſen, wie einem Könige das Prädicat *Majeſtät* beigelegt wird, und damit das Prädicat *Heiligkeit* in Beziehung auf Gott zu vergleichen, wobei wir nicht das Weſen und die Offenbarungen Gottes trennen dürfen, da beide im innigſten Zuſammenhange ſtehen, alſo weſentlich eins ſind, indem Gott ohne Offenbarung ſeiner ſelbſt ganz undenkbar iſt. Nur wenn wir die Heiligkeit Gottes in dieſem Sinne faſſen, iſt es erklärlich, wie Gott ſo oft der Heilige ſchlechthin, ohne beſondere Beziehung auf irgend eine Art ſeiner Offenbarung genannt werden kann, wie z. B. Jeſ. 40, 25. Pſ. 77, 14. 99, 3. 5., in welcher letztern Stelle vorher nicht bloß ſeine Größe zu Zion, ſondern auch ſeine Hoheit über alle Völker erwähnt wird; wie der Herr bei ſeiner *Heiligkeit* ſchwört (Pſ. 89, 36. Amos 4, 2.), wie er ſonſt bei ſeiner *Rechten* und bei dem *Arm ſeiner Macht* (Jeſ. 62, 8.), bei *ſich*

ſelbſt (Jeſ. 45,23. Jer. 49,13.), bei ſeinem großen Namen (Jer. 44,26.) ſchwört; wie endlich Gott nach ſeiner Heiligkeit bald als der erſcheint, zwiſchen dem gleichſam den Sündern gegenüber eine Kluft befeſtigt iſt, bald als der, welcher den Menſchen mit Gnade naht und unter ihnen wohnt, da er freilich von dem Sünder als ſolchem geſchieden und für denſelben unzugänglich iſt, während er umgekehrt ſich den Sündern mit Gnade naht und dieſelben als Begnadigte, daher als Gerechte, als zu ſeinem Bilde Erneute, als ſeine Kinder, einen freien Zugang zu ihm haben.

Wenn die Heiligkeit Gottes in ſolchem Zuſammenhang mit der Wiederherſtellung des göttlichen Ebenbildes durch die Erlöſung und Heiligung der Sünder ſteht, ſo iſt auch erklärlich, warum ſich der Herr vorzugsweiſe den Heiligen in Iſrael nennt. Iſrael war ja gerade das Volk, welches ſich der Herr ſelbſt bereitet und ausgeſondert hatte, um durch daſſelbe und in demſelben die großen Thatſachen vorzubereiten, welche in der Fülle der Zeiten zur Erlöſung und Heiligung des Menſchengeſchlechts geſchehen ſollten. Daher iſt es auch ganz in Ordnung, wenn das Wort heilig eintritt, „ſobald der Herr ſein Werk unter Abraham's Samen beginnt, ſobald er erſcheint als der Gott, der den Samen Abraham's ſich zum Eigenthum erwählt hat," und es erklärt ſich von ſelbſt, wie im A. T. das Volk nur ſelten als ein heiliges genannt, wie vielmehr meiſt nur der Wille Gottes ausgeſprochen iſt, daß es ein heiliges Volk ſeyn ſolle, während das Volk des Herrn im N. T. ganz regelmäßig mit dem Ausdrucke *ἅγιοι* bezeichnet wird. Wenn daher im A. T. קְדשִׁים und חֲסִידִים genannt werden, ſo ſind damit deutlich vorzugsweiſe die Frommen im Volke, alſo der eigentliche Kern des auserwählten Volks bezeichnet, und kommt das Wort קָדוֹשׁ vom ganzen Volke vor, ſo iſt es offenbar mit Rückſicht auf deſſen hohe Beſtimmung gebraucht. In Iſrael offenbarte ſich Gott als der Heilige, was er unter den Heiden nicht that, denn Iſrael war beſtimmt,

den Rathſchluß Gottes zur Heiligung des ganzen Menſchengeſchlechts ſeiner Vollendung entgegen zu führen und der Menſchheit den Erlöſer aus ſeiner Mitte zu geben. In Iſrael wohnte der Herr als der Heilige, unzugänglich für alle Sünder als ſolche, aber den Sündern den Zugang zu ſeiner Gnade bereitend durch die Mittel der Verſöhnung und Reinigung von Sünden, ſchrecklich und ein verzehrend Feuer für die Sünder ohne ſolche Verſöhnung und Reinigung von Sünden, lieblich aber und Segen bringend Allen, denen er den Zugang zu ſeiner Gnade geöffnet hatte, genau ſo, wie es in der Zeit der Erfüllung noch der Fall iſt (vgl. Stellen wie Hebr. 12, 14—29. Joh. 14, 6. Apoſtelg. 4, 12. 16, 30. 31. 2 Theſſ. 1, 6—10.). Daher die Opfer und Waſchungen, ſelbſt für den Hohenprieſter nöthig, daher die ſtrengen Geſetze in Bezug auf die äußerliche Reinigung und Reinigkeit, auch für den Prieſterſtand, daher der Mittler, Alles im Vorbild auf das Zukünftige, wo das Wort, welches den Rathſchluß und die Gnadenverheißung des Heiligen ausſpricht, ſeine letzte und vollſtändige Erfüllung gefunden haben würde, das Wort: Ich bin der Herr, der ſie heiliget (3 Moſ. 22.). Daher endlich die Inſchrift auf dem Stirnblatt deſſen, der die Verſöhnung des Volks vermittelte: קֹדֶשׁ לַיהוָה.

Wenn das Prädicat der Heiligkeit in dem von uns angegebenen Sinne zu faſſen iſt, ſo fragt ſich nun aber, wie es ſich hierzu verhält, wenn geſagt wird: Gott iſt Geiſt, Leben, Licht, Liebe; denn dieſe Prädicate können dem, was wir Eigenſchaften Gottes zu nennen pflegen, nicht gleichgeſtellt werden. Wir glauben ſo! Durch den Ausdruck: Gott iſt Geiſt — wird Gottes eigentlich perſönliches Weſen, ſeine Perſönlichkeit dargeſtellt, während das Prädicat Heiligkeit mehr ſeine Würde, ſeine Größe bezeichnet (deitas et sanctitas synonyma, praesertim ubi sermo est de S. trinitate. Bengel, Gnom. ad 1 Cor. XII, 3.). Da wir nun einmal in der Betrachtung trennen müſſen, was der Sache und dem Weſen nach bei Gott zuſammen-

fällt, ſo möchten wir beiſpielsweiſe auf einen irdiſchen König hinweiſen, deſſen Perſon von ſeiner königlichen Würde zu unterſcheiden iſt, wie eben ſeine Perſon nur darum heilig und unverletzlich iſt, wie er ſelbſt nur darum die Majeſtät iſt, weil er König iſt. Dieß wird beſonders deutlich, wenn man ſich einen König denkt, wie deren die heilige Geſchichte eine ganze Reihe aufweiſt, der an ſeinem Charakter und in ſeinem perſönlichen Wandel ſehr beſcholten iſt, ohne daß dieß auf ſeine Unverletzlichkeit, wegen der Majeſtät, die ihn umgibt, den mindeſten Einfluß üben kann. — Was ſodann die Begriffe Licht, Leben, Liebe betrifft, ſo werden dieſe aus ſeinem perſönlichen Weſen als Geiſt abzuleiten ſeyn; denn als Geiſt iſt Gott auch Leben. Wie der Menſch durch den Geiſt, der ihm gegeben iſt, ein lebendiges, wirkſames und nutzbares Glied der menſchlichen Geſellſchaft iſt, ſo ſtellt ſich Gott als Geiſt auch als das Leben ſelbſt dar, in dem nicht nur alles Leben der Creaturen ſeinen Grund hat, ſondern der ſelbſt der ewig Lebendige und Wirkſame iſt. Als Geiſt iſt Gott aber auch Licht, in dem nicht nur ſelbſt die höchſte und vollkommenſte Weisheit und Erkenntniß iſt, ſondern von dem auch alle wahre Weisheit und Erkenntniß ausgeht, und ohne den eitel Tod und Finſterniß iſt, wie davon die Erde in ihrem erſten Zuſtand ein Bild gibt, ehe ſich die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes an ihr offenbarte (1 Moſ. 1, 2.), und wie der eingeborne Sohn Gottes, da er als Menſch auf Erden wandelte, im Gegenſatz hierzu von ſich zeugte und ſprach: Ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt, der wird nicht wandeln in Finſterniß, ſondern wird das Licht des Lebens haben (Joh. 8, 12.). Ebenſo iſt Gott als Geiſt auch Liebe. Wie der Geiſt des Menſchen, den Gott gegeben hat, in ſeiner Wirkſamkeit und Erkenntniß nur dann zum Segen iſt, wenn ihn die Liebe treibt, wie die Sonne, eine Creatur Gottes, Licht und Wärme ausſtrahlt und dadurch eine Wohlthäterin für die ganze Erde und ihre Bewohner wird: ſo kann Gott, der Urquell

alles Lichts und Lebens, nur als die Liebe gedacht werden. Ohne die Liebe iſt Gott ſo wenig denkbar, als ohne Leben; ein Gott, der nicht Leben und Liebe iſt, iſt ein Götze.

Mit unſerer Faſſung des Begriffs der Heiligkeit als eines göttlichen Prädicats ſtimmt es auch, wenn Chriſtus, der Sohn Gottes, der Heilige Gottes heißt. Luk. 4, 34. leſen wir, daß ein Beſeſſener Jeſum angeſchrieen habe: *ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς· οἶδά σε, τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.* Daß dieſer Ruf von dem *πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου* herrührte, zeigen die Worte Chriſti V. 35. Ebenſo finden wir V. 41., daß die *δαιμόνια* riefen: *ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Hier erſcheint Chriſtus der Macht der Hölle gegenüber in ſeiner ganzen göttlichen Macht und Herrlichkeit, und es iſt hier offenbar zwiſchen den Ausdrücken *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* und *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* kein weſentlicher Unterſchied; beide Ausdrücke ſtellen Chriſtum als den dar, *ἐν ᾧ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*, um mit dem Apoſtel (Kol. 2, 9.) zu ſprechen. Als ſolchen erkennen ihn die böſen Geiſter hier an, welche natürlich dieſe Gottesmacht zu ihrem Verderben erfahren. Vergl. auch Luk. 1, 35.

Es bleibt nun noch übrig, das Wort „heilig" zu betrachten, ſofern es nicht als Prädicat Gottes erſcheint. In welcher Bedeutung es den Menſchen gegeben wird, haben wir ſchon geſehen. Hier ſteht es in genauer Beziehung zu dem Verhältniß, in welchem die Menſchen zu Gott als dem Heiligen ſtehen und in welches ſie zu ihm treten ſollen. Anders aber iſt es zu faſſen, wenn wir von heiligen Kleidern, heiligem Salböl, heiliger Krone (Stirnblatt), heiliger Wohnung, heiligem Geräthe leſen. Hier bezeichnet es offenbar dieſe Dinge, ſofern ſie Gott, dem Heiligen, und ſeinem Dienſte geweiht ſind, womit dann nothwendig der Begriff des Abſonderns vom gewöhnlichen, gemeinen Gebrauch verbunden iſt. Derſelbe Begriff iſt mit dem Verbum „heiligen" verbunden, wenn auch die Hauptſache iſt:

dem Herrn weihen und übergeben, wie z. B. 4 Moſ. 16, 38. Joſ. 6, 19. Ebenſo iſt es, wenn der Sabbath heilig heißt und von einer heiligen Ruhe geſprochen wird. Ja, ſelbſt bei dem Volke des Herrn iſt dieſer Begriff der Abſonderung nicht auszuſcheiden, wenn man Stellen wie 3 Moſ. 20, 26. und 2 Kor. 6, 14—18. ins Auge faßt, und wie dieß mit Nothwendigkeit in der Natur der Sache ſelbſt liegt. Steht das Wort heilig und heiligen mit den Waſchungen, der Enthaltung von der Berührung eines Leichnams ꝛc. und von dem Genuß unreiner Thiere in Verbindung, ſo ſtimmt deſſen Gebrauch in dieſem Zuſammenhang genau mit unſerer Annahme über die eigentliche Bedeutung dieſes Worts und ſeine Beziehung zur Heiligkeit Gottes; denn daß die Unterſcheidung zwiſchen reinen und unreinen Thieren nicht aus mediciniſchen Rückſichten gemacht wurde, ſondern daß dieſe Anordnung Gottes einen ganz andern, auf die pädagogiſche Wirkſamkeit Gottes in Iſrael bezüglichen Grund hatte, wird wohl nicht mehr zu bezweifeln ſeyn, und dieſe ſtreng geſetzliche äußerliche Reinigkeit iſt ſicher ein Vorbild von dem, was nach vollbrachter Erlöſung durch die wahre Heiligung der Sünder an denſelben geſchehen ſollte, wie das Urbild davon in dem urſprünglich anerſchaffenen Ebenbilde Gottes, alſo in ſeinem letzten Grunde in der Heiligkeit Gottes ſelbſt zu ſuchen iſt.

R e c e n s i o n e n

s chriſtlichen Kirchen-
Zuſammenhange dar-
us, proteſt. Pfarrer
nigr. Bayern. Ans-
. Theil. Die evang.
Kirchenjahrs. 1844.
in der zweiten feſt-

aus den älteſten Ur-
gelegt und erläutert.
Pfarrer zu Buchau
vom Oberconſiſtorial-
Berlin, Verlag von

Wortes, die leben-
dem Glauben an das
der Kirche ſeine Ge-
für die Gottesgelehr-
en und reicheren Auf-
ng des Glaubens auch
olge hatte, iſt von ho-
uch eine widerkirchliche
macht, wo das Leben
erſchiedenen Richtungen
ren Ausgang und Ziel
zumal bei den gewalti-
e Bedürfniſſe eine ver-

1.

Die evangeliſchen Perikopen des chriſtlichen Kirchenjahres. Ausgelegt und in ihrem Zuſammenhange dargeſtellt von Joh. Chr. Matthäus, proteſt. Pfarrer zu Michelrieth in Unterfranken, Königr. Bayern. Ansbach, Verlag von C. H. Gummi. I. Theil. Die evang. Perikopen in der Feſthälfte des Kirchenjahrs. 1844. II. Theil. Die evang. Perikopen in der zweiten feſtloſen Hälfte. 1846.

Das kirchliche Perikopenſyſtem, aus den älteſten Urkunden der römiſchen Liturgie dargelegt und erläutert. Ein Verſuch von D. Ernſt Ranke, Pfarrer zu Buchau in Oſtfranken. Mit einer Vorrede vom Oberconſiſtorialrath Prof. D. Nitzſch in Bonn. Berlin, Verlag von G. Reimer, 1847.

Die größere Wirkung des göttlichen Wortes, die lebendigere Ergriffenheit der Gemüther von dem Glauben an das Evangelium, mit welcher der Herr der Kirche ſeine Gemeinde wieder begnadigt hat, iſt auch für die Gottesgelehrſamkeit der Grund einer neuen tieferen und reicheren Auffaſſung geworden. Daß die Erneuerung des Glaubens auch eine Erneuerung der Theologie zur Folge hatte, iſt von hoher Wichtigkeit in unſerer Zeit, wo auch eine widerkirchliche Richtung in der Theologie ſich geltend macht, wo das Leben der Gemeinde in ſeiner Tiefe von verſchiedenen Richtungen und Beſtrebungen bewegt wird, deren Ausgang und Ziel nicht allein der Herr iſt, und wo, zumal bei den gewaltigen neueſten Bewegungen, ſo viele Bedürfniſſe eine ver-

ſtändige Behandlung, eine gründliche Befriedigung verlangen.

Beſonders hervortretend iſt die lebendigere, tiefere Auffaſſung des Chriſtenthums namentlich auch im Cultus. Von der Zeit der preußiſchen Agende an, deren Einführung freilich, als von oben her kommend, in den Gemeinden Widerſtand finden mußte — wie Vieles hat ſich verändert! Der Gottesdienſt wird immer mehr erkannt als die nothwendige Selbſtdarſtellung der Gemeinde in ihrem chriſtlichen Leben, als die Einigung ihrer verſchiedenen Lebensthätigkeiten (hat ja auch die ſogenannte freie Gemeinde ihre Freiheit nicht allgemein bis zur Entleerung von allem Gottesdienſt entwickelt!), und er wird von denen, welche die Kirche zu leiten haben, wie von dem chriſtlichen Volke allmählich wieder in ſeiner Eigenthümlichkeit, ſeiner Würde, ſeinem Segen begriffen. Zu der That iſt auch das Wort gekommen, vorangehend, mehr noch nachfolgend, den neuen Gewinn zu beſchreiben, wiſſenſchaftlich zu begründen und in geordneter Anſchauung den urtheilsfähigen Mitgliedern der Gemeinde, wie den Zöglingen des kirchlichen Lehrſtandes zu überliefern. Nachdem Ehrenfeuchter, Kliefoth, Alt, auch Wiggers und Lüdemann den chriſtlichen Cultus in ſeiner Bedeutung, ſeiner Einheit und Entwickelung dargeſtellt, iſt zu hoffen, daß wir auf eine vollſtändige Bearbeitung des Ganzen nicht mehr werden zu lange warten müſſen. Einer ſolchen Bearbeitung wird man es dann auch zu danken haben, wenn die chriſtliche Cultuslehre auf unſern Hochſchulen, wo ſie bis vor Kurzem zum großen Nachtheil des Kirchendienſtes ſo gut wie gar nicht war als Einheit aufgefaßt worden, in den Kreis der Vorträge eintritt.

Dieſe Wiſſenſchaft wird dann auch das Weſen des chriſtlichen Kirchenjahres, als der Zeiterfüllung durch die Idee des Reiches Gottes, nicht bloß in Beziehung auf die Predigt hervorheben, und die Perikopen des Kirchenjahres, dieſen bedeutungsvollen Kreis von heiligen Geſchichten und

Lehren, wie ſie aus der alten Kirche her uns überliefert ſind, in ihrer Einheit und Mannichfaltigkeit darzuſtellen und zu benutzen haben. Noch immer machen ſich über die Beſtimmung der Perikopen verſchiedene Anſichten geltend: man ſtreitet über ihre Nothwendigkeit für die Kanzelvorträge, macht Vorſchläge zu neuen, ohne daß bis jetzt hinlänglich erörtert iſt, wer denn und wiefern auch eine kleinere Landeskirche die Befugniß habe, an den Perikopen zu ändern.

Zu den Bearbeitern des chriſtlichen Kirchenjahres geſellen ſich denn auch die Verfaſſer der oben genannten Werke, das eine ſich in die Idee, das andere in die Geſchichte gründlich vertiefend, beide für die Weiterentwickelung wichtig.

Der Verf. des erſten Buches ſchließt ſich zunächſt an Lisco an. Man muß es ihm wohl zugeben, daß alle bisherigen Arbeiten über die Perikopen mitunter die Idee des chriſtlichen Kirchenjahres entweder ganz unberückſichtigt gelaſſen, oder nicht beſtimmt genug aufgefaßt, die Perikopen oft nur als vereinzelte unzuſammenhängende Bruchſtücke dargeſtellt, oder die praktiſchen Momente derſelben einſeitig herausgehoben und die hiſtoriſch-dogmatiſchen Momente zurückgedrängt haben. Des Verfaſſers Abſicht war nun, den Grund und die Idee des Kirchenjahres in ihrer Reinheit und Wahrheit zu enthüllen, den Geiſt des Kirchenjahres in der Reihenfolge und dem Inhalte der Perikopen zur Erkenntniß zu bringen, die Perikopen ſelbſt in ihrem genauen und innigen Zuſammenhang darzuſtellen, der wiſſenſchaftlichen Auslegung ihr Recht auch hier einzuräumen, ohne doch das praktiſche Intereſſe im Geringſten zu beeinträchtigen, das Schriftwort in ſeiner Tiefe und Klarheit zu erfaſſen und in ſeiner vielſeitigen Anwendung zu zeigen. Dieß Vorhaben hat er nun in den zwei Theilen ſeines Werkes (wozu noch eine gleiche Auslegung der epiſtoliſchen Perikopen und eine praktiſche Zugabe von umfaſſenden Predigtentwürfen über ſämmtliche evangeliſche Perikopen mit bisher ungedruckten Predigtdispoſitionen von verſchiedenen

Verfaſſern kommen ſoll) auf eine Weiſe durchgeführt, die ebenſo von einer wiſſenſchaftlichen Anſchauung des Ganzen und lebendigem Verſtändniß des Chriſtenthums, als von gründlicher Durchforſchung und richtiger Auffaſſung des Bibelwortes zeugt. Mancherlei Mängel der bisherigen Arbeiten hat Matthäus in ſeinem Werke glücklich vermieden, bald Winke, bald ausführliche Belehrungen über die wichtigſten Gegenſtände des Chriſtenthums aus Fremdem und Eigenem mitgetheilt. Er bezieht ſich öfter auf Neander's Leben Jeſu, auf Olshauſen's Commentar, Lisco über das chriſtliche Kirchenjahr, Hüffell über das Weſen und den Beruf des evangeliſchen Geiſtlichen, aber durchaus ohne dabei auf ſelbſtändige Anſichten und Abweichungen zu verzichten, und zeigt bei aller Entſchiedenheit des kirchlichen Sinnes und des Bekenntniſſes doch auch die Milde, die aus dem Geiſte Chriſti kommt, in welcher er z. B., auf ſeine Kenntniß der Geſchichte ſich ſtützend (Th. I. S. 48.), diejenigen, welche dem Trinitatisfeſt den kirchlichen Charakter abſprechen, gegen den Vorwurf eines unchriſtlichen und unkirchlichen Sinnes vertheidigt. Wenn das Werk von Lisco die Mitbehandlung der Epiſteln und die reichen Auszüge aus älteren Erklärern vor Matthäus' Buche voraus hat (was allerdings wichtig iſt, um zu erkennen, wie die Kirche von jeher die Schrift verſtanden und angewendet hat), ſo findet ſich bei Matthäus ein gründlicheres Eingehen in den Urtext und ſeine Auslegung, ſo wie eine im Ganzen richtigere Auffaſſung der Zuſammenordnung der Perikopen. Daher iſt dem Buche eine allgemeine Verbreitung unter denen, welche mit der Verkündigung des Evangeliums zu thun haben, nicht nur zu wünſchen, ſondern auch zu weiſſagen.

Gehen wir zu einer genaueren Betrachtung des Werkes, ſo iſt die allgemeine Eintheilung des Buches die, daß der Verfaſſer in der Einleitung des I. Bandes (S. 1—64.) das Kirchenjahr überhaupt, die erſte oder feſtliche Hälfte deſſelben und die Perikopen im Allgemeinen beſpricht und

darauf (S. 65—309.) die evangeliſchen Perikopen der Feſthälfte behandelt. Im II. Theil wird in der Einleitung (S. 1—22.) die Idee der zweiten Hälfte des Kirchenjahres nach dem Object und Subject der Feier und die Eintheilung dieſer Kirchenjahreszeit entwickelt, worauf dann (S. 23—282.) die Behandlung der Perikopen ſelber folgt.

Das Kirchenjahr iſt nach Matthäus der „Inbegriff und in Jahresfriſt ſich vollendende Kreislauf aller chriſtlichen Sonn- und Feſttage, welche die Erinnerung an die das chriſtliche Leben begründenden und fördernden Thatſachen des Heils in regelmäßig wiederkehrender Feier unterhalten und das chriſtliche Leben ſelbſt in Kraft der evangeliſchen Heilswahrheiten zu wecken und zu nähren beſtimmt ſind.“ Daß ſo das Kirchenjahr nur auf die Sonn- und Feſttage bezogen und dieſen zunächſt nur die Beſtimmung der Erinnerung an die Heilsthatſachen gegeben wird, hat der Beſchreibung einen Schein mitgetheilt, der nicht im Sinne des Verfaſſers liegen kann. Niemand wird abſtreiten, daß nicht nur die Sonn- und Feſttage, ſondern alle Zeittheile des Jahres zum Kirchenjahr gehören, wie denn auch die alten Leſeordnungen nicht bloß für die Sonn- und Feſttage Perikopen enthalten. Ebenſo iſt nicht die Erinnerung nur im gewöhnlichen Sinne des Wortes das Weſentliche der Feier des Kirchenjahres, ſondern eben ſo ſehr auch iſt die Stellung des Bewußtſeyns dazu ein gegenwärtiges Erfahren, ein Miterleben durch die Gemeinde und in der Gemeinde. Die (von dem Verfaſſer auch nicht ganz unterlaſſene) Vergleichung des Kirchenjahres mit dem bürgerlichen und noch mehr die mit dem natürlichen Jahre kann die Beziehung der Gemeinde zum Kirchenjahr noch deutlicher machen. Das natürliche Jahr iſt der Kreislauf von natürlichen Veränderungen des Erdreiches durch die Theilnahme der irdiſchen Dinge an der Witterung, woraus ſich denn auch ein Einfluß auf die Menſchen und ein dadurch beſtimmtes Verhalten der Menſchen ergibt. Das bürgerliche Jahr iſt

(was freilich in unſerer bei allem Organiſiren doch vielfältig zerſetzenden Zeit nicht lebendig heraustritt) der Kreislauf von Veränderungen des bürgerlichen Lebens im Handel und Wandel, in der geſelligen Ordnung, in der Gemeinſchaft zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen. Das Kirchenjahr iſt ein Kreislauf von geiſtlichen Abwechſelungen in dem Himmelreich der Kirche Jeſu Chriſti durch die Theilnahme der Gemeinde am Gottesdienſt. Es iſt der Zeitraum, innerhalb deſſen die chriſtliche Gemeinde ihren Glauben und ihr Leben immer von Neuem erfaßt und im Gottesdienſte regelmäßig ausſpricht und darſtellt. Es führt in der Reihe ſeiner Sonn- und Feſttage der Gemeinde die Schätze und die Arbeiten des Gottesreiches immer aufs Neue zu, damit ſie jene immer völliger nehme und genieße, dieſe immer vollkommener leiſte.

Als den Grund des Kirchenjahres bezeichnet der Verfaſſer die Geſchichte des in und mit der Zeit ſich entwickelnden und vollendenden Gottesreiches. Es gibt eine Darſtellung der Geſchichte des durch die Erlöſung begründeten Gottesreiches in heiliger Feier. Seine Beſtimmung iſt, „durch die den wichtigen Momenten der Geſchichte gewidmete Feier das Reich Gottes in der Menſchheit zu erweitern, oder die Heiligung derſelben zu fördern." Dieſe Beziehung des Kirchenjahres auf die Welt iſt allerdings vorhanden, ſeine nächſte Beſtimmung iſt aber doch, das Chriſtenthum der Gemeinde darzuſtellen und daſſelbe in ihr zu erbauen.

In der Einleitung wird ferner das Reich Gottes, welches den Grund des Kirchenjahres ausmacht, nach ſeiner Objectivität und Subjectivität betrachtet, als eine Beziehung Gottes zur Menſchheit mittelſt der erlöſenden und verſöhnenden Liebe und eine Beziehung der Menſchheit zu Gott mittelſt gläubigen Gehorſams in der Liebe, was denn ebenſo eine Gemeinſchaft des Erlöſers mit der Menſchheit und der Gläubigen mit Chriſto iſt. Matthäus braucht mit Recht

den Ausdruck „Reich Gottes“ auch von ſeiner relativen Erſcheinung im Reiche Chriſti (was eigentlich keine relative, ſondern eine abſolute iſt). Wenn er aber bei der objectiven Seite des Gottesreiches von Menſchheit, und bei der ſubjectiven nur von einem Theile der Menſchheit, den Gläubigen in und aus ihr, redet, ſo könnte man ſagen: es iſt eben nur dann eine Gemeinſchaft der Menſchheit mit Chriſto, wenn Glaube da iſt; in den Gläubigen, als den des Heiles bewußten Gliedern, iſt die Menſchheit mit Chriſtus in Gemeinſchaft. — Als das Werk der Erlöſung wird ſodann bezeichnet die Wiederherſtellung der durch die Sünde verlorenen Beziehung des Menſchen auf Gott und Erneuerung der Beziehung Gottes auf den Menſchen in ihrer Urſprünglichkeit. Sie wurde vollbracht durch die geſchichtlichen Thatſachen des Lebens Jeſu (beſſer wohl: durch Jeſu Leben und die es begleitenden Thatſachen). Hierbei wird auch die Lehre von der ſtellvertretenden Genugthuung des Opfers Chriſti, von der heiligen Liebe Gottes in ihrer zweifachen Offenbarung mit behandelt und der kirchlichen Lehre von dem thätigen und leidenden Gehorſam Chriſti ein weiterer Umfang angewieſen.

Bei den Feſten wird die Unterſcheidung gemacht zwiſchen ſolchen erſten Ranges, die ſich auf Jeſum beziehen, und denen zweiten Ranges, die in dem von Jeſu ausgegangenen chriſtlichen Leben ruhen, wozu das Neujahrsfeſt, der Buß- und Bettag, das Reformationsfeſt, das Erntefeſt gerechnet ſind, das erſte als Mitaufnahme des bürgerlichen, das letzte als Mitaufnahme des natürlichen Jahres in die kirchliche Feier. Ueber den Buß- und Bettag erfahren wir hier, daß die evangeliſche Kirche Bayerns ihn an den Anfang der Faſtenzeit ſetze. Die Stellung, welche ihm die evangeliſche Landeskirche im Großherzogthum Baden gegeben, mißbilligt der Verf., weil ja das Kirchenjahr von der Buße zum Glauben und dem in ihm begriffenen heiligen und ſeligen Leben fortſchreiten müſſe und auch der Schluß des Kirchenjahres an ſich ſchon eine große Wichtigkeit habe.

Man möge es dem Berichterſtatter, der ein badiſcher Geiſtlicher iſt, verzeihen, wenn er es ausſpricht, daß er keine andere Stellung des Bußtages als die am Schluſſe des Kirchenjahres der Sache angemeſſen finden kann. In der Adventszeit wird Buße gepredigt zur Vorbereitung auf Chriſti Einzug in die Herzen; die Bußpredigt der Faſtenzeit bezieht ſich auf die Stellung des Erlöſeten zu Chriſto, fordert auf, mit ihm zu ſterben, um ſein neues Leben zu theilen; der Bußtag im Anfange Septembers hat keinen Grund und ſteht vereinzelt, aber am Schluſſe des Kirchenjahres wird er nothwendig gefordert. Das Kirchenjahr muß einen Schluß haben. Dieſer iſt zunächſt wohl der Ausblick in die Vollendung aller Dinge durch Chriſti Wiederkunft, ebenſo aber gehört dazu eine Beziehung auf die Kirche in ihrer Gegenwart, auf die Gemeinde und ihr Leben. Daher muß das Kirchenjahr ſchließen mit Dankfeſt und Bußfeſt. Jenes muß ausſprechen, was in dieſer Zeit Gott gethan, dieſes, was wir gethan haben, ein Bekenntniß alſo, daß wir der Wohlthaten Gottes nicht werth ſind und daß unſer Gottesdienſt noch immer hinter der Forderung zurückbleibe, woraus ſich denn als eine neue Gnadenthat Gottes der Anfang eines neuen Jahres ergibt. Deßhalb müſſen aber Dankfeſt und Bußfeſt an den zwei letzten Sonntagen des Kirchenjahres hinter einander ſtehen, nicht das Erntefeſt etwa durch ſein unmittelbares Folgen auf den Tag Martini (wie in der badiſchen Landeskirche) auch von dem Bußfeſte durch einen Sonntag noch getrennt werden.

Nach dieſen allgemeinen Beſtimmungen gibt nun der Verf. die Eintheilung des Kirchenjahres in zwei Hälften, deren eine von Advent bis Pfingſten, die andere vom Sonntag Trinitatis bis ans Ende des Kirchenjahres gehen ſoll. Die erſte Hälfte, die drei großen chriſtlichen Feſte mit ihrer Umgebung enthaltend, wurzelt in den geſchichtlichen Thatſachen des Chriſtenthums, durch welche die objective Erlöſung der Menſchheit vollbracht wurde, während die

andere Hälfte des Kirchenjahres, die feſtloſe, die Subjectivität (Beſonderung) des Gottesreiches oder die Geſchichte der Gemeinſchaft der Gläubigen mit Chriſto zum Gegenſtand heiliger Feier hat. Das Feſt des Todes und der Auferſtehung Jeſu iſt das Feſt der Erlöſung. Die Bezeichnung der beiden angegebenen Theile des Kirchenjahres als eines geſchichtlichen und didaktiſchen verwirft der Verf. mit gutem Grunde, da auch die zweite Hälfte Geſchichte, nämlich Geſchichte der Gemeinſchaft mit Chriſto, mehr innere, während die erſte Hälfte mehr äußere, enthält. Man könnte den Inhalt des ganzen Kirchenjahres Darſtellung der in Chriſto gegebenen abſoluten Geſchichte nennen.

Die drei Feſtzeiten oder Feſtkreiſe, in welche nach dem Verf. die Feſthälfte des Kirchenjahres zerfällt, ſetzt er in Verbindung mit der Lehre von den drei Aemtern Chriſti, worin Jeſu Erlöſungsthätigkeit von der Kirche und von der heiligen Schrift ſelber zuſammengefaßt iſt. Man darf es für einen Gewinn der neuern Zeit in der Glaubenslehre halten, daß ſeit Schleiermacher auch dieſe früher für ganz unpaſſend gehaltene Darſtellung der Lehre von Jeſu Geſchäft (nicht Werk) wieder Geltung gefunden hat, und es iſt zu bedauern, daß Palmer in ſeiner trefflichen Katechetik mit dem Prophetenamte Chriſti ſo wenig zu machen weiß. — Matthäus' Anſicht iſt nun: der Weihnachtskreis feiert die Erinnerung an das prophetiſche Amt Chriſti, der Oſterkreis ſein hoheprieſterliches, der Pfingſtkreis ſein königliches. Hierbei macht er ſelber die Einſchränkung, daß nur vorzugsweiſe einem Kreiſe ein beſtimmtes Amt zur darſtellenden Erinnerungsfeier angehöre, da jeder auch ſchon auf die anderen ſich bezieht.

Der Weihnachtskreis begreift nach Matthäus die Zeit vom erſten Adventsſonntage bis Sonntag Sexageſimä, und feiert das Andenken an die Thätigkeit Jeſu als des großen, von Gott gekommenen Propheten. Jeſu prophetiſche Thätigkeit war eine doppelte, die eines göttlichen

Lehrers und die eines göttlichen Wunderthäters. Durch jene wurde den Menschen die Wahrheit als Erkenntniß zu Theil, welche durch die hohepriesterliche Thätigkeit Jesu ihnen auch als innere Heiligkeit gegeben wurde. Object der Lehre ist das Reich Gottes. Die That, die dem Worte zur Seite geht, die Wunder sollen den Glauben an den großen Propheten wecken und sind dreifacher Art: Beweise von Aufhebung des Mangels im Reiche Gottes, vom Aufheben der Sünde und Wiederempfangen der ursprünglichen Herrschaft über die Natur. — Die Adventszeit soll auf die Ankunft Christi des Erlösers vorbereiten, und zwar auf die zweifache Ankunft, die zur Gründung und die zur Vollendung des Reiches, so wie auf die sich immer erneuernde und fortsetzende Geburt Jesu in den Herzen. Diese Feier wurzelt auf alttestamentlichem Grund und Boden, weil die geschichtliche Vorbereitung auf den Eintritt Jesu in die Welt der alttestamentlichen Heilsökonomie angehört. Daher wird denn auch in dieser Zeit das Verhältniß von Johannes und Christus, von Gesetz und Evangelium dargestellt. „Erinnerung an Johannes den Täufer" sollte man eigentlich diese Zeit nicht nennen, da er, was auch der Verf. bemerkt, in einer andern Zeit des Kirchenjahres nach seiner persönlichen Bedeutung gefeiert wird und hier nur seine Stellung als Letzter der Propheten und Vorläufer Jesu in Betracht kommt. Die eigentliche Festzeit des Weihnachtskreises, die Zeit von Weihnachten bis zum Sonntag nach Neujahr, feiert das Andenken an die Geburt Jesu und Alles, was mit ihr in Verbindung stand, sein Eingehen in die menschliche Niedrigkeit als seine Selbstentäußerung. Diese zeigt sich in seiner Menschwerdung und ihrer niedrigen Gestalt, in seiner Unterordnung unter das Gesetz (Beschneidung) und seiner Darstellung im Tempel, um Gott zum Dienste geweiht zu werden, aber auch in seinem Dulden und Leiden. Gewagt ist wohl die Behauptung, welche hierbei vorkommt, daß der Mensch durch die Sünde sein eigentliches Selbst,

das πνεῦμα (etwa ſeine Perſönlichkeit, ſo daß er nur Natur geblieben wäre?) verloren habe. — Die Schlußzeit des **Weihnachtskreiſes** iſt die Epiphaniaszeit mit den beiden Sonntagen Septuageſimä und Sexageſimä, und feiert das **Andenken** an die Offenbarung Jeſu als des von Gott **gekommenen** großen Propheten, als des einzigen Retters und **Heilandes** der ſündigen Menſchheit. Dieſe Offenbarung Jeſu iſt eine **doppelte**: eine objective durch unmittelbare Zeichen und **Stimmen** Gottes, und eine ſubjective durch das Selbſtzeugniß Jeſu über ſich vermittelſt ſeiner Lehre und ſeiner **Wunder**.

Der Oſterkreis, der nach Matthäus vom Sonntag vor Faſten bis Himmelfahrt reicht, feiert das Andenken an Jeſum als den großen Hohenprieſter. Er enthält die Erinnerung an den großen und ewigen Verſöhnungstag der Menſchheit und den errungenen Sieg der göttlichen heiligen Liebe und Gerechtigkeit und eines heiligen unvergänglichen Lebens. Die vorbereitende Zeit auf das Feſt des Leidens und Todes Jeſu iſt die Faſtenzeit oder Paſſionszeit (welchem letztern Namen der Verf. den Vorzug geben möchte). Sie iſt die eigentliche und wahre Trauerzeit im Kirchenjahre und ſoll den Menſchen dahin bringen, daß er das Fleiſch ertödte und den alten Menſchen ablege. Sie iſt ſonach eine Sterbenszeit, während die Adventszeit nur den Mangel an Licht und Leben fühlbar machen ſoll. In der eigentlichen Feſtzeit unterſcheidet der Verf. zwei Momente, von denen das eine das Mittel, das andere die Frucht der Erlöſung darſtellt. Jenes iſt die Erniedrigung Jeſu, dieſes ſeine Erhöhung — Tod und Auferſtehen. Jeſus erfuhr die Erlöſung an ſich ſelbſt, ihre Idee offenbarte ſich an ſeiner Perſon. Die Schlußzeit des Oſterkreiſes bis zum Himmelfahrtsfeſte (dieſes gehört hierher und nicht zum Pfingſtkreiſe, was der Verf. richtig ausführt) iſt der Betrachtung der gewonnenen Früchte der Erlöſung, Friede und Freude, gewidmet, weßhalb dieſe Tage ſchon in der älteſten Kirche Tage der Freude hießen.

Der Pfingſtkreis ſchließt nach Matthäus den Sonntag Exaudi als Vorbereitung und das Pfingſtfeſt ſelbſt ein. Den Schluß der Pfingſtzeit bildet die ganze zweite Hälfte des Kirchenjahres. Der Pfingſtkreis feiert das Andenken an Alles, was Chriſtus in ſeinem königlichen Amte zur Erlöſung der Menſchheit that, das Andenken an den Sieg des Gottesreiches in ſeiner äußern wie innern Manifeſtation über das Reich dieſer Welt und ſeinen Fürſten, das Andenken an die Ausgießung des heiligen Geiſtes über die Jünger des Herrn und an die Gründung der Kirche. Durch dieſe Feier wird das Andenken an die geſchichtliche Vollendung des Gottesreiches nach ſeiner Objectivität und an den hiſtoriſch abgeſchloſſenen Grund der Gemeinſchaft der Gläubigen mit Chriſto lebendig erhalten und der Uebergang gemacht zur Feier der Geſchichte dieſes Reiches nach ſeiner Subjectivität.

Im dritten Kapitel der Einleitung wird von den Perikopen überhaupt gehandelt. Der Verf. leitet die Auswahl von Perikopen von der Beſtimmung des Kirchenjahres ab, die Heiligung der äußern Reichsgenoſſenſchaft in Sinn und Wandel zu wecken und zu fördern, was durch den rechten Gebrauch und die richtige Anwendung des göttlichen Wortes in der heiligen Schrift geſchehe. Daher die Auswahl beſtimmter Abſchnitte aus der heiligen Schrift zur Erklärung und Anwendung für die einzelnen Sonntage und Feſttage des Kirchenjahrs — die Perikopen, deren Auswahl durch beſtimmte Grundſätze geleitet iſt. Die aus den Evangelien und den epiſtoliſchen Schriften ausgewählten Abſchnitte ſtehen in einem genauen innern Zuſammenhange mit einander. Letztere enthalten nach Matthäus die Geſchichte des Gottesreiches ſubjectivirt, wie ſie ſich in den einzelnen Individuen darſtellen ſoll, und angewendet auf die mancherlei Verhältniſſe des Lebens. Was den Urſprung der Perikopen betrifft, ſo hält der Verf. für wahrſcheinlich, daß die Auswahl derſelben zum großen Theil ſchon im vierten Jahrhundert begonnen, in den folgenden Jahrhunderten mit mancherlei Abänderungen fortgeſetzt und in der Zeit von Gregor

dem Großen bis zu Karl dem Großen die Sammlung und Ordnung abgeſchloſſen worden. Bei Beſchreibung des Anſehens der Perikopen widerlegt der Verf. die gewöhnlichen Einwürfe gegen ſie: daß ſie willkürlich ausgewählt ſeyen, ohne Einheit und Zuſammenhang, daß ſie nicht die geſammte Lehre des Chriſtenthums enthalten, daß ſie der Freiheit des Predigers Eintrag thun. Er ſtellt dagegen die Sätze auf: für die Kirche ſind die Perikopen nothwendig, um für die Vorträge ihrer Diener den Grundton anzugeben; ſie ſind für die Kirche als heilige Gemeinſchaft, was die Bekenntnißſchriften für die Kirche als äußere Corporation; für die Prediger ſind die Perikopen wünſchenswerth; für die Gemeindeglieder ſind ſie nützlich. Es iſt nicht nöthig, darüber viel zu ſagen. Nur das ſey noch bemerkt, daß ein Gebrauch der Perikopen im Gottesdienſte, nämlich bei der Altarliturgie, vorkommen kann, wodurch dem Gottesdienſte des Sonntags eine eigenthümliche Geſtaltung gegeben iſt, ohne daß gerade auch über dieſe Perikopen gepredigt werden müßte. Denn zu Unterlagen der Predigt ſind doch urſprünglich die Perikopen nicht ſo, wie es jetzt bei uns üblich iſt, beſtimmt geweſen.

Indem wir uns nun zur Betrachtung der evangeliſchen Perikopen ſelber wenden, und zwar der im erſten Bande abgehandelten ſogenannten Feſthälfte des Kirchenjahrs, müſſen wir uns auf einen zuſammenhängenden Ueberblick und einige allgemeine Bemerkungen beſchränken.

Die Perikopen der vier Adventſonntage ſtellen zuerſt die Ankunft Jeſu in der Niedrigkeit des Fleiſches und ſeine künftige Herrlichkeit in der Wiedergeburt dar, und zeigen die objectiven Bedingungen des Gottesreiches; die beiden letztern geben die ſubjectiven Bedingungen des Eintritts in das Gottesreich an, Glauben (3. Adv.) und Demuth (4. Adv.). Wenn Matthäus bei dieſem Sonntage ſagt, daß hier die Beſtimmung des A. T. beleuchtet werde, ſo kann hiernach nicht die ſubjective Bedingung zum Eintritt ins Himmelreich, ſondern eben das Verhältniß der Propheten zu Chriſto

der Inhalt der Perikope ſeyn. Die beiden Weihnachtsperikopen enthalten die Geſchichte der Menſchwerdung Jeſu und die Art, wie das Gottesreich Ausbreitung erlangt, worauf am Sonntage nach Weihnachten die ganze künftige Geſchichte des Gottesreiches geſchildert wird. Die Perikope auf Neujahr findet der Verf., obwohl ſie zunächſt Jeſu Beſchneidung und Namengebung feiert, doch auch für die Feier eines neuen Zeitabſchnittes paſſend. In der That auch die Kirche konnte, eben um die bloße heidniſche Feier als eines Feſtes der glücklichen Zeit zurückzudrängen, Chriſtum als der Zeitordnung unterthan und doch als Stifter einer neuen Zeit bezeichnen wollen. Der Sonntag nach Neujahr ſtellt den Sieg des Gottesreiches über ſeine Feinde dar, wie das Epiphanienfeſt ein objectives Zeugniß über Chriſtus den göttlichen Propheten geben ſoll. Am 1. Sonntage nach Epiphanias iſt dann ein ſubjectives Zeugniß Chriſti von ihm ſelber gegeben als dem großen Propheten. Als ſolchen und zwar als Freudenbringer, der dem Mangel abhilft, ſtellt ihn der 2. Sonntag nach Epiphanias dar. In der Perikope des 3. Sonntags wird Chriſtus als Hoheprieſter, ſühnend und Schmerzen ſtillend, am 4. Sonntag als König der Natur in der Stillung des Sturmes gezeigt. Als Belehrung über das Reich Gottes wird am 5. Sonntag nach Epiphanias die Vermiſchung des Guten mit dem Böſen und der endliche Abſchluß gezeigt, und nachdem für den 6. Sonntag das göttliche Zeugniß für Jeſum eingeſchoben worden, ſeine Verklärung, offenbart der Sonntag Septuageſimä an dem Gleichniß von den Arbeitern im Weinberge den objectiven Grund des Gottesreichs, und Sexageſimä die ſubjectiven Bedingungen, nämlich die unbedingte Aufnahme des Wortes und den Gehorſam.

Die Reihe der Sonntage des Oſterkreiſes eröffnet nach Matthäus der Sonntag vor Faſten mit der Darlegung des Leidens Jeſu als vorausbeſtimmt und vorausverkündigt. Die Perikopen der ſechs Faſtenſonntage ſchildern den Inhalt und die Mittel der Erlöſung. Jenes als Kampf gegen und Sieg über den Satan (1. Sonntag der Faſtenzeit), als Sieg

über des Satans Werk (Perikope von dem kananäiſchen Mädchen am 2. Faſtenſonntage), als Sieg über des Satans Reich (3. Faſtenſonntag), dieſes, indem am 4. Sonntag Chriſtus als der große Prophet und Geber des himmliſchen Lebensbrodes der Wahrheit dargeſtellt wird, am 5. Sonntag als der unſchuldig leidende Gottmenſch und Hoheprieſter, am Palmſonntag endlich als König des Reiches der Wahrheit und des Friedens. Der Gründonnerſtag ſoll mit der Fußwaſchung das ſubjective Mittel der Erlöſung, die demüthige Liebe des Erlöſers, anſchaulich machen. Die Perikope des Oſterſonntages will die Geſchichte der Auferſtehung ſelber betrachten laſſen, während am Oſtermontag Jeſu Gemeinſchaft mit den Apoſteln und der Apoſtel mit ihm hervortritt. Die folgenden Perikopen zeigen, wie die Gemeinſchaft der Gläubigen mit Chriſto auf der durch den Tod verklärten Gemeinſchaft Jeſu mit ihnen beruht (1. Sonntag), ein geiſtiges Einsſeyn in Liebe iſt, auf den Tod Jeſu ſich gründend, in der Zukunft zu vollenden (2. Sonntag), wie ſie in allmählicher Entwickelung ihrer Vollendung entgegenreiſt (3. Sonntag), durch den heiligen Geiſt objectiv, durch Gebet ſubjectiv vermittelt iſt (4. Sonntag), von welchem letztern die Perikope des 5. Sonntags handelt. Die Perikope auf Himmelfahrt zeigt zugleich die letzte Thätigkeit des Erlöſers auf Erden. Der Sonntag Exaudi, als Einleitung des Pfingſtfeſtes, wiederholt die Verheißung des heiligen Geiſtes und zeigt, wie das Reich Gottes aus ſeiner Innerlichkeit in die Aeußerlichkeit übergehe. In der Perikope des erſten Pfingſtfeſtes tritt das eigenthümliche Weſen der Gemeinſchaft der Gläubigen mit Chriſto hervor — Inwohnen Gottes in den Gläubigen und Liebe und Treue gegen Gott in Chriſto. Die Perikope des 2. Pfingſttages ſoll das Weſen der Gemeinſchaft der Gläubigen mit Gott in Chriſto nach ihrer Extenſität offenbaren.

Im zweiten Theile des Werks behandelt die Einleitung zuerſt die Idee der zweiten Hälfte des Kirchenjahres. Ihr Gegenſtand iſt die Geſchichte des Reiches Gottes in ſeiner

Subjectivität. Subject der Feier iſt Chriſtus, dennoch aber die Einführung der Erlöſung in die Menſchheit das Werk des heiligen Geiſtes. Was der Verf. zur Vertheidigung ſeiner Eintheilung gegen Stip und Andere ſagt, die eine Dreitheiligkeit des Kirchenjahres annehmen, können wir für weniger richtig halten, als die Bemerkung (II, 10.), daß, um eine richtige Einſicht für das Wirken des heiligen Geiſtes zu gewinnen, die Transcendenz und die Immanenz gleichmäßig feſtgehalten werden muß.

Da das Reich Gottes in ſeiner Subjectivität ein objectives und ein ſubjectives Element hat, jenes ſeine heilige Idee im Geſammtorganismus der erlöſeten Menſchheit, dieſes die Individualiſirung ſeiner Idee in den einzelnen Reichsgenoſſen, da ferner Chriſtus, der Gottmenſch, als die perſönliche Idee des Gottesreiches der Reichskönig in ihm iſt, ſo zerfällt nach Matthäus die zweite Hälfte des Kirchenjahres in drei Theile.

Der erſte Theil behandelt das Reich Gottes in ſeinem Gegenſatz und Kampf gegen das Reich dieſer Welt. Der Sonntag Trinitatis zeigt die Wiedergeburt als Bedingung der Theilnahme am Reiche Gottes. Der erſte Gegenſatz gegen das Reich Gottes iſt der gegen das abgöttiſche Heidenthum (Weltgenuß und Weltdienſt — 1. und 2. Sonntag nach Trinitatis). Die Gnade Gottes als die Siegeskraft im Kampfe wider die Welt wird am 3. Sonntag geſchildert (wo der Verf. im zweiten Gleichniß minder paſſend den Abfall von der Kirche ſieht), als Siegesmittel die barmherzige, ſelbſtverleugnende Liebe (4. Sonntag nach Trinitatis), die Kirche als Gnadenmittlerin im heiligen Geiſte am 5. Sonntag. Der zweite Gegenſatz iſt das widergöttliche, im Phariſäismus repräſentirte Judenthum. Es wird geſchildert in der Perikope des 6. Sonntags nach Trinitatis, der Sieg des Gottesreiches am 7. Sonntag. Der dritte Gegenſatz, das falſche Chriſtenthum, die Heuchelei (8. Sonntag), wird durch die Klugheit der Reichsgenoſſen beſiegt (9. Trinitatis).

Der Verf. hat hier das Gleichniß vom Haushalter in ſeiner Stellung zu dem ganzen Abſchnitte Luk. 15, 16. richtig erkannt. Das göttliche Strafgericht ſchildert der 10. Sonntag nach Trinitatis.

Der zweite Theil vom 11. bis 17. Sonntag nach Trinitatis hat die Reichsgenoſſen zum Gegenſtand. Die Perikopen behandeln: die Miſchung wahrer und falſcher Reichsgenoſſen (11. Trinitatis), das Verhältniß der Reichsgenoſſen zu Gott (12. Trinitatis), zu den Menſchen als barmherzige Liebe, in deren Bild, dem Samariter, der Verf. ganz richtig eine Hinweiſung auf Chriſtum findet (13. Trinitatis), zu Chriſtus als dem Gnadenmittler (14. Trinitatis), zum Reiche ſelbſt (15. Trinitatis), das Gnadenwerk und den Gnadenberuf der Heiligen an der bildlich gefaßten Perikope vom Jüngling zu Nain (16. Trinitatis) gezeigt, endlich den Sabbath der Reichsgenoſſen (17. Trinitatis).

Der dritte Theil handelt vom Reichskönige. Seine Regierungsmacht offenbart er in der Aufrechthaltung des oberſten Reichsgeſetzes, des Gebotes der Liebe (18. Trinitatis), in der Vergebung und Aufhebung der Sünde (19. Trinitatis), in der Beſtrafung und Aufhebung der widerſpenſtigen Sünder (20. Trinitatis). Seine Regierungsmittel, wie ſein Reich nicht von dieſer Welt, ſind: Wahrheit und Gnade (21. Trinitatis), Recht und Gerechtigkeit (22. Trinitatis), Weisheit und Geduld (23. Trinitatis). Sein Regierungsziel endlich iſt: Aufhebung des leiblichen Uebels und des leiblichen Todes (24. Sonnt. nach Trinitatis), das Weltende bei ſeiner Wiederkunft (25. Trinitatis, wo die Perikope beſonders ausführlich und tief behandelt iſt), das letzte Gericht über alle Menſchen (26. Trinitatis). Endlich wird der Schluß des Kirchenjahres in dem Gleichniſſe von den zehn Jungfrauen (Gemeinden und Einzelne) am 27. Trinitatis beſchrieben.

Die Auslegungen dieſes Werkes, deſſen zweiter Band die Perikopen ausführlicher behandelt als der erſte, auch den

Hauptinhalt einer jeden beſtimmter in wenige Worte zuſammenfaßt (ſchwerlich zum Gewinn, weil es den Inhalt beſchränken muß), machen faſt alle einen erquickenden Eindruck durch gründliche und anſchauliche Auseinanderlegung des Inhaltes und durch den Reichthum der Beziehungen auf das Leben und den gegenwärtigen Zuſtand der Gemeinde. Wenn hie und da der dogmatiſchen Formel etwas zu viel eingeräumt, wenn der Zuſammenhang, die Einreihung der einzelnen Perikopen in den Rahmen des Verf. und die Angabe der Beziehungen der Perikopen zu einander nicht immer von Künſtlichkeit frei iſt, ſo muß man es mit der Schwierigkeit eines ſolchen beinahe erſten Verſuches entſchuldigen und mit der eigenthümlichen Beſchaffenheit des noch nicht vollendeten Perikopengebäudes.

Für das Verſtändniß des Kirchenjahres würde es aber ſicher ein weſentlicher Gewinn geweſen ſeyn, wenn die epiſtoliſchen Perikopen, wie es bei Lisco geſchehen, mit den Evangelien verbunden betrachtet worden wären. Sie ſind ja von Alters her den Evangelien nicht als eine für ſich fortlaufende Reihe, ſondern mit ihnen die Bedeutung eines jeden Sonntages anzeigend, beigegeben und ſo verleſen worden. Der Verf. will ſie übrigens noch vor der praktiſchen Zugabe, der wir mögliche Kürze wünſchen, behandeln. Möchte dieß auch, wenn auch kurz, für die Perikopen der Apoſteltage der Fall ſeyn können. Man vermißt ſie ungern, da ſie keineswegs, wie der Verf. ſagt, von der Kirche abgeſchafft ſind (England und Württemberg hat ſie noch) und zur Mannichfaltigkeit des Kirchenjahres als Beziehung auf die geſchichtliche Entwickelung der Kirche nothwendig gehören. So lange die Namen im Kalender ſtehen, verlangen ſie auch ein kirchliches Gedächtniß, wobei einer großen Verſchiedenheit in der Art und Weiſe der Feier, wie in der Auswahl der etwa noch mit ihnen zu feiernden Tage allerdings Raum gelaſſen iſt.

Wenn das Buch von Matthäus den Wunſch erregen mußte, daß doch die kirchlichen Perikopen auch in Bezug auf ihre Reihenfolge aus den alten Denkmalen erforſcht und dabei auch die Gebete und Geſänge der alten Kirche, zunächſt der römiſchen, berückſichtigt werden möchten, ſo kommt dieſem Wunſche das Werk von Ranke auf eine erfreuliche Weiſe entgegen, das denn freilich wieder durch ſeine Ergebniſſe geeignet und geneigt iſt, die Bedeutung des alten Perikopenſyſtems und noch mehr der ihm gewidmeten Erläuterungen in Frage zu ſtellen.

Empfohlen iſt Ranke's Buch durch ſeine gründliche Erforſchung und Benutzung der Quellen, den kirchlichen Sinn, welcher den Verfaſſer beſeelt, und die klare Anſchauung, die es von dem altrömiſchen Bibelleſungenkreis gegeben hat. Eingeführt iſt es durch eine Vorrede von D. Nitzſch, worin dieſer als Reſultat des Werkes angibt: „eine geſichtete, befeſtigte und dem geſuchten Gegenſtand bedeutend näher gerückte Erkenntniß der älteſten Einrichtung des abendländiſchen, inſonderheit römiſchen Syſtems öffentlicher Bibelvorleſung und der Hauptmomente ſeiner Veränderung und Ergänzung oder Vereinfachung, woran ſich eine gründlichere Beurtheilung und Handhabung der für die evangeliſche Kirche erübrigten Perikopenreihen und eine Anleitung für dieſelbe fügt, aus der Natur ihres Begriffes vom Kirchenjahre heraus das Beſtehende zu beſſern und zu ergänzen." Dieſes Urtheil kann eine Anſicht des Buches nur beſtätigen. Hier bei unſerer Anzeige müſſen wir die Prüfung der einzelnen Thatſachen in Bezug auf Urkunden und deren Deutung einem berufenen Forſcher der kirchlichen Geſchichte überlaſſen und beſchränken uns darauf, den Zuſammenhang der Schrift und ihre Ergebniſſe mit thunlicher Vollſtändigkeit darzulegen. Auf einiges in der Vorrede Geſagte kommen wir ſpäter zurück.

Die Einleitung (S. 1—11.) ſetzt für das Verſtändniß der Perikopen als erſte Bedingung, ſie in der Zeit ihrer

Entſtehung aufzuſuchen, worauf dann dieſes Erbe der alten Kirche gemäß den liturgiſchen Zuſtänden des Zeitalters, aus welchem es ſtammt, vor Allem nach der damaligen Beſchaffenheit des Kirchenjahres zu begreifen iſt. Der Verfaſſer betrachtet nun die bisherigen Bearbeiter des Perikopenſyſtems von den Liturgikern des Mittelalters an bis auf W. Rothe, der die Entſtehungszeit des Perikopenſyſtems beſtimmt hat, und kommt zu der Behauptung, das Beſte ſey noch zu thun; der Perikopenreſt, den wir beſitzen, ſei nicht in ſeiner Einzelnheit zu betrachten, ſondern in ſeiner urſprünglichen Umgebung aufzuſuchen, das Lectionsverzeichniß der römiſchen Kirche nach den älteſten Urkunden zu gewinnen und nach ſeiner Bedeutung zu erforſchen. So handelt er denn im erſten Buche ſeines Werkes Vorbereitendes ab, erforſcht im zweiten Buche die Urgeſtalt des römiſchen Meßperikopenſyſtems und gibt im dritten eine Erläuterung deſſelben.

Den Anfang macht im erſten Buche die Unterſuchung über die Schriftleſung in den Horen (S. 12—36.). Sie weiſt die frühe Entſtehung der Horen nach, zu deren Beobachtung ſchon Hieronymus ermahnt, und führt über die Leſung der heiligen Schriſt außer den Pſalmen die Vorſchriften der älteſten Urkunden an, die ſämmtlich einen Anfang des Kirchenjahrs mit Septuageſimá oder Sexageſimá annehmen, wo die Leſung der Schrift mit dem erſten Buche Moſis beginnt und bis zum Buche der Richter fortgeht. Auf dieſen Heptateuchus folgte dann die Einleitung der Oſterzeit von Sonntag Judica an durch prophetiſche Schriften, namentlich Jeremias; die Offenbarung, die Apoſtelgeſchichte und die katholiſchen Briefe wurden in der Feſtzeit zwiſchen Oſtern und Pfingſten geleſen, nach Pfingſten die abgebrochene Leſung des A. T. wieder aufgenommen, und die großen Feſte Weihnachten und Epiphanias durch die Leſung der prophetiſchen Bücher vorbereitet. Die Entſtehungszeit dieſer Horenlectionsordnung fällt mindeſtens in den Anfang des ſechſten Jahrhunderts. Für die evangeliſche Kirche, die in Deutſchland

die Leſung ganz hat fallen laſſen, in England bewahrt hat, doch in Ueberladung mit Stoff, wünſcht der Verfaſſer mit Recht ein kirchliches Mittheilen der wichtigſten Theile der Schrift in geregelter Auswahl.

Hierauf geht der Verf. über zur Betrachtung der älteſten Urkunden der römiſchen Meßgebete und Meßgeſänge (S. 37—125.). Die urſprünglich römiſche, ſeit Karl dem Großen auch in Frankreich und Deutſchland gebrauchte Sammlung von Meßgebeten (Sacramentarium) wird Gregor dem Großen († 604) zugeſchrieben. Vor ihm ſoll Papſt Gelaſius († 496) ein Sacramentar herausgegeben haben. Ehe der Verf. von dieſen geſchichtlichen Thatſachen zu Vorführung der Urkunden ſelber übergeht, gibt er noch Bemerkungen über einige für ihre Kritik wichtige Feſte und Meſſen (die Litaneitage, die Meſſen der Donnerſtage in der Faſtenzeit, das Feſt Allerheiligen u. a.). Die Aufzählung und Prüfung der einzelnen Urkunden fängt mit denen des Sacramentarium Gregorianum an, in den Ausgaben von Pamelius, Rocca, Mehard, Muratori und Gerbert. Der Verf. zeigt, wie die in der zweiten Abtheilung dieſes Sacramentars enthaltenen Meſſen ihrem Inhalte nach über Gregor's Zeitalter hinaus gingen. Vom Sacramentarium Gelasianum ſind zwei Urkunden vorhanden, die des Cardinals Tommaſi, welcher der Verf. auch wegen der alterthümlichen Feier des Pfingſtfeſtes als einer Feſtzeit ein hohes Alter zuſchreibt, aber die er doch für keine rein Gelaſiſche Urkunde hält, wenn ſie ſchon die älteſten Urkunden des Gregorianums übertrifft, und die des Gerbert'ſchen Codex, welche von einer zwei Jahrhunderte ſpäteren liturgiſchen Entwickelung Zeugniß gibt. Eigenthümlich iſt dem Gelaſiſchen Sacramentar, daß kein einziger Sonntag nach Pfingſten einen beſondern Namen hat. Es ſtellt eine Reihe von Sonntagsmeſſen im Allgemeinen auf und hat ſomit urſprünglich keine ſo vollſtändige Reihe von Sonntagsmeſſen gehabt, als der Gerbert'ſche

Codex und der Zuſatz zum Gregorianum. Das älteſte Denkmal der römiſchen Liturgie iſt das von Bianchini herausgegebene Sacramentarium Leonianum, wahrſcheinlich vor Gelaſius abgefaßt. Es enthält die in der römiſchen Kirche gegen Ende des fünften Jahrhunderts gebräuchlichen Meſſen. Dieſe hat Gelaſius in eine Ordnung gebracht. Erſt von jetzt an finden ſich eigentliche Sonntagsmeſſen; urſprünglich hatte der Meßkanon nur an den Feſtzeiten Nebengebete eigenthümlicher Art.

Hierauf wird (S. 115—124.) über die Meßgeſänge (das Antiphonarium) gehandelt und ihre Entſtehung durch Gregor den Großen. Die Prüfung der Urkunden liefert das Ergebniß, daß keine einzige an das Alter der Sacramentarienurkunden hinaufreicht.

Im Ganzen zeigt dieſer Blick auf die älteſten Urkunden der Meßgebete und Meßgeſänge eine Anſchauung der Reihe von Sonntagen, Feſten und Feſtzeiten des alten römiſchen Kirchenjahrs und hilft innerlich den Sinn der gleichaltrigen Zuſammenſtellung der Bibellectionen finden.

Das zweite Buch nun handelt von der Urgeſtalt des römiſchen Meßperikopenſyſtems ſelber (S. 126—263.). Auf die Angabe der competenten Urkunden, zu denen hauptſächlich die Lectionarien gehören, folgt die Durchſicht der beiden Urkunden, welche die epiſtoliſchen und evangeliſchen Leſeſtücke enthalten, alſo der Recenſionen des vollſtändigen Comes. Der von Pamelius herausgegebene iſt viel reichhaltiger als das heutige Miſſale und das Lutheriſche Perikopenſyſtem, zeigt aber viele Uebereinſtimmung damit. Er hat nicht nur Perikopen auf alle Sonntage des Kirchenjahres, ſondern auch für die Mittwochen und Freitage. Noch umfangreicher iſt der von Baluze herausgegebene, auch Comes Theolinchi genannt. Er gibt Perikopen für alle Tage des Jahres, lieſt in der Weihnachtszeit das erſte Buch Moſe und Jeſaia, neben dieſen her die erſten Evangelien, abſchnittweiſe durcheinander; von

Oſtern an Apoſtelgeſchichte, Offenbarung, Hebräerbrief, nebenher evangeliſche Stücke, meiſt aus Johannes. Weiterhin iſt er lückenhaft. Er zeigt die Geſtalt des Perikopenſyſtems zur Zeit Ludwig's des Frommen und zwar in der gallicaniſchen Kirche. Eigenthümlich iſt ihm die Zählung der Sonntage nach Pfingſten in verſchiedenen, an die Heiligenfeſte ſich anſchließenden Gruppen. Die Prüfung der weiteren Urkunden ſodann, und zwar zunächſt der Epiſtelverzeichniſſe (Alcuin's Comes, Tommaſi's Lectionarium, Beda's Epiſtelpredigten) liefert dem Verfaſſer das Ergebniß, daß die beinahe vollkommene Uebereinſtimmung der Urkunden in der Gegend von Weihnachten bis Pfingſten und in der Adventszeit den hierher gehörigen Perikopen das Siegel der Echtheit gebe, daß über die Epiſtellesungen von Pfingſten bis Advent keine Uebereinſtimmung, alſo auch keine Gewißheit herrſche, nur daß doch die Summe der Lectionen ſelber die gleiche ſey, und eine Aneinanderreihung der ausgewählten Leſeſtücke aus den pauliniſchen Briefen namentlich ſich finde. Es wäre alſo die Reihe dieſer Abſchnitte nicht zu einem feſten Gebrauch an einzelnen Tagen gegeben, ſondern nur als ungefähre Anleitung zu freiem Gebrauche beſtimmt geweſen. Hierauf geht der Verf. die Evangelienverzeichniſſe durch: Marteneſ' Calendarium, Fronto's Calendarium, die Capitalarienſammlungen von Tommaſi, Georgi, Gerbert und Anderen. Es kann hier weit ſicherer als bei den Epiſteln auf die in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts herrſchende Evangelientradition geſchloſſen werden. Dieſe enthält für die hohen Feſte, Feſtzeiten und die Sonntage zwiſchen Advent und Pfingſten mit wenig Ausnahmen dieſelben Evangelien wie der Pamel'ſche Comes, läßt aber dieſen in der Zeit zwiſchen Pfingſten und Advent vielfach ohne Beſtätigung. Ein weiterer Blick ins Alterthum zeigt, daß die Angaben der alten Verzeichniſſe durch ältere Spuren der römiſchen Schriftleſung beſtätigt werden, wie dieß der Verf. aus den Predigten von Beda,

Gregor dem Großen und Leo dem Großen nachweiſt. Nach Allem läßt ſich der Perikopenkreis bis ins fünfte Jahrhundert verfolgen. Am Schluſſe dieſer Unterſuchungen wendet ſich der Verfaſſer noch zu der Frage nach dem Urheber des Perikopenſyſtems (S. 258—263.). Als ſolchen bezeichnet die übereinſtimmende Ueberlieferung der mittelalterlichen Liturgiker den Hieronymus. Die Arbeit mag, wie der Verf. mit W. Rothe annimmt, in den Jahren 382—384 vollbracht worden ſeyn, wo Hieronymus dem Papſte Damaſus hülfreich zur Seite ſtand. Im Anhange wird die Urkunde ſelber mitgetheilt, worauf die mittelalterliche Ueberlieferung ſich ſtützt: Epistola S. Hieronimi missa ad Constantium seu praefatio Comitis, und aus derſelben nachgewieſen, wie Hieronymus' Plan geweſen, einen Auszug aus der heiligen Schrift zu machen, der als „Begleiter durchs Leben" den Namen Comes erhielt, und wobei vornehmlich die Feſte und Feſtzeiten mit entſprechenden bibliſchen Abſchnitten verſehen werden ſollten.

Im dritten Buche ſeines Werkes kommt nun Ranke an die Erläuterung des urſprünglichen Perikopenſyſtems (S. 264—399.). Um zu unterſuchen, wie weit der Plan, welchen der Verfaſſer des Comes gehabt, an den einzelnen Leſeſtücken ſich erweiſe, beginnt der Verf. das Kirchenjahr in ſeine einzelnen Theile zu zerlegen. Die minder weſentlichen Theile des Kirchenjahres nimmt er zuerſt durch. Es ſind dieß die Heiligentage, deren Entſtehung und Entartung er nachweiſt; die Quatember, in der alten Kirche eine viermal im Jahre vorkommende, auf den Wechſel der Jahreszeiten gegründete, mehrtägige Buß- und Faſtenübung, deren Leſeſtücke mit Rückſicht auf die ihnen zur Seite liegenden Gegenden des Kirchenjahres und Naturjahres ausgewählt ſind; endlich Feierlichkeiten caſualer Art, in denen das Lectionar ſehr reichhaltig iſt. Den eigentlichen Gegenſtand der Betrachtung bilden aber die weſentlichen Theile des Kirchenjahres (S. 286—399.),

und zwar iſt es zunächſt das Paſcha mit ſeiner Vorbereitung und Nachfeier, welches als der Mittelpunct des Kirchenjahres zugleich die älteſte Feſtzeit iſt, die der Verf. nach ihrem eigenthümlichen Charakter behandelt. Die Paſſafeier dauerte in der Zeit, aus welcher das Perikopenſyſtem herkommt, zwei volle Wochen und hatte als Nachfeier die Pentekoſte, eine fünfzigtägige Sonntagszeit, ſo wie es eine Vorbereitungszeit hatte, zur Zeit des Hieronymus eine Faſtenquadrageſima. In dieſer Zeit wurden auch die Katechumenen zum Empfang der Taufe vorbereitet. Nach Leo d. Gr., aber ſchon vor Gregor d. Gr. wurde dieſe Vorbereitungszeit, in welcher übrigens keine Betrachtung der Paſſion vorkam, bis zu Septuageſimä erweitert. Die Leſeſtücke des Zeitraums vom Sonntag der erſten bis zum Schluſſe der dritten Faſtenwoche ſind nach der beſtimmten Aeußerung ihres Auswählers angeordnet als Faſten- und Bußmahnungen: de abstinentia escarum et sobrietate, de poenitentia, de pudicitia, de remissione inimicitiarum. Der Verf. geht dieſe Perikopen einzeln durch und findet, daß ſie ſämmtlich zu den Erforderniſſen der Faſtenzeit in näherer oder entfernterer Beziehung ſtehen, und in einem gewiſſen Fortſchritte zuerſt Faſten und Buße, hierauf Demuth, dann Verſöhnlichkeit, Nächſtenliebe und Keuſchheit empfehlen, und meiſt paarweiſe zuſammengeordnet ſind. Vom Sonntag Lätare an, wo die Gemeinde ſich freut, daß ſie nun die erſte Hälfte der ſchwierigen Zeit zurückgelegt hat, iſt nun ein Wechſel in der Faſtenzeit. Seine Perikopen (Gal. 4, 22.—5, 1. Joh. 6, 1—14.) haben den Sinn: die Chriſten als Kinder einer freien Mutter ſind frei von der Herrſchaft der ſinnlichen Luſt und ſollen in der Quadrageſima dieſen Vorzug bewähren und erhalten. Sie können um ſo williger den kirchlichen Entſagungen ſich hingeben, als Chriſtus auf ſie ſieht, der ſeine Zuhörer mit dem Brode des Lebens ſpeiſet. Die übrigen Lectionen der Woche ſind, was die Evangelien betrifft, aus Johannes genommen. Der Ge-

ſammtinhalt der Leſeſtücke dieſer Woche iſt, die Zweifel und den wachſenden Unglauben der Juden im Gegenſatz zu den hohen Thaten und Reden des Herrn darzuſtellen. Die Woche darauf, die mit Dominica de passione (Judica) beginnt, ſchildert den thätlichen Ausbruch des Haſſes wider den Herrn, wie dieß aus den Evangelienperikopen erhellt, während die Epiſteln von der Verſöhnung, Vergebung der Sünden, Rückkehr zu Gott, Nächſtenliebe und Verfolgung der Propheten handeln. Die ſämmtlichen Leſeſtücke der ganzen Vorbereitungszeit bilden ſo ein planmäßiges Gebäude in zwei Hauptmaſſen, deren erſte die ſubjective Aufgabe der Faſtenzeit darzuſtellen, die zweite auf die Feier der Charwoche geſchichtlich hinzuleiten beſtimmt iſt. Die Auswahl und Anordnung iſt ſorgſam geſchehen, ſogar ein Fortſchritt von Lection zu Lection ſcheint angeſtrebt. Der Palmſonntag, Dominica indulgentiae, Begnadigungsſonntag genannt, eröffnet mit der Epiſtel vom Leiden und der Erhöhung Chriſti die ganze Paſſafeier. Die Geſchichte des Leidens Jeſu ward in dieſer Woche aus Matthäus, Lukas und Johannes geleſen. Der Oſterſabbath war hauptſächlich durch die Taufe der Katechumenen ausgezeichnet, für welche nach dem Gelaſiſchen Ritus eine Zahl von zwölf Lectionen ausgewählt war, eine Schilderung des Werkes der Schöpfung und Erlöſung zugleich mit Mahnungen zur Buße und Heiligung. Es ſind die Stellen 1 Moſ. 1, 1 — 2, 2. 1 Moſ. 5, 32 — 8, 21. 1 Moſ. 22, 1—19. 2 Moſ. 14, 24 — 15, 1. Jeſ. 54, 17 — 55, 11. Baruch 3, 9—38. Ezech. 37, 1—14. Jeſ. 4, 1—6. 2 Moſ. 12, 1—11. Jonas 3, 1—10. 5 Moſ. 31, 22—30. Dan. 3, 1—23. Die am Samſtag in der nächtlichen Meſſe geleſene Leidens- und Auferſtehungsgeſchichte bildete den vollſtändigen Uebergang aus der Charwoche zur Oſterwoche. Bei der Oſterwoche, wie auch ſonſt, weiſt der Verf. Unpaſſendes in der Wahl wie in der Begrenzung der Perikopen nach. Planmäßiger iſt die Anordnung der Epiſteln.

Von hier an kommen nun die Sonntage, für welche das Lectionar weder ſo kritiſch geſichert iſt, noch ſo genau ausgearbeitet. Die evangeliſchen Lectionen zwiſchen Oſtern und Pfingſten gehören ſämmtlich dem Evangelium Johannis an und ſind von der Gemeinde, welche ſich in dieſer Zeit der Hoheit des auferſtandenen Herrn und der verheißenen Gaben ſeines Geiſtes freut, durch Umdeutung ihres urſprünglich auf den Kreuzestod ſich beziehenden Inhaltes für dieſen Gebrauch beſtimmt worden. Der Verf. nennt dieß ein, wenn auch geiſtvolles, liturgiſches Spielen mit Schriftſtellen. Soll aber die Zeit nach Oſtern nicht eine Erneuerung jener urſprünglichen der erſten Jünger ſeyn im Gefühl der Freudigkeit über des Herrn Erhöhung, ſo wüßten wir nicht, was ſie ſeyn ſollte; und wenn die Kirche hierzu die Stellen benutzt, worin Chriſtus ſeinen Weggang als einen troſtreichen darſtellt, warum ſoll das eine Spielerei ſeyn? Oder iſt denn der Tod Jeſu nicht eben ſchon, wenn gleich verhüllt, ſeine Verherrlichung? Faſt möchte es ſcheinen, der Verf. habe aus allzu urkundenmäßiger und zeitberechnender Gewiſſenhaftigkeit, die freilich das Gegentheil der Spielerei iſt, den Zuſammenhang zwiſchen Jeſu Tod und Erhöhung, die Beziehung der Reden vom Tod auf die nachherige Herrlichkeit und die Freiheit der Gemeinde bezweifeln wollen, auch abgeſehen von der Zeitfolge einen ſachlichen Gebrauch von der Schrift zu machen. Bei den Epiſteln dieſes Zeitraums findet der Verf. keinen genaueren Zuſammenhang, in dem ſie mit ihren Evangelien ſtünden, und macht darauf aufmerkſam, daß ſie aus den katholiſchen Briefen genommen ſind. Für den Sabbath vor Pfingſten finden ſich altteſtamentliche Leſeſtücke zur Taufe der Katechumenen ausgewählt. Die Evangelien nach Pfingſten ſind den Synoptikern entnommen und nicht planmäßig zuſammengereiht (doch freilich auch nicht in einer Reihenfolge nach Kapiteln), bei den Epiſteln iſt Unſicherheit, doch tritt das Beſtreben hervor, einen Zuſammenhang mit den Evangelien herzuſtellen.

Nach dieſer Prüfung der Lectionen bis Petri Pauli faßt der Verf. den Zuwachs ins Auge, den der Theil dieſer Zeit bis Oſtern ſchon in früher Zeit bekommen, nämlich die Lectionen vom Sonntag Septuageſimä bis zum Anfang der Quadrageſima und geſteht der Auswahl, die Rechtmäßigkeit der Faſtenzeit vorausgeſetzt, eine richtige Anordnung zu.

Weihnachten und Epiphanias mit ihren Umgebungen ſtehen im römiſchen Kirchenjahr des fünften Jahrhunderts als eine Art ſecundärer Bildung da, ein gewiſſes Ganzes bildend, jenes Feſt in der römiſchen, dieſes in der morgenländiſchen Kirche am Ende des vierten Jahrhunderts gefeiert und dann verallgemeinert. Hiermit verband die Kirche ſpäter in der Adventszeit eine hiſtoriſche Erinnerung an die Vorbereitungen der Geburt des Herrn, eine Askeſe als Vorbereitung auf das Weihnachtsfeſt, die erneuerte Erſcheinung des Herrn, und eine liturgiſche Aeußerung des Harrens der Gemeinde auf Chriſti Erſcheinung zum Gericht. Die Entſtehung der beiden Feſte und die Auffaſſung der Kirche hat der Verf. ſehr ſchön auseinandergeſetzt und die Beziehung der Perikopen dieſer Zeit auf die Bedeutung des Advents mit derſelben Genauigkeit wie bei den frühern Perikopen nachgewieſen. Die in den Perikopen um Epiphanias liegende Umkehrung der natürlichen Ordnung wird richtig nachgewieſen, und man kann nur in das Urtheil einſtimmen, daß dieſe Gegend des Lectionars keine gelungene ſey. Bei den Perikopen von Epiphanias bis Septuageſimä enthalten die älteſten Verzeichniſſe der Evangelien für mehrere Wochentage nach dem Feſte Leſeſtücke mit der morgenländiſchen Bedeutung des Feſtes als Taufe Jeſu, ſodann eine weit größere Anzahl von Sonntagen dieſer Zeit, nämlich zehn, und es zielen ſämmtliche Perikopen dahin, das göttliche Leben Jeſu, die Erweiſungen ſeiner Macht, Weisheit und Liebe darzuſtellen, während die (an Zahl geringern und kritiſch nicht alle geſicherten) epiſtoliſchen Perikopen die Offenbarung des chriſtlichen Glaubens im Leben zum Gegen-

ſtand haben. Der Verf. ſchließt ſeine Beurtheilung der ganzen Reihe der Lectionen von Advent bis zum letzten Epiphaniasſonntag mit der Behauptung, daß ſie der Idee zwar nicht durchgehends, aber doch an den meiſten Puncten entſpreche.

Die Reihe der übrigen Sonn- und Wochentage vom Feſt Petri Pauli bis Advent behandelt der Verf. ſehr kurz (von S. 392—399.). Er will eine Charakteriſirung derſelben nicht einmal verſuchen, weil es durchaus an hiſtoriſchen Grundlagen dafür mangele, nämlich eben ſowohl an beſtimmenden Feſten Chriſti als an belehrenden Winken der Meßgebete. Er weiſt darauf hin, wie das Gregorianum in dieſer Zeit nur die zwei Herbſtquatemberſonntage und das Gelaſianum für alle gewöhnlichen Sonntage nur eine öfter zu wiederholende Zahl von Meßgebeten habe, und ſetzt die Eigenthümlichkeit dieſer Sonntage vom Juli bis November darein, daß ſie keinen beſondern Charakter haben! Die Epiſteln, die ſich in den Urkunden für keinen einzelnen Tag vollkommen übereinſtimmend finden, ſcheinen aus fortlaufender Leſung der pauliniſchen Briefe entſtanden. In der ganzen Reihe der Evangelien von der Pfingſtoctave bis zur Adventseinleitung findet der Vf. keine Spur einer planmäßigen Anordnung und erklärt dieſe Gegend des Lectionars für eine ſeiner ſchwächſten. Die Verſuche, in den nachpfingſtlichen Evangelien einen Fortſchritt des Inhaltes aufzuzeigen, weiſt er damit zurück, daß man die Evangelien der Wochentage nicht etwa als unechte anſehen und von der Betrachtung ausſchließen dürfe, daß die bisher verſuchten Auffaſſungen nicht auf das urſprüngliche Lectionar paſſen, daß die alten Sonntagsnamen zeigen, wie dieſe Evangelien mit Pfingſten gar nicht in Zuſammenhang ſtehen und daß manche Evangelien ungleichartig gegen andere, manche auch ſpäteren Urſprungs ſeyen und das Alterthum keinen Plan geſehen habe. Daher die Auffaſſungen der Sonntagsevangelien als einer

Reihe, ſelbſt die, wie er ſie nennt, ſcharfſinnigſte von Matthäus, ihm als unberechtigt erſcheinen.

Des Verf. Geſammtanſchauung von dem Bau des Lectionars iſt dieſe. Für die höchſte Feſtzeit des Kirchenjahres beſtimmt es das erhabenſte unter den Evangelien und ſtellt Abſchnitte aus demſelben auf, welche dem Fortſchritt der Feier entſprechen; in der Charwoche hat es die Paſſionsberichte aus den übrigen Evangelien. In den übrigen Zeiten werden Abſchnitte aus den ſynoptiſchen Evangelien geleſen, mit denen vom Weihnachtsfeſt angefangen und nach Pfingſten fortgefahren wird.

Zum Schluſſe zeigt der Verf. noch mit Kurzem, wie der große Werth des Lectionars von der Zeit an zurückgetreten, als die lateiniſche Sprache nicht mehr Volksſprache war, und wie die Kirche der Reformation für die jetzige Zeit das Bedürfniß nicht mehr abweiſen kann, zu dem noch vorhandenen Lectionar, welches durch das liturgiſche Recht eines mehr als tauſendjährigen Beſtandes geſchützt wird und unter keiner Bedingung verdrängt werden darf, eine neue, nach evangeliſchen Grundſätzen zuſammengeſtellte Perikopenauswahl zu veranſtalten. Hierauf gibt er eine Anzahl Theſen über Herſtellung neuer, mit der herkömmlichen in Verbindung zu ſetzender Perikopenreihen (S. 402—412.). Hierin zeigt er, wie die zu wählenden bibliſchen Abſchnitte nicht bloß aus dem neuen Teſtament genommen werden dürfen, und daraus drei Reihen (altteſtamentliche, evangeliſche und epiſtoliſche) ſich ergeben. Jeder Abſchnitt muß ein einiges Ganzes ſeyn, der Erbauung im Glauben dienen, wichtigen und allgemeinen Inhalts ſeyn, für einen mittleren Bildungsgrad des Verſtändniſſes, nicht nur Lehre enthaltend, ſondern auch Anleitung zur Ausübung. Den Bau des Kirchenjahres will der Verf. theils auf die Jahresfeier der römiſchen Kirche, theils auf liturgiſche Anſichten der Gegenwart gründen. Die Perikopen der Adventszeit haben die himmliſchen und weltgeſchichtlichen Thatſachen,

durch welche die Menſchwerdung Chriſti vorbereitet worden iſt, in Erinnerung zu bringen, die Zeit nach Weihnachten das Leben Jeſu, die Vorbereitungszeit auf Oſtern die innern und äußern Motive des Leidens des Herrn, die Zeit nach Oſtern das Weſen und die Wirkungen des erhöhten Erlöſers, Pfingſten dann die erſte große That ſeiner himmliſchen Regierung. Die zweite Hälfte des Kirchenjahres ſoll der Gemeinde zur ſubjectiven Aneignung des im Leben Jeſu gegebenen Erlöſungswerkes hülfreich ſeyn. Wenn am Schluſſe das Endziel der Erlöſung zur Vorſtellung gebracht wird, ſo muß von vorn herein der Zuſtand der Nichterlöſten und im Verlauf der Reihe die Aneignung des Glaubens und ſeine Früchte an Einzelnen (1.—10. Sonntag) und an der Gemeinde dargelegt werden. Dieſe mit einer Hinweiſung auf die im Auftrag der rheiniſchen Provinzialſynode von D. Nitzſch herausgegebenen neuen bibliſchen Vorleſungen ſchließenden Theſen enthalten viel Schönes, und gewiß verdienen ſie bei dem Werk einer neuen Perikopenauswahl alle Beachtung.

Eine ſehr dankenswerthe Zugabe, von dem Verf. durch die Angabe der Bibelſtellen erſt brauchbar gemacht, iſt der Appendix monumentorum (S. I—XCII). Er enthält, was der Herausgeber mühſam auf Bibliotheken zuſammenſuchen mußte: 1) Hieronymi ad Constantium epistola, sive praefatio Comitis; 2) Comes ab Albino (Alcuino) emendatus, ed. a Thomasio; 3) Capitularia evangeliorum Spirense et Rhenaugiense a Gerberto luci donata; 4) Comes a Pamelio und 5) Theotinchi Comes a Baluzio editus. Hier iſt nun eine anſchauliche Zuſammenſtellung der Leſeſtücke aus verſchiedener Zeit und eine Grundlage zur Unterſuchung deſſen, was weſentlich an dem Gliederbau der Leſeſtücke fürs Kirchenjahr und was nicht.

Denn allerdings vollendet iſt die Unterſuchung noch nicht, und die Frage wartet noch der befriedigenden Löſung: ob und welchen Zuſammenhang der Perikopen

Digitized by Google

es gebe. Zu denen, welche einen Zuſammenhang für die gewöhnlich ſogenannte zweite Hälfte des Kirchenjahres, die feſtloſe Zeit, leugnen und das Suchen darnach für verfehlt halten, gehören auch Kliefoth und Alt. Von vorn herein läßt ſich dagegen geltend machen, daß ja doch der Anfang der Reihe nach Pfingſten und das Ende wenigſtens in der evangeliſchen Perikopenreihe offenbar ihre Bedeutung haben, und ſomit liegt die Vermuthung nahe, es habe die Kirche doch eine Ordnung gewollt. Erſchwert wird aber das Auffinden dieſer Ordnung und das Verſtändniß des ganzen Kirchenjahres durch die Annahme einer Zweitheiligkeit deſſelben, die ſich auch bei Matthäus findet. Dieſer verwirft namentlich den Verſuch, welchen Stip gemacht, das ganze Kirchenjahr in drei geſonderte Zeiten zu zerlegen: 1) in die Zeit des Vaters oder die Rüſtzeit (Advent), 2) in die Zeit des Sohnes oder die Chriſtzeit (Weihnachten bis Himmelfahrt) und 3) in die Zeit des heiligen Geiſtes oder Kirchenzeit (von Pfingſten bis zum Schluſſe). Man kann ſeine Bedenken dagegen (namentlich was er über die Kürze der Zeit des Vaters und über die undeutliche Faſſung des Begriffes der Vaterſchaft ſagt) nur billigen und es iſt zu bedauern, daß auch der Verfaſſer des im Rauhen Hauſe gedruckten allgemeinen Geſang- und Gebetbuches dieſe Eintheilung beibehalten hat.

Aber auch die Eintheilung, die Matthäus gibt, hat viele und große Schwierigkeiten und wird von ihm ſelber an mehreren Stellen durch die Behauptungen eingeſchränkt, daß das Kirchenjahr eigentlich drei Zeiten habe, daß die ganze zweite Hälfte des Kirchenjahres den Schluß des Pfingſtkreiſes bilde. Die Bezeichnung des Weihnachtskreiſes als deſſen, welcher die prophetiſche Thätigkeit Jeſu darſtelle, paßt wenigſtens ſicher nicht zu der Mitte dieſer Zeit, dem Weihnachtsfeſte ſelber, da von einer Thätigkeit des neugeborenen Kindes nicht die Rede ſeyn kann. Hierdurch übrigens hat ſich Matthäus genöthigt geſehen, die beiden

Sonntage Septuageſimä und Sexageſimä, die allerdings etwas vom prophetiſchen Thun Jeſu enthalten, von dem Sonntag Quinquageſimä, der kirchlichen Benennung zuwider, zu trennen und der Epiphaniaszeit anzuſchließen, wiewohl er auch ſelber dieß wieder beſchränkt. Dieſes und Anderes, beſonders auch die im Oſterfeſte ſelber wohl nicht nachweisbare Beziehung des Oſterkreiſes auf Jeſu hoheprieſterliches Amt führt mit Nothwendigkeit zu einer anderen Anſchauung, nämlich der von einer Dreitheiligkeit des Kirchenjahres. Nach dieſer Anſchauung, deren nähere Ausführung anderswo verſucht werden ſoll, iſt die Weihnachtszeit zur Feier der Liebe des Vaters beſtimmt, welcher der Welt, damit ſie aus dem Unheil zum Heil komme, den Sohn vorbereitet und ankündigt (Advent), gibt (Weihnachtsfeſt), darſtellt und beglaubigt (Epiphan.) und uns zu ſeinen Kindern macht. Die Oſterzeit preiſet die Gnade des Sohnes, welcher in ſeinem dreifachen Amte als Prophet, Hoherprieſter und König ſich ſelber uns dargeſtellt, für uns gegeben, ſich uns gegeben hat und ſo das Leben erworben. Die Pfingſtzeit endlich feiert die Gemeinſchaft des heiligen Geiſtes, der die Gläubigen zu einem Tempel Gottes baut, die Begründung, Darſtellung, Entwickelung und Vollendung des Himmelreiches.

Aber eben die Perikopenreihe dieſes Theiles von oder doch bald nach Pfingſten ſoll nach Ranke durchaus keinen Plan haben, die geſchichtliche Entſtehung der Perikopen ſoll dieſer Annahme entgegen ſeyn! Wir möchten gerade umgekehrt behaupten: eben die geſchichtliche Betrachtung der Sache fordert die Annahme eines Zuſammenhanges, eines Planes, nur nicht eines willkürlichen ſubjectiven, ſondern eines in der Sache, in dem Bedürfniß der kirchlichen Anſchauung ſelber liegenden, eines Planes, der nicht gemacht, ſondern geworden iſt.

Die Kirche will die Zeit des Jahres geſtalten zu einem mit dem Wort der heiligen Schrift begründeten, die That-

ſachen des Heiles Chriſti, die Entwickelung ſeiner Kirche, die Gemeinſchaft, Werke, Kämpfe der Glieder darſtellender Bilde des Himmelreichs. Aus dieſem Bedürfniſſe der Kirche entſprang die Bildung einer Auswahl von bibliſchen Leſeſtücken. Sollte die Kirche eine Geſammtdarſtellung von Chriſti Perſon, Werk und Reich aus der Schrift geben, ſo war zweierlei nöthig: es mußte eine Ausſonderung des Stoffes gemacht werden und eine Eintheilung der Zeit, und jene Bibelauswahl dann auf die verſchiedenen Zeiten bezogen werden. Dieſe Arbeit der Eintheilung und Gliederung des Kirchenjahres und der in daſſelbe eingeordneten Auswahl von Bibelleſeſtücken konnte nicht das Werk Eines Menſchen, Einer Zeit ſeyn, ſondern nur das Werk des Geiſtes der Kirche ſelber in der allmählichen Entwickelung, nach dem werdenden Verſtändniß der Aufgabe, das die Kirche gewinnt, und deſſen Verſchiedenheit auch für die Auffaſſung des Kirchenjahres Ranke ſelber (S. 356.) anerkennt.

Allgemein zugeſtanden iſt das allmähliche Werden des Kirchenjahres. Zuerſt wurde der Sonntag ausgeſondert, dann die Oſterzeit, dann die Feſtzeit des Kirchenjahres überhaupt. Aber frühe ſchon wurden auch Verſuche gemacht, die übrige Zeit zu gliedern und mit beſtimmter Auswahl göttliches Wortes plangemäß zu erfüllen. Eine planmäßige Auswahl war nöthig; das zufällige beliebige Herausgreifen eines Bibelabſchnittes an jedem Tage war kaum für die Privaterbauung des Einzelnen, viel weniger für öffentliche Ordnung einer Gemeinde. Das Bibelleſen vom erſten Buche an bis ans Ende, zu irgend einer Zeit begonnen, mußte bald wohl für die Auffaſſung der Bibel als einer Sammlung von Büchern, aber nicht für die erbauliche Anſchauung ihres Inhaltes dienlich erſcheinen. Planmäßige Auswahl und Einordnung in das Kirchenjahr forderten aber einander, und weil dieſes allmählich wurde, ſo konnte der Perikopenbau nicht auf einmal hingeſtellt werden. Ranke legt viel Gewicht darauf, daß deutliche Spuren einer Entſtehung der Periko-

pen aus reihenweis gebräuchlicher Leſung der bibliſchen Bücher vorhanden ſind, und dieſe Leſung auch in den Wochentagen geſchah. Dieß beweiſt aber keineswegs, daß nicht eine Planmäßigkeit geſucht wurde, wie ſie denn auch von Ranke ſelber in einigen Theilen der Perikopenreihe zugeſtanden iſt. Eben ſo wenig kann der Umſtand etwas gegen ein geordnetes Fortſchreiten des Inhalts beweiſen, daß die Perikopen der Wochentage abgekommen ſind. Dieß iſt ja im ganzen Kirchenjahre geſchehen! Daß man Perikopen verſchob, iſt eben ein Beweis, daß man ein Zuſammenpaſſen anſtrebte. Für die Gliederung auch der Trinitatisreihe ſpricht jedenfalls, daß faſt in allen Leſeverzeichniſſen die gleichen Perikopen ſtehen, wenn auch verſchieden aneinander gereiht. Der Inhalt der Leſeſtücke wird kein anderer ſeyn ſollen, als eine Darſtellung der aus dem Geiſt entſtandenen Kirche. Die alte Kirche hat allerdings an die Quatembertage, alſo an willkürlich gemachte Ruhepuncte, ſodann an Heiligentage, alſo geſchichtlich Gegebenes, ihre Perikopenreihe theilweiſe angeknüpft. Uns iſt es darum aber nicht erlaubt, alles Beſtreben der Kirche, eine Ordnung zu ſchaffen, völlig abzuleugnen, weil dieſe Ordnung nicht allgemein hergeſtellt, alſo das Bemühen noch nicht gelungen iſt. Vielmehr liegt es uns ob, den Spuren nachzugehen, daß, wie und warum die Kirche beide Arten von Zeitpuncten zur Gliederung des Kirchenjahres wieder verlaſſen hat, und anzuerkennen, daß in der Verſchiedenheit der Perikopen in der griechiſchen und in der römiſchen Kirche eine Berechtigung und Verpflichtung für uns liege, auf dem Grunde des Vorhandenen ſelbſtändig weiter zu bauen. Wir können dann, was die Trinitatisreihe betrifft, entweder die unnöthigerweiſe und nicht allgemein in den Kirchen der Reformation abgeſchafften Apoſteltage wieder als feſte Zeitpuncte gebrauchen, oder für die begrifflich zu gliedernde gegebene Perikopenreihe neue geſchichtliche Anhaltpuncte ſuchen und da, wo die Ordnung der Perikopen, die Zuſammengehörigkeit des Evangeliums und der

Epiſtel noch nicht hergeſtellt oder die Perikopen ſelber unpaſſend gewählt erſcheinen, die nöthigen Aenderungen vornehmen. Daß dieſes nicht als Privatſache und nicht übereilt geſchehe, fordert die Ehrerbietung gegen dieſe alten Denkmale und gegen die Gemeinde. Das Bedürfniß der Gemeinde aber verlangt neben dieſen Perikopen der Sonntage für die häusliche und, ſo Gott will, die bald wieder herzuſtellende tägliche Gemeindeandacht ein neues Gebäude von Bibelleſungen, das ebenfalls eine Aufgabe der Kirche iſt. Der geordnete Gebrauch der Schrift iſt noch nicht genug beſtimmt, auch der Kirchenkalender iſt noch nicht geſchloſſen. Die Katholiken haben in dem ihrigen auf alle Tage Namen von Heiligen alter Zeit und neuer, und haben damit die Zeit erfüllt, wie das die Eigenthümlichkeit dieſer Kirche iſt, real, ja materiell abzuſchließen. Viele dieſer Namen müſſen wir bei Seite laſſen. Dadurch ergeben ſich leere Plätze genug, an welche die lebensvollen Thaten Gottes und ſeiner Werkzeuge in der Entwickelung der Kirche aufgezeichnet werden können. Wenn einſt die ganze abendländiſche und morgenländiſche Chriſtenheit ihre Reformationstage, ihre Unionstage feiert, und China, Neuholland und Sudan Miſſionsfeſttage, dann wird der Kirchenkalender geſchloſſen ſeyn.

Ernſt Fink.

2.

Novum Testamentum Graece, ad fidem codicis principis Vaticani edidit Eduardus de Muralto. Ed. minor 1846. Ed. maior 1848. 16. Hamburgi. Sumptibus Io. Aug. Neissneri [a]).

Dieſe kritiſche Arbeit erinnert an den uralten Spruch: „Das Beſſere iſt der Feind des Guten“; denn wer ſich mit dem Möglichen oder Erreichbaren darum nicht zufrieden geben will, weil es nicht das Allerbeſte, das Ideal ſelbſt iſt, der geräth in Gefahr, gar nichts zu erreichen, wie es denen bald gegangen wäre, die den malmöer Waffenſtillſtand verwerfen wollten, weil er nicht allen ihren Wünſchen entſprach.

Man wird dieſes politiſche Gleichniß nicht für ganz unpaſſend halten, wenn man bedenkt, daß auch die Einſicht des Codex Vaticanus zu einer diplomatiſchen Frage geworden iſt; denn ſeit dem Beginne der Herausgabe deſſelben durch den Cardinal Mai, unter Leo XII. wurde er jedem Andern aufs eiferſüchtigſte verſchloſſen oder auf beſondere Empfehlung höchſtens auf ein paar Augenblicke gezeigt, aber nicht zur Benutzung gegeben. Dafür wurde Jeder auf die bald erſcheinende Ausgabe vertröſtet, dieſelbe aber ſeit dem Tode Leo's, unter Lambruſchini, aufgehalten, ſey es aus Intriguen gegen den Herausgeber oder aus Beſorgniß, die Handſchrift möchte etwas der Curie Gefährliches bieten, während doch ſchon drei Collationen ge-

---

a) Wir haben, obwohl ſonſt in dieſer Beziehung im Kreiſe der Herausgeber der Studien uns haltend, kein Bedenken getragen, dieſe kurze Selbſtanzeige aufzunehmen, weil dieſelbe in vollkommen objectiver Faſſung Nachricht von einem litterariſchen Unternehmen gibt, welches kennen zu lernen den Leſern erwünſcht ſeyn wird. Die Redaction.

macht worden waren. Unter Pius IX. glaubte man, der Bann ſey gehoben, aber vergebens bemühte ſich ſogar de Wette darum. Der alte Geiſt hütete noch immer den vergrabenen Schatz.

Dieſen Schatz vollſtändig zu heben, blieb alſo ein unerreichbares Ideal. Um nun dieſem ſo nahe als möglich zu kommen, was blieb übrig, als die drei vorhandenen Collationen zu vergleichen, ihre Widerſprüche anzumerken und wenigſtens dieſe Zweifel bei etwa vergönnter Einſicht der Handſchrift zu löſen? Dieſes iſt denn auch dem Unterzeichneten durch diplomatiſche Vermittelung gelungen, die ihm eine Benutzung des Codex während dreier Tage verſchaffte, aber auch nicht mehr verſchaffen konnte, da Monſignor Lambruſchini, der Präfect der Bibliothek, argwöhniſch geworden war.

Unter den drei vorhandenen Collationen ſchien dem Herausgeber die nach Bentley genannte durch die von Birch veranſtaltete mehr als erſetzt zu ſeyn; denn außer Lukas und Johannes, die Birch aus der Bentley-Handſchrift ſelbſt benutzte, nicht etwa aus Woide's Abdruck (Oxford 1799. Fol.), hat Birch ſämmtliche übrige Bücher mit der Handſchrift ſelbſt verglichen. Seine Collation iſt alſo hier gewiß der frühern vorzuziehen, da der ſpätere immer auf Mehreres aufmerkſam gemacht ſeyn muß, als der frühere Benutzer.

Dieſes wäre der Fall, auch wenn Bentley ſelbſt die Vergleichung gemacht hätte und ſo mit Birch, der Handſchrift gegenüber, daſſelbe günſtige Vorurtheil eines philologiſch geübten Blickes für ſich hätte. Nun aber hat der engliſche Kritiker ſeine Vergleichung nicht ſelbſt gemacht, ſondern von einem Andern, Thomas Bentley, bekommen, für deſſen kritiſches Auge wir nicht die geringſte Gewähr haben. Ja, er legt ſo wenig Werth auf dieſe Vergleichung, daß er in ſeinem Plane einer Ausgabe des N. T. dieſe vorzugsweiſe auf die Codices A. und C. gründen will. (Siehe

Richard Bentley's Brief an den Erzbiſchof von Canterbury vom 15. April 1716, den andern undatirten an denſelben, worin er um die Copie des Codex Claramontanus bittet, den Brief an einen Unbekannten vom 1. Jan. 1717 und den an Lacroze vom 4. Juli 1721 in Friedemann's Ausgabe, Leipzig 1825. S. 200—230.) Doedes in ſeinen holländiſch geſchriebenen Verhandlungen über die Textkritik des N. T. (1844, 4. S. 303.) will dieſe Collation Bentley's nicht einmal für ſicher dem Thomas zugeſchrieben wiſſen, ſondern gibt nur an, Richard habe eine nach der Ausgabe des Wolphius Cephalaeus (Straßburg 1524. 8.) veranſtaltete Vergleichung gehabt. Bei dieſer aber iſt, wo die Variation nicht ausdrücklich angegeben iſt, nicht immer gewiß, ob eine Lesart dem verglichenen Codex oder der dabei benutzten Ausgabe angehört. Das iſt zwar auch bei den beiden andern Collationen der Fall, aber um ſo weniger ſollte die mit Benutzung der bentley'ſchen gemachte des Theologen Birch und vollends die des Bartolocci der zuerſt genannten ſo ganz nachgeſetzt werden, daß man nur von dieſer ausgehen dürfte, wie Hr. Prof. Tiſchendorf im leipziger Repertorium (1848. S. 306.) annimmt. Ja, er ſagt, es gebe keine verkehrtere Ergänzung der bisherigen Studien über den vaticaniſchen Codex als die bezeichnete, nämlich von der längſt gedruckten bentley'ſchen Collation abzuſehen und die dieſer zur Correctur dienende birch'ſche durch die des Bartolocci, die nur von Scholz benutzt war, zu controliren. Derſelbe Recenſent hatte im erſten Hefte der theologiſchen Studien und Kritiken von 1847 ſogar das Vorhaben, auf die bartolocci'ſche Vergleichung, von welcher der Herausgeber ſich eine Abſchrift aus Paris verſchafft hatte, zurückzugehen, als das Zweckmäßigſte belobt. Woher nur dieſe Herabſetzung derſelben Collation? Doch wir laſſen diejenigen, die darüber ſelbſtändig, und nicht bloß auf des Recenſenten oder des Herausgebers Anſicht hin, urtheilen wollen, ſelbſt entſcheiden, indem wir ihnen einige Stellen vorlegen, die ſich in der

von uns mit dem Codex ſelbſt verglichenen Ausgabe mit Bleiſtift nach dieſem corrigirt finden, vorlegen. Sie ſind ohne lange Auswahl aus Matth. 12, 32. bis Markus 1, 18. genommen [a]).

1) Matth. 12, 32. *οὐ μὴ ἀφεθῇ* wie Bentley; Birch hat *οὐ μὴ ἀφεθήσῃ*, aber Bartolocci *οὐ μὴ ἀφεθῇ*. 2) 13, 16. läßt der Codex und auch Bartolocci das zweite *ὑμῶν* weg; Bentley und Birch bemerken keine Variante zu ihren Ausgaben, in welchen es ſteht. 3) 46. *εὑρὼν δὲ* Bartolocci nach dem Codex; Bentley und Birch *ὃς εὑρὼν*. 4) 15, 5. Bartolocci läßt mit dem Codex *ἢ τὴν μητέρα αὐτοῦ* weg, das die beiden Andern geben. 5) 16, 21. *ὁ ι̅ς̅ (χ̅ς̅) δεικνῦναι* Bartolocci nach dem Codex gegen das *δεικνύειν* der beiden Andern; ja Bentley läßt ſogar das *χ̅ς̅* weg. 6) 18, 28. *ἐκεῖνος* wegzulaſſen nach Bartolocci, während die Andern es in Widerſpruch mit dem Codex beibehalten. 7) 19, 22. *χρήματα* bei Bartolocci ſtatt des von Bentley und Birch fälſchlich beibehaltenen *κτήματα*. 8) 20, 17. *μέλλων δὲ ἀναβαίνειν ι̅ς̅* wie Bentley und Birch, wogegen Bartolocci ein *ὁ* vor *ι̅ς̅* einſchiebt. Aber 9) V. 22. gibt nur er das *πιεῖν* des Codex für *πίνειν*. 10) 22, 39. *ὁμοίως αὕτη* wie Bartolocci und Birch, wogegen Bentley *αὕτη* wegläßt. 11) 25, 32. *ἐριφίων* wie Bartolocci für *ἐρίφων*. 12) 26, 28. *μοῦ τῆς διαθήκης* Bartolocci und Bentley, dagegen Birch *μου τὸ τῆς δ.* 13) 51. *μετ' αὐτοῦ* wie Bartolocci ſtatt *μετὰ ι̅υ̅*. 14) 56. *μαθηταὶ αὐτοῦ* wie Barto-

a) Daraus iſt aber nicht zu ſchließen, der Herausgeber habe aus dem bezeichneten Abſchnitte nur die folgenden 18 Stellen in der Handſchrift eingeſehen; denn die übrigen Differenzen zwiſchen Birch und Bartolocci wurden in dem bei Benutzung der Handſchrift bereit gehaltenen Verzeichniſſe obiger Abweichungen notirt und bei der Conſtituirung des Textes benutzt. Dieſes Verzeichniß aber iſt dann zerſtört worden, ſo daß jetzt nur noch das in einer Ausgabe Notirte zur Hand iſt.

locci und Bentley. Birch bemerkt zur Lesart μαθηταὶ dieſe Variante, nur aus einem andern Codex. 15) 28, 4. ἐγενήθησαν ὡς Bartolocci gegen Bentley und Birch, welche das gewöhnliche ἐγένοντο ὡσεὶ geben. 16) Markus 1, 6. Καὶ ἦν Ἰω Birch gegen Bentley's Ἦν δὲ Ἰω. 17) V. 13. τεσσαράκοντα vor ἡμέρας Birch gegen Bentley's ἡμ. τ. 18) V. 18. ἠκολούθουν Bartolocci und Bentley gegen Birch's ἠκολούθησαν. Alſo unter 18 Fällen hat der ſo gering geachtete Bartolocci neunmal allein Recht gegen Bentley und Birch, viermal mit Bentley gegen Birch, zweimal mit Birch gegen Bentley. Nur einmal haben Bentley und Birch Recht gegen Bartolocci, und zweimal, wo er nichts bemerkt, hat Birch das Wahre gegen Bentley.

Daraus möge man ſchließen, ob die Nichtaufnahme folgender Lesarten Bentley's als eben ſo vielen Verſtößen gegen den Codex ſelbſt gleichkommend bezeichnet werden dürfe. Apg. 2, 30. τὸ κατὰ σάρκα ἀναστήσειν τὸν χ̅ν̅, welches Birch und Bartolocci nicht als fehlend übergangen hätten, wenn es wirklich fehlte; τὸν θρόνον, wo dieſe zu der Lesart ihrer Ausgaben τοῦ θρόνου keine Varianten bemerken; V. 31. ἀναστάσεως ſtatt τῆς ἀναστάσεως des Birch und Bartolocci; V. 33. καὶ βλέπετε ſtatt des βλέπετε dieſer beiden; V. 38. für ἐπὶ bei Birch und Bartolocci, und ὑμῶν ſtatt des ausdrücklich von Birch angegebenen ἡμῶν; V. 41. ἐν τῇ ἡμέρᾳ ſtatt τῇ ἡμέρᾳ Birch's und Bartolocci's und V. 42. κοινωνίᾳ καὶ ſtatt ihres κοινωνίᾳ.

In dieſen und andern zweifelhaften Fällen wird es, bis eine vollſtändige Collation des Codex wieder möglich ſeyn wird, immer gerathener ſeyn, ſich an dieſe beiden Gegner Bentley's, als an dieſen oder vielmehr ſeinen Collator zu halten. Leider ſind uns mehrere der zum Codex ſelbſt gemachten Notizen von der Mitte des Johannes an durch fremde Fahrläſſigkeit vernichtet worden, ſo daß über die folgenden Bücher zum Theil nur mit Wahrſcheinlichkeit, nicht mit Si-

cherheit zwiſchen den drei Collationen entſchieden werden konnte. Doch bleibt, bis ein günſtigeres Geſchick die Bande des Vaticans löſen wird, unſere Ausgabe im Ganzen noch immer die treueſte Darſtellung des hier verſchloſſen gehaltenen Codex.

Die größere Ausgabe gibt im erſten Kapitel der Prolegomena die Gründe an, warum aus den Vätern der erſten fünf Generationen nach Chriſtus, die den kritiſchen und dogmatiſchen Veränderungen des Textes vorhergehen, kein Text zuſammengeſetzt werden kann. In den Tafeln S. LIX—XCVI. werden die Citate derſelben zu den einzelnen Stellen des N. T. aufgeführt, ſo daß der Grad der Bezeugung jedes Buches auf den erſten Blick erhellt. Das zweite Kapitel führt am Sprachcharakter der ſyriſchen Ueberſetzung aus, warum dieſe älteſte Ueberſetzung nicht geeignet ſey, durch Rücküberſetzung einen authentiſchen Text darzuſtellen. Das dritte Kapitel erörtert, inwieſern die vaticaniſche Handſchrift allein dazu geeignet und in die Zeit zwiſchen jener Ueberſetzung und den übrigen älteſten Handſchriften zu ſetzen iſt. Die älteſten derſelben aus jeder der drei Hauptkirchen und von der byzantiniſchen eine bisher unedirte Reihe aus allen Jahrhunderten werden im vierten Kapitel beſchrieben, worauf die Erklärung der im Texte zur Hinweiſung auf die Varianten gebrauchten Zeichen folgt. Dieſe Varianten (S. 488—695.) werden als der älteſte Commentar bezeichnet, weil ſie, gegen die einfache Geſtalt des Codex Vaticanus gehalten, meiſt als erklärende Gloſſen und Paraphraſen erſcheinen. Ein Lexikon der grammatiſchen Formen, die unter die eigentlichen Varianten nicht aufzunehmen waren, dient dazu, die dialektiſche Eigenthümlichkeit der Handſchriften zu beſtimmen, und möchte manche, auch dem Philologen intereſſante Formen darbieten. Damit hofft der Herausgeber, ſeine Arbeit werde nicht ganz vergeblich geweſen ſeyn.

D. Edward von Muralt.

Kirchliches.

Digitized by Google

1.

Gedanken und Beobachtungen
eines Süddeutſchen*)
ber die Kirche Norwegens.

Reminiscenzen
von einem im Jahr 1847 daſelbſt gemachten Beſuche.

Zweiter Artikel. Einzelnes.

Als ich in Norwegen eintrat, da ruhten die Geiſter ge-
de von einem gewaltigen Kampfe aus, der als eine Be-
ntnißſache mit Leidenſchaft geführt worden war und mich
leich überzeugte, daß viel religiöſer Zündſtoff, alſo auch
igiöſes Leben in Norwegen zu treffen iſt. Je länger ich
ch im Lande aufhielt, deſto mehr bekräftigte ſich meine
berzeugung. Es war ein Kampf, der vom Laienſtande
en die Geiſtlichkeit geführt wurde, ſofern unter dem erſten
Wortführer der durch Hans Hauge angeregten und fort-
ehenden religiöſen Laienverbindungen, unter der letzteren
ige der einflußreichſten norwegiſchen Theologen verſtanden
den. Er war durch eine Reſolution der Regierung ver-
aßt worden. Dieſelbe ſetzte im Jahr 1839, da der bisher
Gebrauch geweſene Auszug aus Erik Pontoppidan's Er-
ung von Luther's kleinem Katechismus als nicht mehr
zemäß befunden wurde, eine Commiſſion aus drei Mitglie-

S. Heft 2. S. 499 ff.

dern nieder, um eine neue Ausgabe deſſelben mit zeitgemäßen Veränderungen auszuarbeiten. Sie war nach drei Jahren fertig geworden, und den 14. Juli 1843 erſchien eine königl. Reſolution, welche die allmähliche Einführung dieſes neuen Lehrbuchs in Schul- und Confirmandenunterricht, ſo wie in der kirchlichen Katechiſation anordnete. Die umgeänderte Ausgabe hatte viele unleugbare Vortheile; überdieß darf der Commiſſion das Zeugniß gegeben werden, daß ſie behutſam in den Veränderungen geweſen iſt. — Die einzige materielle Veränderung betraf eine Antwort auf die Frage nach dem Zwecke der Höllenfahrt Chriſti. Hatte nämlich Pontoppidan als Zweck derſelben angegeben, daß Chriſtus den Sieg habe offenbaren wollen, den er durch ſeinen Tod über den Teufel errungen, ſo ſetzte die umgearbeitete Auflage dazu: und daß er das Evangelium predigte für die Geiſter, die in Verwahrung waren, mit Berufung auf 1 Petr. 3, 18. 19. 4, 6. Die einzige formelle Veränderung, die wenigſtens der Mißdeutung fähig war, beſtand darin, daß, wenn in Pontoppidan's Katechismus unter dem, was als ſündig oder verſucheriſch unbedingt gemieden werden müſſe, alle möglichen, auch geiſtigen Genüſſe der Gegenwart namentlich aufgeführt ſind, in der umgearbeiteten Ausgabe ein allgemeiner Ausdruck: Alles, was die Augenluſt, Fleiſchesluſt, hoffärtiges Weſen, üppiges Leben gebiert, an die Stelle getreten iſt. Es war zu erwarten, daß die Promulgation nicht ruhig vorübergehen würde. Kaum war der Katechismus herausgegeben, ſo war's, als wäre eine Brandfackel unter die Gemeinden geworfen worden. In manchen Propſteien entſtand eine förmliche Volksagitation, angeregt, geſchürt, geleitet vorzüglich von den Haugianern, die ſich vor Andern zu Zionswächtern für die Reinhaltung des lutheriſchen Bekenntniſſes berufen glaubten. Die allgemeine Entrüſtung richtete ſich auf den, der bisher der Lieblingsſchriftſteller der Religiöſen unter dem Volke geweſen war, der, wie er ſelbſt ſagt, von vielen Seiten das Zeugniß erhielt, daß er ſegensreich auf manche Seelen gewirkt, deſſen Schriften, zumal das von ihm herausgegebene

ndachtsbuch für Jedermann (7 Auflagen), eine Verbreitung
n Norwegen gewonnen haben, wie wenige, Wilhelm Andr.
W e p e l s. Eben weil er bisher der populärſte Schriftſteller
eweſen, mußte er für die in der neuen Ausgabe angebrach-
en Veränderungen einſtehen, obgleich nicht er der Redacteur
es Entwurfs geweſen war. Wepels bekam, damit fing
ie Bewegung an, mündliche und ſchriftliche Mittheilungen.
etztere waren theils unterzeichnete Briefe, meiſt von Solchen,
ie, in ihrem unbedingten Vertrauen zu ihm irre gemacht
urch Inſinuationen ſeiner Gegner, ihn ſelbſt in der größten
Beſtürzung um Aufklärung über den Grund jener Anſchul-
igungen befragten, theils, und das noch viel häufiger, ano-
yme Schreiben, in denen er mit den albernſten Beſchuldi-
ungen überhäuft, ein Irrlehrer, ein Vorläufer des Anti-
hriſts, ein Diener des Satans genannt wurde. Aber dabei
lieb es nicht. Es wurden große Verſammlungen gehalten
nd darin inſtändig gebetet, der Herr der Kirche möchte
och nicht zugeben, daß eine ſolche „neue, falſche, gefähr-
che Lehre in die Kirche eindringe und die reine Braut
hriſti beflecke.“ Es wurde in manchen Gemeinden die Ueber-
inkunft getroffen, von nun an keine Schrift von dem Verräther
er Kirche zuzulaſſen, und Alle, welche etwa noch das Andachts-
uch von Wepels gebrauchten, in der öffentlichen Meinung geäch-
et. Es verſteht ſich, daß dieß nicht überall geſchah, ſondern
ur da, wo die Freunde Hauge's die herrſchenden waren,
auptſächlich an den Orten, wo diejenigen unter ihnen wirk-
en, welche ſich ſelbſt für die legitimen Nachfolger Hans
Hauge's hielten, auf welche als auf Propheten der Geiſt des
Abgetretenen übergegangen wäre, ſo namentlich in den Städten
Drammen, Kongsberg, Frederikshald, Trondhjem und in
ielen Gegenden auf dem Lande. Aber auch mit dieſer Agi-
ation waren die Gegner, die ſich wirklich großentheils durch
ene von ihnen beſchränkt aufgefaßten Veränderungen im
Innerſten verletzt fühlen mochten, noch nicht zufrieden. Es
war ja immer noch Gefahr vorhanden, daß die Gemeinden
zur Annahme des ihnen nun einmal verdächtig gewordenen

Katechismus gezwungen wurden. Man brachte die Angelegenheit vor die höchſte bürgerliche Behörde im Lande, den Storthing, und machte ſie ſo zur Sache der Nation. Da trat Wexels im Namen der angegriffenen Commiſſion und der darin angegriffenen höchſten Kirchenbehörde, die ſie niedergeſetzt, zugleich im Intereſſe des Predigerſtandes, dem er als Mitglied angehörte, und endlich in perſönlicher Selbſtvertheidigung mit einer Schrift hervor: offene Erklärung an meine Mitchriſten über meine Anſicht und mein Bekenntniß angehend Chriſti Höllenfahrt und die Möglichkeit einer Bekehrung nach dem Tode. Chriſtiania 1845. Wie er in derſelben verfahren, kann hier nicht weiter ausgeführt werden. Genug, die Tendenz dieſer Schrift ging dahin, im erſten Theile die Schriftmäßigkeit ſeiner ausgeſprochenen Anſicht von der „Hinabfahrt Chriſti in das Todtenreich" darzuthun, die Vorwürfe in Betreff der gefährlichen praktiſchen Conſequenzen zu beſeitigen, ihre Vereinbarkeit mit dem in dem Taufpact gelobten apoſtoliſchen Glauben und dem im Amtseid gelobten Halten an den Bekenntnißſchriften der evangeliſch-lutheriſchen Kirche nachzuweiſen, im zweiten den Vorwurf der Neuheit dieſer Lehre zurückzuweiſen. Nicht umhin kann ich, hier eine beherzigungswerthe Erklärung des achtbaren Schriftſtellers anzuführen, die mancher deutſche Geiſtliche ſich zum Vorbild nehmen dürfte. „An dieſe" (nämlich die ſymboliſchen Bücher, unter die übrigens die Formula concordiae nicht gehört), ſagt er, „bin ich als Geiſtlicher der evangeliſch-lutheriſchen Kirche Norwegens gebunden mit einem heiligen Eid ſo daß ich es, wenn ich ihnen nicht länger folgen könnte, ſondern ihnen aus Ueberzeugung widerſprechen müßte, natürlicherweiſe für meine unbedingte Pflicht anſehen würde, mein Amt niederzulegen. Denn nie würde ich mein Gewiſſen mit der Unwahrheit zufrieden ſtellen können, daß ich mich ja nur verpflichtet habe, inſoweit übereinſtimmend mit den ſymboliſchen Büchern zu lehren, als dieſe, d. h. inſoweit ich finde ſie mit der heiligen Schrift übereinſtimmen, etwas, wo-

durch ja die Verpflichtung auf ſie durchaus nichtsſagend würde und am Ende einer Verpflichtung auf den Alkoran oder irgend ein anderes Buch gleich geſtellt werden könnte. Würde ſich deßhalb meine Schrifterklärung mit den kirchlichen Symbolen, auf die ich beeidigt bin, irgendwie in Widerſprüche verwickeln, ſo iſt es natürlich, daß ich entweder meine Schrifterklärung verwerfen oder meine Stelle in der Kirche niederlegen müßte. Aber die augsburgiſche Confeſſion, welche hier namentlich in Betracht kommt, gibt — Gott ſey gelobt — der Schrifterklärung einen weitern Raum und ich habe mich bis jetzt noch nie durch die Grenzen beengt gefunden, welche ſie mir ſetzt. So lange ich alſo noch nicht gegen das eine oder andere Symbol verſtoße, weiche ich getroſt von dieſem und jenem Lehrer in der lutheriſchen Kirche, ja von Luther ſelbſt ab, wo ich finde, daß er gefehlt hat, und daß er das hie und da gethan, das hat er ja ſelbſt erklärt und iſt an ſich klar genug." Eine ſolche Erklärung war eines norwegiſchen Predigers würdig; feſt und offen war ſie und läßt deutlich den Standpunct gewahren, den viele der würdigſten Geiſtlichen in Norwegen in ſymboliſcher Hinſicht heutzutage einnehmen. — Faſt gleichzeitig mit dieſer Vertheidigungsſchrift von Wepels, die durchaus in gehaltenem Tone geſchrieben iſt, kam eine Gegenſchrift heraus, welche ſich zuerſt von dieſer Seite mit den Streitfragen genauer beſchäftigte und der Commiſſion vorwarf, daß ſie den ſchmalen Weg zum Himmel breit gemacht. Sie war anonym erſchienen, offenbarte ſich aber als das Product eines Haugianers, wurde auch bald als Kriegsmanifeſt dieſer ganzen Richtung gegen Wepels gebraucht. Letzterer gab eine kurze Erwiederung, wo er geradezu eine Fraction der „Freunde Hauge's" als ſeine Hauptgegner bezeichnet. So war der Streit zu einem Parteiſtreit geſtempelt und keineswegs beendigt, ſondern erſt recht entflammt. 1846 erſchien zu Frederikshald eine Schrift, nicht mehr anonym, denn Wepels hatte ſich bei der letzten über die Anonymität beklagt, ſondern unterzeichnet von

einem Lieferanten Ole Nielſen. Man iſt erſtaunt, eine ſolche Gewandtheit in der Führung der Feder bei einem Laien, und dazu nicht einmal aus dem gebildeten Stande. zu finden, und kann dieß nur der durchſchnittlich guten Familienerziehung und Bildung des Bauernſtandes zuſchreiben, die allerdings oft günſtigere Reſultate erzielt, als das beſtorganiſirte Schulweſen. So intereſſant es wäre, die wirklich geiſtreichen Gedanken des norwegiſchen Bauern zu entwickeln, ſo dankbar es wäre, weil man dadurch Gelegenheit bekäme, auch die Anſchauungsweiſe der Freunde Hauge's in geiſtlichen Dingen kennen zu lernen, ſo muß dieß doch einer anderen, ausführlicheren Darſtellung des ernſten Kampfes überlaſſen bleiben. Ich begnüge mich, hier nur anzuführen, daß das Werkchen mit großer Entſchiedenheit auf den Artikel vom allgemeinen Prieſterthum und von der Wiedergeburt, die zur Bedingung des Verſtändniſſes der heiligen Schrift gemacht wird, dringt und an Allegorien reich iſt, übrigens auch manche geſunde Schrifterklärungen enthält. Populär geſchrieben, in einem Tone, den das Volk verſtehen konnte und liebte, gewann es eine große Ausbreitung und trug, weil es ziemlich ruhig und würdig verfaßt war, viel dazu bei, daß die Volksbewegung gegen die neue Ausgabe immer zunahm. Es wurde im Jahr 1847 wieder eine Broſchüre in dieſer Angelegenheit unters Volk gegeben: ein einfacher Abdruck der Lehre Pontoppidan's über den Zuſtand nach dem Tode, offenbar nicht mehr von Leuten aus dem Volke, ſondern aus dem Gelehrtenſtande. Das Schriftchen hatte, wie es ſcheint, einen ireniſchen Zweck, erreichte jedoch nicht viel. Keiner von den beiden Theilen war damit zufrieden. Die Bewegung dehnte ſich immer bedenklicher aus. Wexels wurde von einer ſehr ſchweren und gefährlichen Krankheit ergriffen und dem Tode nahe gebracht. Wie viel dazu die erfahrenen Unbilden beigetragen, läßt ſich freilich nicht beſtimmen; daß der innere Kummer ſeine Erholung aber gehemmt, das iſt ſehr glaublich. Inzwiſchen konnten die im

Volke entſtandenen Bewegungen, von denen auch viele Ruhigere fortgeriſſen wurden, von der Regierung nimmer länger ignorirt werden. Die Freunde Hauge's bildeten eine Macht in den Gemeinden Norwegens, der um ſo gewiſſer Rechnung getragen werden mußte, als ſich dießmal auch Solche an ſie anſchloſſen, die ſonſt nicht zu ihnen hielten, aber wirklich Gefahr für die lutheriſche Lehre in der Verbreitung der umgearbeiteten Ausgabe des pontoppidanſchen Katechismus fürchteten. Als daher Bittſchriften über Bittſchriften eingingen, dem neuen Auszug die königliche Autoriſation wieder zu entziehen, als Geiſtliche von ihren Gemeinden gezwungen wurden, das in der Schule und im Confirmandenunterricht gebrauchte Commiſſionslehrbuch wieder abzuſchaffen, ſo ging die Regierung darauf ein, freilich nicht, die Conceſſion dem Lehrbuche ganz zu entziehen, — da hätte ſie ja gegen ſich ſelbſt geſprochen, — ſondern nur die Verordnung vom 14. Juli 1843, die einen ſolchen Sturm heraufbeſchworen, zu modificiren. War nämlich in derſelben ein Gebrauch der älteren Ausgabe von Luther's Katechismus und Pontoppidan's Erklärung nur bis zum Ausgang des Jahres 1848 in den Gemeinden erlaubt worden, ſo wurde jetzt dieſer Termin durch eine neue königliche Reſolution ganz aufgehoben und — Paſtor Wepels hat mir's mit billigenden Zuſätzen erzählt — jetzt den Gemeinden freigeſtellt, ſich mit ihrem Pfarrer auseinanderzuſetzen, welcher von den drei Katechismen beim Jugendunterricht gebraucht werden ſolle: der Catechismus plenus des Erik Pontoppidan: „Wahrheit zur Seligkeit", oder der alte Auszug, oder endlich die umgearbeitete Auflage. — Vergeblich wurden die Gegner der letzteren gebeten, doch über dem Einzelnen nicht die Vorzüge des Ganzen zu verkennen und zu verſchmähen; vergeblich wurde ihnen geſagt, daß ſie ja, wenn ſie eine Bekehrung nach dem Tode für unchriſtlich hielten, die Predigt, die Chriſtus den Geiſtern im Gefängniß gehalten, keine Bußpredigt ſeyn laſſen müßten, ſondern zu einer Straf-

und Gerichtsankündigung machen könnten. Mißtrauen gegen die Rechtgläubigkeit des Katechismus war nun ſchon ins Volk eingedrungen und konnte um ſo weniger beſeitigt werden, als der freie, offene, wahrheitsliebende Sinn des Volks jede Accommodation, jede ſchillernde Umdeutung haßt. Vielleicht kaum ein Drittel der Landesgemeinden und nicht alle Stadtgemeinden hatten die Einführung des Katechismus zugegeben, wiewohl die Geſellſchaft für chriſtliche Unterweiſungsbücher in Chriſtiania Alles zu ſeiner Verbreitung gethan und eine Auflage von 5000 Exemplaren ſeit der Ausgabe deſſelben theils umſonſt, theils gegen äußerſt geringe Vergütung ausgetheilt hatte. Dagegen war der offene Streit darüber allmählich verſtummt. Die Gemeinden begnügten ſich mit dem ihnen zugeſtandenen Rechte, über den Gebrauch des jeweiligen Katechismus zu entſcheiden. So ſtanden die Sachen, als ich in Norwegen ankam. Eben hatten die bevorſtehenden Storthingswahlen das Intereſſe des Volks und der Geiſtlichen faſt ganz in Anſpruch genommen und die religiös-kirchlichen Angelegenheiten ſichtbar auf eine mir faſt befremdliche Weiſe in den Hintergrund gedrängt. Innerlich freilich mochte das, was vor Kurzem die Seelen der meiſten Norweger in ſo ſtürmiſche Bewegung verſetzt hatte, noch fortzittern. Auch Wepels' Gemüth ſchien noch nicht ganz zur Ruhe gekommen zu ſeyn; am meiſten mußte es ihn ſchmerzen, daß ſeine ſchriftſtelleriſche Wirkſamkeit, die früher ſo bedeutend geweſen, einen gewaltigen Stoß erlitten hatte. Aber ich muß geſtehen, wiewohl ſeine Perſon hart angegriffen worden war, wiewohl die wider ihn durch Menſchen und Krankheit erregten Stürme nicht lange zuvor über ſein Haupt dahingebrauſt waren und ſeine Locken weißer gefärbt haben mochten, ſo hörte ich doch nie ein hartes oder bitteres Urtheil über ſeine Widerſacher aus ſeinem Munde. Mit inniger Wehmuth nur erzählte er mir von den überſtandenen Kämpfen. Mit Bedauern — ein Lächeln ſpielte um ſeine Lippen — theilte er etliche Beiſpiele mit, wie weit

die Verdächtigung gegen ihn getrieben worden ſey, wie ihm erzählt worden ſey, daß etliche einfältige Seelen ſich buchſtäblich vor ihm und ſeinen Schriften fürchteten, als wären dieſe leibhaftige Verſucher, die darauf ausgingen, ihre armen Seelen ins Netz des Verderbens zu locken; mit Schmerz erwähnte er, daß die „Freunde Hauge's", die ihm bisher mit ſo großer Liebe und Treue zugethan geweſen ſeyen, zum Theil ſogar zu ſeinen perſönlichen Freunden gehört haben, ſich jetzt von ihm abwendeten, nachdem es einigen extremen und geiſtlich hochmüthigen Führern, von den Ihrigen mit dem Titel Propheten geehrt und als Märtyrer der guten lutheriſchen Sache angeſehen und hochgeachtet, gelungen wäre, den unſelbſtändigeren Gliedern ihrer Gemeinſchaft ſein Treiben zu verdächtigen. Aber dieß war auch Alles, was ihm in dieſer Sache über die Lippen kam. Sehen wir noch einmal zurück auf den Streit, der hinter uns liegt, ſo möchte ich drei Momente daraus hervorheben. Derſelbe iſt ein ſprechendes Zeugniß dafür, daß in der norwegiſchen Kirche Leben iſt und zwar ſehr reges chriſtliches Leben, insbeſondere unter den Laien; denn ein großer Theil des Volkes hat an ihm theils thätig, theils beobachtend, theils angreifend, theils leidend Theil genommen. Und dieſes Leben — dieß das zweite Moment — hat in der letzten Zeit eine vorherrſchende Richtung aufs Bekenntniß genommen, ſo daß die norwegiſche Kirche vorzugsweiſe die bekenntnißeifrige a) genannt zu werden verdient; denn die nachdrücklichſten Argumente gegen Wexels' Anſichten kamen immer darauf zurück, daß die Heroen der lutheriſchen Confeſſion, vor Allen Luther ſelbſt und dann Pontoppidan, der Gerhard der norwegiſchen Kirche, anders gelehrt. Eine wichtige praktiſche Folge des Streites, die namentlich in der Folge-

---

a) Von dieſem Standpunct ſind auch die Urtheile ausgegangen, die ich über die preußiſche Union und die berliner Generalſynode in Norwegen gehört habe.

zeit von allergrößter Bedeutung werden kann, iſt — dieß das dritte Moment — das Recht, das ſich die Gemeinden und Laien errungen haben, nun auch bei der Beſtimmung der Lehre in der Kirche und Schule ein Wörtchen mitſprechen, wenigſtens ihre Herzensmeinung laut und entſchieden äußern zu dürfen. Aber allerdings der Kampf hätte ſicherlich nicht einen ſolchen Ausgang genommen, wenn nicht jener erſte Factor, nämlich die Gemeinſchaft der durch Hauge ſelbſt und andere Volksprediger erweckten und miteinander zur wechſelſeitigen Erbauung enger verbundenen Gläubigen ſchon eine Macht im Staate, oder beſſer Volke, geweſen wäre.

Eine Frage knüpft ſich hieran, welche uns tiefer in die norwegiſchen Kirchenverhältniſſe hineinführt. Wie konnte die Laienpredigt ſolche Bedeutung gewinnen, daß ſie es wagen durfte, ſo entſchieden gegen die angeſehenſten Repräſentanten der Landesgeiſtlichkeit, und zwar gegen ein Werk, das ſie mit königlicher Autoriſation vorgenommen und mit königlicher Approbation ausgegeben hatten, aufzutreten, daß es ihr gelang, beim Storthing die Aufhebung eines Geſetzes gegen den Willen der Regierung und des größten Theils der Geiſtlichkeit durchzuſetzen, das ſie in der Ausübung auf beſchwerliche Weiſe hinderte und immerhin ihre Wirkſamkeit als etwas Ungeſetzliches brandmarkte? Ihre Beantwortung wird uns die norwegiſche Kirche in ihren Vorzügen und Nachtheilen vor die Augen führen, ja vielleicht auch einen Weg zeigen, auf welchem jenen Nachtheilen allmählich abgeholfen werden könnte. Wir werden die Erklärungsgründe jener Erſcheinung, nach deren Woher wir ſo eben gefragt, ſuchen müſſen in einem Fünffachen: ich meine in der Religioſität des Volks im Allgemeinen, in der Geſchichte, in der Beſchaffenheit der jetzigen Volksprediger, im Verhältniſſe zwiſchen Geiſtlichen und Gemeinde, im

geringen Maße des Antheils, der bisher den Laien in der Gemeinde an den Angelegenheiten der eigenen Gemeinde und der vaterländiſchen Kirche überhaupt vergönnt geweſen iſt.

Der Hauptnerv der Wirkſamkeit und Bedeutung der norwegiſchen Volksprädicanten oder, wie ſie ſich ſelbſt meiſt nennen, der Bekenner liegt in der Religioſität des Volks. Man mag heutzutage in Norwegen noch ſo laut und oft über die Abnahme der Religioſität und Sittlichkeit, über reißendes Ueberhandnehmen der materiellen Intereſſen, und wie die Klagen beſonders im Munde von Predigern alle lauten mögen, Beſchwerde führen, ich glaube, mit vollſtem Recht die Behauptung ausſprechen zu dürfen, daß der Norweger oder überhaupt der Scandinavier mit dem germaniſchen Volke den Ruhm theilt, mit beſonderem Sinn und überwiegender Vorliebe für die Welt des Ueberſinnlichen und Göttlichen begabt zu ſeyn und darum an der Miſſion, welche ſo oft allein dem deutſchen Volke vindicirt wird, Hauptorgan für die Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden zu ſeyn und zu werden, Theil zu nehmen hat. Um dieß zu beweiſen, will ich nicht in die vorchriſtlichen Zeiten des ſcandinaviſchen Volkes zurückgehen, wiewohl hierin Beweiſe genug gefunden werden können, die unwiderſprechlich darthun, wie tief religiös das nordiſche Volk angelegt war. Wohl hatten ſie ihre Götterwelt, gleich den ſüdlichen Völkern des Alterthums, nach der irdiſchen, ſinnlichen geſtaltet. Aber während die Hellenen dieſelbe immer mehr ins niedere, ſinnliche Leben herabzogen, ſtatt letzteres nach der Götterwelt zu geſtalten, waren jene unabläſſig bemüht, daſſelbe immer mehr von dem Schlechten, Schwachen, ſinnlich Niedern zu reinigen und zu ſondern. Ein erhabener, ſittlicher Ernſt, wenn auch mit Rohheit und Wildheit vermiſcht, iſt über ihre Mythologie ausgegoſſen. Während die ſüdlichen Nationen ſich in ihren Göttern beſpiegelten, ſtrebten die Scandinavier dahin, das Leben ihrer mit ungemeiner an Sclavenfurcht

grenzenden Scheu verehrten Götter in dem ihrigen nachzuahmen. Jede, auch die unbedeutendſte Handlung wurde ſogleich auf die Welt des Ueberſinnlichen bezogen. Kurz, während die Götterwelt der claſſiſchen Völker von ihnen, den ſubjectiven Menſchengeiſtern, abhing, hatte es den Schein, als ob die Götterwelt der Scandinavier, vom Menſchengeiſte unabhängig, vielmehr ihn beſtimmte, weil ſie ihre überſinnliche Welt eben vermöge ihrer religiöſen Uranlage ſo aus ſich herausgeſtellt, daß ſie ihnen wirklich wie eine objective Macht gegenüberſtand. Wir werden nicht irre gehen, wenn wir eben dieſer religiöſen Uranlage die Empfänglichkeit zuſchreiben, welche die ſcandinaviſchen Urvölker bei der Einwanderung der Aſen aus Südoſten (Aſien, wahrſcheinlich Indien, Perſien, Kaukaſien) für die Elemente der (indiſchen) aſiatiſchen Naturreligion gezeigt haben. Sollen wir ferner erinnern an die Herrſchergewalt, welche die nämlichen Aſen nur ihrer religiöſen Ueberlegenheit verdankten, die ſie ſich durch den Schein des Myſteriöſen bei den Urvölkern zu verſchaffen wußten? Ich will mich auch nicht berufen auf die Thatſache, daß die ſcandinaviſchen Völker, zumal die Normannen mit der unerſchütterlichſten und aufopferndſten Treue ihrer Odinsreligion zugethan geweſen ſind, und unter diejenigen gehört haben, welche mit der gewaltigſten Energie dem Eindringen des Chriſtenthums am längſten widerſtanden, aber, einmal dafür gewonnen, es auch mit gleicher Treue behalten und gepflegt haben. Es ſey mir nur erlaubt, aus der Gegenwart Belege dafür anzuführen. Ich rechne dahin die allgemeine Achtung vor der heiligen Schrift [a]). Der religiöſe Sinn wird ſich

---

a) Uebrigens ſcheinen es die in Norwegen beſtehenden Bibelgeſellſchaften noch nicht ſo weit gebracht zu haben, daß in jeder Familie Norwegens eine Bibel getroffen wird. Wenigſtens hat mich dieß ein Norweger, der ſelbſt viel in ſeinem Vaterlande gereiſt iſt, verſichert. Es dürfte in Norwegen die in Württem-

ja bei einem chriſtlichen Volke als Sinn fürs Specifiſch-Chriſtliche erweiſen. Jene Achtung hat ſich auch in den Zeiten des Unglaubens und Halbglaubens in allen Familien erhalten und Niemand wagte es, ſeine Verachtung in höhniſchen, leichtfertigen Worten gegen dieſelbe laut werden zu laſſen. Man denke an Frankreich, England, Deutſchland in den entſprechenden Zeiten. Mit jener religiöſen Geſinnung hängt zuſammen eine Vorliebe, Bücher zu leſen, zumal ſolche, welche ſich auf Religiöſes beziehen, wiewohl freilich dieſe Vorliebe für religiöſe Lectüre in neueſter Zeit, wo überhaupt die bürgerlichen Angelegenheiten die Herzen des Volks lebhaft bewegen, einen Theil ans Politiſche hat abtreten müſſen. Die Geſellſchaft, die ſich in Chriſtiania zur Verbreitung chriſtlicher Unterweiſungs- und Andachtsbücher gebildet hat, zeigt in ihrem neueſten Berichte an, daß die Zahl der von 1826—1841 theils umſonſt, theils gegen billigen Preis abgegebenen Bücher (Katechismen, Andachtsbücher, erbauliche Erzählungen und Betrachtungen) 125,000 Exemplare betragen habe, ſo daß ungefähr eine Familie in Norwegen ein Exemplar durchſchnittlich bekommen hat. An dieſe Neigung für religiöſe Lectüre knüpft ſich nun allerdings ein überwiegendes Intereſſe an ſolchen Büchern, welche das Religiöſe in dem Gewand des Myſteriöſen, des Wunders, der unmittelbaren göttlichen Offenbarung dem Volke nahe bringen und mit den hie und da noch vorhandenen Reſten des katholiſchen, ja heidniſchen Aberglaubens Gemeinſchaft machen. Und wenn auch ſolche unreine Erzeugniſſe des religiöſen Geiſtes nicht im Drucke ans Licht treten, ſo wirken ſie doch als mündliche Traditionen unter dem Volke, beſonders dem Landvolke, von Generation zu Generation fort. Aber erſcheint nicht eben das religiöſe Bewußt-

---

berg eingeführte ſchöne Sitte Beachtung verdienen, den Verlobten nach dem Trauungsacte eine Bibel als Geſchenk der Gemeinde zu übergeben.

ſeyn in dieſer unreineren Geſtalt gar oft, ja, man darf wohl ſagen, immer unter dem noch weniger gebildeten Theile einer Nation, und darf uns eine ſolche Beobachtung auffallen in einem Lande, das ſchon durch ſeine Natur etwas Geheimnißvolles an ſich hat und durch ſeine langen Nächte und Dämmerungen der Phantaſie reichliche Nahrung gibt? Gewiß, wenn wir ſolches in Anſchlag bringen, wird es uns nicht Wunder nehmen, wenn wir vor ungefähr zehn Jahren das Volk mit unbedingtem Glauben einem Manne entgegenkommen und zuſtrömen ſehen, welcher einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung gewürdigt worden zu ſeyn verſicherte und durch ſeinen ganzen Wandel und ſeine Amtsführung — er war Klocker (Küſter) — bezeugte, daß er eines Betrugs nicht fähig war. Lew Hanſen Sener, dieß iſt ungefähr die Geſchichte, Küſter in Saule Präſtegjeld, legte ſich einmal, nachdem er ſeine regelmäßige Abendandacht verrichtet, ſchlafen. Ich ſchlief nicht lange, erzählte er, da war mir's, als ſähe ich einen weißgekleideten, bleichen Mann zur Thüre hereintreten und ſich auf den Stuhl an mein Bette ſetzen. Ich ſchauderte; mein Athem ſtockte. Er zog ruhig ein Papier aus der Taſche und überreichte es mir mit den Worten: ich bin gesandt von Gott, dir dieß Blatt zu zeigen. Auf dem Papiere ſtanden folgende Verſe (die in der Ueberſetzung etwa ſo lauten mögen): ſo lang' du willſt mit nichten die Sünden ernſtlich ſichten im Herzen, Seel' und Sinn, ſo lange löſ' ich nimmer dich von der Höll' Gewimmer. Das iſt für mich ein ganz unmöglich Ding. Doch wird es dir behagen, der Luſt ganz zu entſagen, ohn' Hinterhalt und Liſt, ſo will ich dir verheißen, zu locken und zu ſpeiſen die Seel', die ſtets bedürftig iſt. Dann wirſt du einſt erkennen, mußt du von hier dich trennen, welch' ſüßer Gott ich bin. Glaub', wach' und bet' hienieden, ſo wird, biſt du verſchieden, dir dann ein Sitz bei mir verlieh'n. Ich las dieſe Verſe und fühlte ein unausſprechliches Friedensgefühl, der Bote ſtand auf ging zur Thüre hinaus. Als er draußen war, erwachte

ich, ſtark bewegt, erhob mich ſchnell und ſchrieb die Verſe nieder, ganz erſtaunt, daß jemals Verſe aus meiner Feder floſſen, da ich nie vorher und nie nachher gedichtet.“ Dieſe geiſtliche Erfahrung glaubte nun der ehrliche Mann nicht beſſer anwenden zu können, als wenn er ſie recht vielen Leuten erzählte und daran Betrachtungen und Ermahnungen anknüpfte. Das Volk aber hörte ihm mit Andacht zu, und er wurde ſo, obgleich ein intellectuell ſchwächeres Werkzeug, dennoch das Mittel zur Umwandlung von Manchem. Ich habe die im Ganzen unbedeutende Erſcheinung erzählt, weil ſie mir ebenſo ſehr ein Beweis zu ſeyn ſchien von der Fähigkeit des Volks, in ſeiner Art (denn der Küſter iſt meiſt aus den unteren Klaſſen des Volks genommen) religiöſe Eindrücke zu bekommen, als auch wieder ſolche zu machen. Wollen wir noch weitere Beweiſe für die religiöſe Neigung des norwegiſchen Volks haben, ſo könnte wohl auch ein gewiſſer angeſtammter Sinn für Kirchlichkeit hierher gerechnet werden, der ſich auch durch das halbe Jahrhundert der Aufklärung erhalten hat. Waren es doch die Familien, in welche ſich Feſte geflüchtet haben, die von der Kirchenbehörde unbilligerweiſe aus der Reihe der kirchlichen Tage geſtrichen worden ſind (1770); ich nenne nur das heilige Dreikönigsfeſt, das heutzutage noch in den Familien auf eine dem Weihnachtsfeſte ähnliche Weiſe begangen wird, obgleich ſeine kirchliche Feier ſeit 1770 aufgehört und ſeine Perikope nicht einmal eine Stelle unter den ſonntäglichen Perikopen bekommen hat. Rührend iſt es, am Sonntage auf dem Lande einen Gottesdienſt mitzumachen. Da ſieht man, zumal an Feſten und am Confirmationstage, an der Kirchenpforte eine vollſtändige Wagenburg, beſtehend aus kleinen zweirädrigen Wagen, in denen die Beichtkinder oft zwei, drei Meilen weit zum Gottesdienſte gefahren ſind; da ſieht man im Gottesdienſt ſelbſt Mütter mit ihren kleinen Kindern, von denen ſie ſich nicht auf längere Zeit trennen mochten und die ſie daher lieber mit ſich nahmen, als daß ſie auf den Beſuch

des Gottesdienſtes verzichteten; da ſieht man nach denſelben Familien ſich an und auf den Wägelchen lagern und unter dem Schatten mächtiger Tannen ihr einfaches Mahl zu ſich nehmen. Als ich ſolche Beobachtungen machte, da mußte ich mir ſagen: die armen Leute haben das Brod, das den Seelenhunger ſtillt, doch ſauer verdienen müſſen. Trotz dieſer localen Hinderniſſe ſind die Gotteshäuſer immer anſtändig beſucht. Deutet ſolches nicht auf ein religiös-kirchliches Intereſſe, wenn es gleich oft als rein geſetzliches erſcheint? Werfen wir einen Blick auf die höher gebildeten Stände, die übrigens keineswegs als Repräſentanten des Volksgeiſtes vor den andern zu betrachten ſind, ſo kann ſich auch hier die religiöſe Anlage der Nation nicht verbergen, wiewohl ſich die Frömmigkeit hier in beſtimmte Kreiſe zurückgezogen und eine gewiſſe religiöſe Indifferenz manche Glieder der ſogenannten gebildeten Stände ergriffen hat. Ich finde die Religioſität des Volks in dieſen Klaſſen beſonders ſchön ausgedrückt in dem freilich ſtilleren Wirken von mehreren hochgebildeten, edlen, für chriſtliche Zwecke unabläſſig wirkenden Frauen, die ihre großen Talente ganz dem Dienſte des Reiches Chriſti gewidmet haben und deren Namen in Norwegen wohl bekannt ſind. Sie haben mit Wort, Schrift und That gewirkt. Die Eugeniaſtiftung, eine Erziehungsanſtalt für verwahrloſte Mädchen, verdankt einer ſolchen Frau ihr Daſeyn. Eine andere hat mit einer Erziehungsſchrift, worin eine Mutter an ihre Tochter ſchreibt, gerade in den Familien höherer Bildung das chriſtliche Princip wirkſam vertreten. Eine dritte hat mit ihren einfachen und doch geiſtvollen religiöſen Gedichten (unter Anderm eine bibliſche Geſchichte in Verſen) manches verbildete, altkluge Gemüth zurechtgebracht. Wenn man will, kann man für den religiöſen Sinn der Nation als Zeugniß auch das Factum anführen, daß das vorzüglichſte Organ der öffentlichen Meinung in Norwegen, das Morgenblatt, gar nicht ſelten religiöſe Gedichte den politiſchen Nachrichten vorangehen läßt.

Dürfte ſolches der Redacteur einer deutſchen Zeitung wagen, ohne fürchten zu müſſen, Gegenſtand des allgemeinen Unwillens oder Gelächters zu werden? Auch die höheren Staatsbeamten, die eine Zeitlang eine gleichgültige oder feindliche Stellung gegen das Chriſtenthum oder die Religion überhaupt eingenommen, haben dieſelbe aufgegeben und ſich in ein freundliches, wenigſtens gehaltenes Vernehmen zur Kirche und zu ihren Vertretern und lebendigen Gliedern geſetzt, wiewohl es hier ſchwer ſeyn dürfte, zu beſtimmen, wie viel von dieſer Veränderung auf Rechnung des auch in ihnen ſich wirkſam erweiſenden religiöſen Volksgeiſtes zu ſchreiben iſt. Genug, man fühlt jedenfalls, wenn man ſich in geſelligen Kreiſen der Beamtenwelt bewegt, daß der giftige Hauch unſerer modernen, ſpeculativen deutſchen Aufklärung und kritiſchen Blaſirtheit noch nicht in dieſe nördlichen Gegenden weſentlich eingedrungen iſt, und ich glaube, das Prognoſtikon ſtellen zu dürfen, daß die Verſuche, etwa die Schönheitsreligion der reinen Menſchlichkeit, die heutzutage im Süden Europa's mit ſolcher Energie feil geboten wird, auch im Norden einzuführen, an dem nüchternen, ſittlich=ernſten, vor Allem aber religiöſen Geiſte der Nation in Norwegen unüberſteigliche Hinderniſſe finden dürften. Hätten wir aber auch gar keine andern Beweiſe, ſo wäre die Empfänglichkeit, welche jene Volksprediger, vor allen Hauge ſelbſt, unter dem größten Theile des Bauernſtandes gefunden, und die Erſcheinungen der Volksprediigt ſelbſt Beweis genug für die beſondere religiöſe Begabung dieſes Volkes. Kam ihnen nun der in der Nationalindividualität gegebene Zündſtoff entgegen, der auch in ihnen bereit gelegen und nur auf den Funken gewartet hatte, der von oben vermittelt oder unvermittelt ins Herz fiel, um ihre ganze Perſönlichkeit mit dem heiligen Feuer des lebendigen Chriſtusglaubens zu durchglühen, ſo war nichts natürlicher, als daß die Bewegung bald in volle Flammen ausbrach und die merkwürdigſten Erſcheinungen zu Tage brachte. War aber einmal eine ſolche chriſtliche Erweckung

als Buß- und Glaubensbewegung angeregt, ſo bildete ſich eben damit auch alſobald das Bedürfniß, zur Erhaltung des neu erwachten Glaubenslebens engere Verbindungen zu bilden, in denen für wechſelſeitige Erbauung und Belehrung Sorge getragen werden konnte, zumal da damals, als die Erweckungszeit begann, die Hirten insgeſammt zu ſchlafen ſchienen und ihre Heerden ſo ziemlich ſich ſelbſt überlaſſen hatten; denn die ſonntäglichen Predigten waren faſt der einzige Berührungspunct zwiſchen den Geiſtlichen und Gemeinden, und wenn man bedenkt, weß Geiſtes Kinder dieſe Predigten geweſen, daß ſie meiſt handwerksmäßig verfertigt und ebenſo abgeleſen wurden, ſo kann man denſelben nicht viel Bindekraft zutrauen. Es lag in der Natur ſolcher engeren Vereine, daß ſie ſich zunächſt um die Perſon derjenigen Männer ſammelten, welche das Bedürfniß darnach angeregt, und daß bei ihren jeweiligen Verſammlungen die Urheber die ganze Leitung in die Hände bekamen. Die nothwendige Folge einer ſolchen Wirkſamkeit, in der beſonders Hans Hauge ſelbſt eine Virtuoſität beſeſſen haben ſoll, war die geiſtige Herrſchaft der Volksprediger und Leiter von Laienerbauungsſtunden über die Menge der durch ihre Predigten Erweckten und Angezogenen.

So war die Volkspredigt und Laienerbauung eine imposante Macht geworden, ehe die Geiſtlichkeit ſich aus ihrem Schlummer erhob, und hatte natürlich dadurch einen gewaltigen Vorſprung vor der ordnungsmäßigen, kirchlichen Erbauung erhalten. Die ernſteren, religiöſen Gemüther fühlten ſich von den einfältigen und kunſtloſen, aber wahren und warmen Ergüſſen eines Volkspredigers, zumal Hauge's, mehr erbaut und erquickt, als von den dürren und trockenen Producten einer Schreibtiſcharbeit, wie man ſie in den öffentlichen Gotteshäuſern damals faſt noch überall hörte. Daher betrachtete ein großer Theil der Nation ihr Wirken mit Wohlgefallen, wenn auch auf der andern Seite das Unerhörte des damaligen Auftretens von Laienpredigern den

größten Anſtoß und hier und da auch Erbitterung erregte, die aber mehr und mehr ſchwand, je deutlicher man die Wohlthätigkeit der Laienpredigt in ihren ſegensreichen Folgen erkannte. Statt nun zu der Zeit, wo der Haugeanismus und das Volkspredigerweſen überhaupt ſich nach außen nicht ſo abgeſchloſſen hatte, ſondern einem wohlgemeinten, chriſtlichen Einfluß von Seiten der berufenen Prediger noch zugänglich war, durch Selbſterkenntniß und Buße zuerſt an ſich ſelbſt zu arbeiten und dann auch auf der Kanzel das lautere Gotteswort wieder ertönen zu laſſen, durch Geduld, Liebe, Selbſtverleugnung aber die ihnen entfremdeten Gemüther der Volksprediger ſelbſt und ihrer Freunde wieder zu gewinnen, donnerten die Hirten auf den Kanzeln gegen die Eindringlinge, falſchen Propheten, geiſtlich hochmüthigen Schwärmer, ja entblödeten ſich nicht, den Arm der weltlichen Macht gegen die „Störer der öffentlichen Ruhe" zu Hülfe zu rufen. Sie hatten ihren hohen Beruf mißkannt; ſie hatten die erbauungsbedürftigen, friedeſuchenden, heiligungseifrigen Glieder ihrer Gemeinden eingeſchüchtert und zurückgeſtoßen, und zwar ſo lieblos, daß eine kirchliche Separation ganz nahe war, vor der nur der geſunde Sinn Hauge's und der Seinigen zurückſchreckte. Sie haben einen großen Theil der ſchiefen Stellung verſchuldet, in der heutzutage noch nicht bloß der Haugeanismus, ſondern das ganze Volkspredigerweſen auch zu Geiſtlichen gläubiger Richtung ſich befindet, und die mehr eine zurückhaltende, beobachtende, lauernde, denn eine vertrauensvolle, ergebene genannt werden kann. Wir haben im obigen Streite einen deutlichen Beleg hierfür. Mit jenen Verfolgungen, die über Hauge und einige der Seinigen verhängt wurden, brachte man nicht nur dieſe in eine mindeſtens fremde, argwöhniſche, wenn auch nicht geradezu feindliche Stellung zu den geſetzmäßigen Organen der Kirche; man erweckte dadurch Sympathien für die ungerecht verfolgten Wiedergebornen in der ganzen Nation und trug dazu bei, ihre Bedeutung in der Welt des

Geiſtes nur noch zu vermehren. Faſſen wir dieſe letzten Thatſachen, welche uns außer der religiöſen Empfänglichkeit des Volks zum Wachsthum jener Macht der Volksprediger beigetragen zu haben ſcheinen, in Einen Begriff zuſammen, ſo können wir denſelben Geſchichte nennen.

Eben damit hängt ſchon ein dritter Grund zuſammen, die Beſchaffenheit der gegenwärtigen Volksprediger. Sie ſind eben aus der Geſchichte hervorgegangen und zum Theil ſelbſt noch von Hauge für die Sache des Chriſtenthums gewonnen worden, theils durch das Leſen ſeiner Schriften, durch die Erzählungen, die noch in Vieler Munde von ſeiner Wirkſamkeit leben, durch Mitglieder ſeiner Gemeinſchaft und ihre Predigt, theils durch das Leſen der heiligen Schrift, auf die ſie durch Anregungen aus Hauge's Kreiſe aufmerkſam geworden waren, zur Selbſtprüfung, Buße und Glaubensbekehrung geführt und zu „Bekennern" tüchtig gemacht worden. Aber freilich, trotz dem, daß die primitive Anregung aller neueren Erweckungen von Volkspredigern auf H. Hauge zurückzuführen iſt, gehören doch nicht alle ſeiner Gemeinſchaft an. Vielmehr hat man zwiſchen den ſelbſtthätigen Mitgliedern der großen Brüderſchaft, welche ſich Hauge's Venner (Freunde) nennen, und zwiſchen den eigentlichen Volksprädicanten der Gegenwart zu unterſcheiden. Jene ſind in der Regel ſeßhaft und haben nur die Leitung der Privatverſammlungen und anderer Gemeinſchaftsangelegenheiten zu beſorgen, halten ſich auch mit ihren Predigten meiſt innerhalb der Gemeinſchaftsglieder und beſchränken ſich auf regelmäßige Zeiten; auch beſtehen ſie eben als Führer von Laienverbindungen zu gemeinſamer Erbauung in ununterbrochener Reihenfolge, ſo daß immer ein durch Gaben, Kenntniſſe, Stellung oder feurigen Glauben ausgezeichneter Freund Hauge's in die Lücke des abgetretenen Bekenners eintritt. Auf dieſe Weiſe gleichen ſie ganz den in unſern württembergiſchen Pietiſtengemeinſchaften üblichen Sprechern und ſind mehr zur Erbauung, als zur Erweckung

eignet, genießen aber ungemeines Anſehen, wie ſie denn ich zuweilen wirklicher Offenbarungen theilhaftig zu werden haupten. Die Verfaſſer der beiden Schriftchen gegen We- els waren ſolche „Bekenner." Sie vindiciren ſich mit oßer Zuverſicht das Licht des heiligen Geiſtes. Ich kann ir nicht verſagen, hier zur Charakteriſtik dieſer Volkspre- ger innerhalb der haugeaniſchen Brüdergemeinſchaft eine eußerung von einem ſolchen zu citiren, die er in einer chrift gegen Wexels gethan. „Indem ich mich," ſagt er, ils den darſtelle, der die rechte Schriftauslegung hat, darf an doch nicht glauben, ich bilde mir ein, daß ich dieſe rleuchtung etwa meiner abſonderlichen Kunſt zu beten ver- inke. Ich kann mich leider nicht rühmen, ſo gebetet zu iben, daß ich deßhalb erhört worden wäre. Aber daß mir ich Gott Erleuchtung in dieſer Sache gegeben hat, das kann) nicht leugnen, und wehe mir, wenn ich es thäte! Er it mir weit über Bitten und Verſtehen gegeben. Er hat mein ringes und ſchwaches Gefäß mit guten himmliſchen Gaben füllt, für welche er geprieſen, bedanket und hochgelobet ſey Ewigkeit, Amen." Daß eine ſolche Entſchiedenheit der eberzeugung, von Gott mit beſonderer Erleuchtung bedacht ſeyn, verbunden mit einer wirklich muſterhaften Kenntniß r heiligen Schrift und einem Wandel, würdiglich des Evan- eliums, einen beherrſchenden Einfluß auf unſelbſtändigere Geiſter haben muß, liegt auf der Hand, wobei meiſt eine per- nliche Verbindung mit dem heimgegangenen Hauge oder enigſtens eine gründliche Kenntniß ſeiner Schriften und iner Ausdrucksweiſe das Gewicht ihrer Predigten noch ermehrt. Ganz anders verhält es ſich mit den Volks- redigern, die außerhalb der Gemeinſchaft von Hauge's Bennern ſtehen. Obgleich ſie unabhängiger von der Autorität Hauge's ſind, ſo kommen ſie ihm doch durch ihre Originalität ind Predigtweiſe ungleich näher, als jene Prediger aus dem Kreiſe der Freunde Hauge's. Sie ſind die Wanderprä- dicanten, erheben ſich ſporadiſch, — ſo iſt in neueſter Zeit

eine gewiſſe Windſtille eingetreten, — ſind in der Regel mit lebendigem Gefühl, reger Phantaſie, leichter Auffaſſung und natürlicher Beredtſamkeit begabte Menſchen aus dem Bauernſtande, welche aus einem Zuſtande dumpfer religiöſer Gleichgültigkeit oder leichtſinniger Sinnlichkeit durch eine gewaltige Gnadenrevolution in einen ſeligen Gnadenſtand ſich verſetzt und ſich dadurch verpflichtet fühlten, als Zeugen der Wahrheit aufzuſtehen und Bekenntniß von dem, was ſie von der Gerechtigkeit und Gnade Gottes erfahren hatten, vor den Menſchen abzulegen, daher ſind ihre Predigten meiſt Bußpredigten und an Unerweckte, an todte Weltmenſchen gerichtet, daher ihre Verſammlungen zufällig und immer ſo öffentlich als möglich. — Gewöhnlich wird von ihnen die Erlaubniß des Predigers eingeholt, derſelbe wohl auch eingeladen, Einladungen freilich, denen er ſelten Folge leiſtet. Iſt der Volksprediger an einem Orte angekommen, der ihm für eine Erbauungsſtunde paſſend ſcheint, ſo geht er entweder ſelbſt bei den Hofbewohnern in der Umgegend herum oder ſendet ſeine Freunde aus und kündigt auf eine beſtimmte Zeit ſolche Verſammlungen an, die ſelten unter zwei Stunden währen und oft zwei-, dreimal des Tages an Einem Ort gehalten werden. Ihr Hergang iſt höchſt einfach. Die Andacht wird in der Regel mit Geſang eröffnet (die Haugeaner haben ein eigenes Liederbuch), dann folgt ein Gebet; nach ihm wird der Text geleſen, gewöhnlich ein Stück aus der Schrift nebſt einer Poſtille, wozu Luther's, Arnd's, Spener's, ſeltener Hauge's hinterlaſſene Schriften benutzt werden; der Text wird hierauf nach der Gabe und Erfahrung des Redners ausgelegt, oft mit ſpecieller Anwendung auf die Anweſenden, und den Schluß macht wieder Gebet und Geſang. — Man ſieht, die Ordnung bei dieſen Erbauungsſtunden iſt naturgemäß und ganz darauf berechnet, jedes zweckloſe Hin- und Herſchwatzen auszuſchließen, inſofern wohl noch zweckmäßiger, als die Einrichtung in vielen deutſchen Erbauungsſtunden, wo das Verleſen einer

Poſtille unterlaſſen wird. Uebrigens war es nicht bloß die Einrichtung ſolcher Erbauungsſtunden und die hier ſtattfindende Ordnung und Würde, was die Zuhörer anzog. Die allergrößte Anziehungskraft übte die ausgezeichnete Perſönlichkeit der Prediger aus. Zwei der nördlichſten Stifte Norwegens, Nordland und Tronthjem, haben das Verdienſt, ſolche ausgezeichnete Perſönlichkeiten den heilsbegierigen Seelen des Vaterlandes zugeſendet zu haben. Ich nenne vor Allen zwei, Nils Optun, Hofbeſitzer, und Elling Eielſen. Jener ſehr mild und weich, voll Liebe, voll Eifer, „bis auf den letzten Athemzug dem Herrn zu dienen und ſein Reich anzupreiſen, ſo lange ſeine Zunge nicht am Gaumen klebe", hatte von ſeiner Erweckung an in Wahrheit den Pilgerſtab nicht aus der Hand gelegt, bis der Tag ſich geneigt; er hatte die meiſten bedeutenden Orte ſeines Vaterlandes beſucht und ſich namentlich in den ſüdlichen Stiften herumgetrieben; doch war's ihm vergönnt, nachdem er mannichfach mit liebenswürdiger Geduld und Stille die Verachtung, ja Verfolgung der Menſchen und die Verkleinerung durch die Geiſtlichen ertragen hatte, in Ruhe auf ſeinem Gute zu ſterben (1835). Der Andere war eine feurige, energiſche, bis ins Unruhige gehende Perſönlichkeit (nach der Schilderung eines ſeiner Freunde), die da brannte vor Streben, Seelen Chriſto zuzuführen, und meiſt auf dem geradeſten Wege aufs Herz losging. Eielſen, nicht ſehr fern vom Gute Optun's geboren, zu Nordmör im Tronthjemſtift, jünger als er, hatte, durch ſeine Worte und ſein Beiſpiel angeſpornt, mit ſeiner ganzen jugendlichen Kraft den Kampf durch Sünde zur Gnade, durch Stolz zur Demuth, durch Sinnlichkeit zur Selbſtverleugnung durchgekämpft und es zu einer wunderbaren Bekanntſchaft mit der Bibel gebracht, ſo daß er ganze Kapitel im Gedächtniß hatte. Seine meiſt in Gebetsform vorgetragenen Aufforderungen zur ernſten Buße und Nachfolge Chriſti fanden vielen Eingang. Andererſeits mangelte es ihm ſo wenig als jedem Andern, der ohne An-

ſehen der Perſon Buße predigt, zumal wenn er nicht einmal amtlich dazu berufen iſt, an Widerſachern. Was Eielſen durch ſein Feuer, die Kraft ſeiner Rede und beſonders die Entſchiedenheit ſeines durch und durch vom Bewußtſeyn ſeines wichtigen Tagewerkes erfüllten und getragenen Auftretens erreichte, das gewannen andere, weichere Naturen, die ſich ebenfalls zum Predigen berufen fühlten, durch die innige, gefühlvolle Weiſe, mit der ſie ihre Ermahnungen an die Brüder richteten. Kaum hatte ſich Elling Eielſen, vielleicht auch durch das richtige Gefühl geleitet, daß das immer wiederholte Predigen von Buße und Bekehrung am Ende eine Erſchlaffung zur Folge haben müßte, auf ein anderes, noch ganz unbebautes Arbeitsfeld in Amerika begeben, ſo war ſchon wieder ein anderer Prediger aufgeſtanden, ein 16jähriger Jüngling, Mads Beſſning, Sohn eines Hofbeſitzers in Nordland. Obgleich er in ſeinem Geburtsort, einem abgelegenen Hofe des Amts Nordland, nur den dürftigſten Unterricht genoſſen, äußerte ſich doch die außerordentliche Begabung des Jünglings in ſolchem Maße, daß er zwar kindlich, aber, wie ein Ohrenzeuge berichtet, ergreifend, mit innerer Wahrheit und mit großer Schriftkenntniß das Wort Gottes ſeinen Brüdern und Schweſtern nahe legte und namentlich die Thorheit des menſchlichen Herzens unwiderſtehlich ſchilderte, das den Engeln die Freude nicht gönne, über ſeine, des Herzens, Bekehrung und Rettung im Himmel zu frohlocken. Es muß ein merkwürdiger Anblick geweſen ſeyn, dieſer Jüngling, mit gen Himmel erhobenen Augen und gefalteten Händen vor einem Tiſche ſtehend, auf dem die heilige Schrift ausgebreitet lag, vor ihm eine gedrängte Menſchenmaſſe, lauſchend auf jedes ſeiner weichen Worte, Thränen aus den Augen wiſchend, Greiſe mit weißen Haaren und Männer mit gigantiſchem Körperbau zu den Füßen eines Kindes oder Jünglings. Mads Beſſning fing, dazu aufgefordert, zu reiſen an; doch reiſte er nicht allein, ſondern meiſt in Begleitung eines älteren, eben-

falls erweckten jungen Nordländers, Torſten Rendahl, eines Fiſchers, der ſeinen Fiſcherberuf zeitweiſe mit dem Menſchenfiſcherberufe umtauſchte. Das Aufſehen, das der junge Wefſning machte, zog auch Prediger herbei. Sie wohnten ſeinen Erbauungsſtunden bei; einige von ihnen wurden ſo hingeriſſen von der beſcheidenen, kindlich einfältigen, von der warmen und doch ruhigen, lieblichen, zarten Perſönlichkeit dieſes begabten Bauernſohnes, daß ſie ihn hie und da auf ſeinen Reiſen begleiteten. Ein Geiſtlicher hatte ihn beſonders liebgewonnen, der ſehr würdige Pfarrer zu Chriſtianſand, Paul Jürgens Dybdahl. Dieſer nahm ihn zu ſich und bereitete ihn vor, daß er das Examen artium machen und Theologie ſtudiren konnte. Sein Begleiter, Torſten Rendahl, wurde durch ein tragiſches Schickſal aus ſeinem irdiſchen Wirken unerwartet früh abberufen. Er hatte einen Freund, der nach Dänemark und Deutſchland reiſen wollte, bis an die norwegiſche Grenze zu begleiten im Sinne. Auf einem Hofe, wo beide Freunde eine Nacht verweilten, eine Erbauungsſtunde zu halten, um die ſie erſucht worden waren, wurde er von einem plötzlichen Unwohlſeyn befallen. In der Dämmerung des Morgens hatte er ſtatt einer ſtärkenden Eſſenz, die er mitgenommen, eine für einen Kranken in Drammen beſtimmte, ſehr ſtarke und nur in kleinen Doſen zu genießende Arznei, die in einer ähnlichen Flaſche ſich befand, in die Hand bekommen, einige kräftige Züge daraus genommen und ſich vergiftet, ſo daß der Arzt, der ſogleich herbeigeholt wurde, vergeblich Gegengifte verſuchte, und der unglückliche Jüngling zwar unter furchtbaren Qualen, aber mit ungemeiner Sanftmuth und Geduld verſchied (1844). Als der Freund, den er hatte begleiten wollen, von ihm Abſchied nahm, ſagte der Leidende weich, aber gefaßt: „ich fühle, ich gehe heim; ich habe viel nicht gethan, was ich hätte thun, und viel gethan, was ich hätte nicht thun ſollen; aber Gott wird mir vergeben durch Chriſtum: bleibe

bei ihm, daß wir uns wiederſehen." Als die Angehörigen der Familie, bei der er zu Gaſte war, ihm des Nachts wachten und die ausgelöſchte Kerze wieder anzünden wollten, ſagte er mit ſchwacher Stimme: „ach laßt nur! Ich habe ja das Licht des Lebens." Er hörte eine merkwürdige Sphärenmuſik und beruhigte die Umſtehenden, die nie gehörte Laute vernommen zu haben behaupteten. Er richtete ſich auf, fragte, wer dort unter der Thüre ſtehe, lächelte, fiel ins Kiſſen zurück und war entſchlafen. Ich habe dieſe ſpeciellen Züge, die mir von einem Augen= und Ohrenzeugen erzählt worden ſind, der allen Glauben verdient, angeführt, weil ſie zeigen, wie dieſe Volksprediger keineswegs Mundhelden ſind, oder eingebildete Selbſtgerechte, die nur an die Buße und Bekehrung Anderer denken, ihre eigene aber verſäumen. Nein, es ſind der Mehrzahl nach — denn die eben genannten ſind nur Repräſentanten einer Klaſſe von Menſchen — einfache Naturmenſchen mit großen Anlagen, insbeſondere einer tiefen, ſittlich ernſten und religiöſen Gemüthsbeſchaffenheit, die, entweder von einer hervorragenden Perſönlichkeit, wie die Hauge's, Optun's, Eielſen's, oder vom Leſen des Bibelwortes, oft von einer einzelnen Stelle, die gleichſam den erſten Feuerbrand ins Herz geworfen, oder von bittern Lebenserfahrungen, an denen es den zum Theil ſehr armen Fiſchern und Bergbewohnern nicht fehlt, ergriffen, mit der ganzen Fülle eines tiefen Gemüths, mit der ganzen Kraft des Willens und mit der ganzen Energie des Verſtandes das Evangelium von der Gnade Gottes in Chriſto gegen jeden reuigen Sünder ſich aneigneten und dadurch einen ſolchen Reichthum von Erfahrungen, Freuden, Wahrheiten, eine ſolche Liebe zu ihren Brüdern und vor Allem zu Chriſto ins Herz bekamen, daß ſie nicht anders können, als hingehen und, ſo gut ſie's vermögen, Anderen erzählen, was der Herr an ihnen gethan, um in ihnen ähnliche Erfahrungen zu wecken. Eben deßwegen hört man ſie ſelten über Dinge predigen, welche keine unmittelbare Be-

ziehung aufs Leben darbieten; ſie laſſen ſich nicht gern auf Fragen ein, die der Speculation angehören; wo die Schrift etwas darüber ſagt, da weiſen ſie darauf hin; wo nicht, ſo erklären ſie, daß Gott weislich darüber geſchwiegen, und wiewohl die Wiederkunft Chriſti ein Artikel iſt, auf den ſie in ihren Predigten gern zurückkommen, ſo geben ſie ſich doch in echt chriſtlicher Nüchternheit nicht damit ab, die Zeit derſelben auszurechnen. Hierin eben unterſcheiden ſie ſich von den deutſchen Stundenhaltern und Volkspredigern, die gar oft theoſophiſche Elemente in ihre Predigt mit hereinnehmen. Dagegen ſind ſie insgeſammt der großen Gefahr ausgeſetzt, theils bei ihrem ernſten Dringen auf Buße den Blick aufs Evangelium, das nur eine Rechtfertigung durch den Glauben kennt, und zwar aus lauter Gnaden, zu verlieren, theils bei der nachdrücklich verlangten Heiligung des Gerechtfertigten auf einzelne Momente derſelben mit einer ängſtlichen Kleinlichkeit zu dringen und ſo dem Gläubigen ein neues Geſetz aufzulegen, ohne zu bedenken, daß, wo der Geiſt des Herrn iſt, da Freiheit iſt. So z. B. ſollen Fälle vorgekommen ſeyn, in denen man das Rauchen als eine ſündige Fleiſchesluſt verbieten wollte. Ferner wurde das Entſagen der Welt und allen ſündlichen Lüſten des Fleiſches ſehr oft von den Volkspredigern ſo aufgefaßt, als ob jede Sorgfalt, die man aufs Aeußere, z. B. anſtändige Kleidung, Ordnung und Zierlichkeit in der Haushaltung, wendete, ſchon eine Regung von Eitelkeit und hoffärtigem Weſen wäre und darum unterdrückt werden müßte, oder als ob wenigſtens das Aeußerliche, Leibliche etwas durchaus Gleichgültiges wäre, auf das man ſo wenig als möglich Zeit verwenden dürfte, weil man ja am innern Menſchen viel Wichtigeres zu arbeiten habe. Wir erkennen darin eine einſeitige Scheidung zwiſchen Innerem und Aeußerem, welche den inneren Zuſammenhang zwiſchen beidem überſieht, welche bei Leuten, denen von Kindheit an alle äußere Bildung, alle Weckung des angeborenen Schönheitsgefühles,

alle Mittel zur Uebung deſſelben gefehlt, am häufigſten vorkommt und welche gerade in Norwegen beſonders gefährlich iſt, weil ſich hier, zumal in den ärmeren Haushaltungen, Reinlichkeit und Ordnung nicht in erwünſchter Weiſe findet, ein Mangel, der den Geſichtern oft ein mürriſches Ausſehen geben dürfte und, wie mir von einem Norweger, der ſich mit den unteren Schichten des Volks näher bekannt gemacht hat, erzählt wurde, auch nicht ſelten Urſache von ehelichen Zwiſten wird. Das Geſagte wird genügen, zwar einerſeits die große Bedeutung erklären zu helfen, welche die Volksprediger, ſtehende ſowohl als ſporadiſche, in Norwegen gegenüber von Kirche und Staat gewonnen haben, aber andererſeits auch allerdings die Nothwendigkeit einer Aufſicht darzuthun, welche die den Einſeitigkeiten weniger ausgeſetzten verordneten Diener der chriſtlichen Kirche über dieſen Theil der Gemeindeerbauung haben ſollten. Allein eine ſolche Aufſicht beſteht nicht etwa darin, daß man der Wirkſamkeit der Volksprediger von Seiten der Geiſtlichen mit wegwerfender Verachtung, mit Argwohn oder gar mit feindlichem Widerwillen begegnet und die Verſammlungen verbietet oder ſtört, oder, wenn man das nicht kann, jede andere Gelegenheit ergreift, ihr entgegenzuarbeiten, ja, am Ende die Kanzel dazu benutzt, gegen ſie zu polemiſiren. Ein ſolches Verfahren kann nur die Sache verſchlimmern und dazu dienen, die Volksprediger zu erbittern und zu harten Urtheilen über die Landeskirche und ihre Diener zu verleiten oder wenigſtens die Gemeinden den geſetzlichen Seelſorgern zu entfremden: wird doch das Volk überhaupt im voraus ſchon eine Sympathie mit den Predigern, die ihm ganz angehören, in ſich tragen und mit Vorliebe aus ihrem Munde auf eine ihm verſtändliche und eindringliche Weiſe das Evangelium predigen hören, insbeſondere aber das norwegiſche Volk, das ſich ſeit ſeiner politiſchen Emancipation jeder fremden Autorität, und ſey ſie auch die der berufenen Organe der chriſtlichen Kirche, argwöhniſch gegenüberſtellt. Ja, ein ſolches Verfahren iſt nicht bloß unklug,

ſondern auch unrecht: denn welches Recht vor Gott haben die Geiſtlichen, die ihr Amt auf die nothwendigen geiſtlichen Functionen, alſo die vorgeſchriebenen Predigten und miniſteriellen Verrichtungen beſchränkt glauben, ihren Gemeindemitgliedern, die außer der kirchlichen Erbauung das Bedürfniß nach innigerer Vereinigung mit gleichgeſinnten Brüdern und nach wiederholter Erbauung oder nach kräftiger Erweckung und Anregung fühlen, die Befriedigung deſſelben zu verſagen? So unklug und unrecht aber ein ſolches Verfahren iſt, ſo iſt es leider in Norwegen nur zu oft beobachtet worden und hat wohl hauptſächlich dazu beigetragen, das Band zwiſchen den Predigern und ihren Gemeinden, das ohnehin nie recht feſt geweſen ſeyn mag, noch mehr aufzulockern und den Einfluß der Laienprediger, der dadurch gebrochen werden ſollte, nur noch zu ſteigern, ein Erfolg, der allerdings nicht zum Beſten des kirchlichen Gemeingeiſtes gereichen konnte. Gewiß, je kälter und fremder das Verhältniß zwiſchen dem berufenen Hirten und ſeiner Heerde iſt, deſto mehr wird ſich letztere an andere Hirten anſchließen, die ſich der Sorge für ſie mit größerer Aufopferung hingeben, und das um ſo gewiſſer und inniger, je religiöſer die Heerde iſt, je lebendiger ſie alſo die Bedürfniſſe eines frommen Gemüthes empfindet. Und daß dieß beim norwegiſchen Volk der Fall iſt, haben wir ſchon geſehen. Je inniger und vertrauensvoller die Heerde der Leitung anderer, als der geſetzlich berufenen Hirten folgt, deſto mehr wird ſie den letzteren entfremdet werden, und deſto weiter wird ſie kommen auf dem Wege, der endlich mit Separation endigt. Man hat in dieſer Hinſicht zwar das Aeußerſte in Norwegen nicht erfahren; Separation iſt nicht erfolgt. Aber dennoch fehlt es nicht an Beiſpielen, welche eine betrübte Erkaltung der Gemeinden gegen ihre beſtellten Prediger gewahren laſſen. Ich erwähne hier nur die eine Thatſache, daß in den vierziger Jahren in Folge wiederholter, dringender, von allen Seiten einlaufender Klagen der

Geiſtlichkeit, daß die Gemeindemitglieder den Geiſtlichen nicht die gebührenden Belohnungen geben, ſondern ihre Gaben immer ſpärlicher werden laſſen, eine Commiſſion zu Regulirung der Beſoldungsverhältniſſe der norwegiſchen Geiſtlichkeit von der Regierung niedergeſetzt wurde, welche dahin wirken ſollte, eine Verwandlung des zum Theil aus Gaben freier Liebe beſtehenden Gehaltes in eine fixe Beſoldung vorzubereiten (den 13. Nov. 1843). Deutet eine ſolche Nothwendigkeit nicht klar genug eine leidige Umwandlung des ſchönen Verhältniſſes von gegenſeitigem Vertrauen und Liebe, das zwiſchen den Geiſtlichen und ihren Gemeinden obwalten ſollte, in ein rechtliches und geſetzliches an, bei dem weder Prediger noch Gemeinde, noch Kirche, noch Reich Gottes ihre Rechnung finden können? — Man hat nun allerdings in neueſter Zeit einzuſehen begonnen, daß das einzige Mittel, die entſtandene Kluft zwiſchen den Geiſtlichen und gerade den tüchtigſten ihrer Gemeindeglieder nicht zu einem Riſſe kommen zu laſſen, der nicht mehr verbunden werden kann, eine größere Milde und Toleranz gegen die Laienprediger iſt; man hat meiſt, und zwar von Seiten der eifrigſten und entſchiedenſten chriſtlichen Prediger, mit der Polemik aufgehört, ja ſich ſogar herabgelaſſen, dann und wann den Erbauungsſtunden beizuwohnen. Aber ſoll der einſeitige und dadurch gefährliche Einfluß der Laienprediger und Stundenhalter auf das Maß einer heilſamen, ſeelſorgerlichen Wirkſamkeit reducirt werden, ſo muß von den Geiſtlichen noch mehr geſchehen. Liebe, Achtung, Vertrauen iſt bekanntlich ſchwerer wieder gewonnen, als verloren. Sollen dieſe conditiones sine quibus non des ſeelſorgerlichen Wirkens, die in jenem Verhältniß, wenn auch nicht ganz fehlen, ſo doch ſehr geſchwächt ſind, worüber ich etliche Geiſtliche ſelbſt klagen hörte, wieder gewonnen werden, ſo darf ſich der Geiſtliche nicht bloß paſſiv zu dem Bedürfniß der außerkirchlichen Erbauung verhalten, ſondern er muß in ſeiner Art ſelbſt dazu mitwirken. Kurz, eben weil ich in dem ferneren Verhältniß zwiſchen

)farrer und Gemeinde einen Hauptgrund für die ein=
itige und überwiegende Bedeutung der Laienprediger in
en Gemeinden erkenne, in dieſer einſeitigen Wirkſamkeit der
aienprediger aber Gefahren für das geſunde evangeliſch=
riſtliche Leben der Gemeinde und Kirche erblicke, ſo halte
h es für die zeitgemäßeſte, nothwendigſte und wirkſamſte
ufgabe der norwegiſchen Geiſtlichen, jenes innige Gemein=
haftsleben zwiſchen ihnen und ihren Gemeinden wieder her=
iſtellen, das einſt zur apoſtoliſchen Zeit zwiſchen den von
en Apoſteln eingeſetzten Leitern der Gemeinden und ihnen
lbſt beſtand und das von den früheſten chriſtlichen Zeiten
n in Norwegen nie recht dageweſen ſeyn mag. Jene Wie=
erherſtellung wird aber nur dann möglich ſeyn, wenn die
eiſtlichen auf den ſeelſorgerlichen Theil ihres Berufes
ehr Aufmerkſamkeit, Zeit und Kraft verwenden, als dieß
sher geſchehen zu ſeyn ſcheint. So große Achtung mir
ejenigen norwegiſchen Geiſtlichen, die ich kennen zu lernen
as Glück hatte, in der kurzen Zeit meines Umgangs mit
nen eingeflößt haben, ſo ſehr ich ihre Gaſtfreundſchaft, ihr
ohlwollendes, biederes Entgegenkommen, die ſittliche Würde,
it der ſie ihrer oft ſo zahlreichen Familie vorſtanden, die
utſeligkeit, mit der ſie ihre dienenden Hausgenoſſen — der
farrhof in Norwegen iſt ein kleiner Staat — und ihre
emeindemitglieder behandelten, den Ernſt, mit dem ſie ihren
eruf auffaßten, und die relative gelehrte Bildung, die alle
atten, ſo ſehr ich dieß Alles bei ihnen ſchätzen gelernt habe,
kann ich es doch nicht verhehlen, daß mir mehreremale der
edanke gekommen iſt, worin denn ihre Seelſorge beſtehe.
ch verbrachte den größten Theil meines Aufenthaltes in
orwegen im Umgange mit Geiſtlichen; ich verlebte acht Tage
ıf dem Lande ununterbrochen in geiſtlichen Häuſern, und
och habe ich nicht erlebt, daß einer von den Geiſtlichen
nen Krankenbeſuch gemacht, und nur zweimal, daß er Be=
iche von Gemeindemitgliedern in amtlicher Weiſe empfan=
en hat. Ich weiß nun zwar wohl, daß ich es zufällig nicht

günſtig getroffen haben konnte; daß die Gemeindeglieder be-
der Zerſtreutheit ihrer Wohnungen es auch mit einem Be-
ſuche im Pfarrhauſe ſchwerer nehmen; daß nicht alle Tages
Dinge vorfallen, um deren willen die Geiſtlichen als Seel-
ſorger zu befragen ſind. Aber auf der anderen Seite ſind
die Gemeinden, die ich beſucht, ſehr zahlreich geweſen, zahlreicher
als in Württemberg die größten Pfarreien; alsdann werden
in Norwegen die Geiſtlichen auch als Berather in weltlichen
Dingen von ihren Gemeinden benutzt, und ich glaube, jene
beiden einzigen Fälle, die ich geſehen, bezogen ſich darauf;
endlich ſind gar keine Wochengottesdienſte auf dem Lande,
wo die Heilsbedürftigen Troſt, Erquickung, Belehrung fin-
den könnten. Es dürfte alſo um ſo eher erwartet werden,
daß dieſe Entbehrung das Bedürfniß erzeugen würde, öfter
ſeparatim zum Geiſtlichen zu kommen. Dieſe Beobachtung
beſtätigte ſich übrigens auch noch durch die Antwort, die ich
auf die Frage erhielt: ob die Geiſtlichen auch Haus-, beſon-
ders Krankenbeſuche machen. „Sehr ſelten," lautete die Ant-
wort, „gewöhnlich nur, wenn wir gerufen werden," und die-
ſes Rufen auf dem Lande iſt ſo eine Sache; denn es muß
mit Zuſendung eines Fuhrwerks geſchehen, wenn der Hof
einigermaßen ferne liegt, und hiermit holt man in der Regel
lieber den leiblichen, als den Seelenarzt. Wenn irgendwo
ſo iſt in Norwegen die ſeelſorgerliche Wirkſamkeit von Be-
deutung, unter einem Volke, das einen ſolchen Drang nach
außerkirchlicher Erbauung hat. Dieſelbe könnte nun aber
auf eine dreifache Weiſe ausgeübt werden, theils mittelbar
durch Perſonen, welche in Verbindung mit dem Geiſtlichen
ſtehen und ſein Vertrauen beſitzen, theils unmittelbar,
und das wieder theils dadurch, daß außerkirchliche Er-
bauungsſtunden vom Geiſtlichen gehalten werden, wo mehr
die allgemeine Seelenpflege beſorgt werden könnte, theils
durch Hausbeſuche. — Jener **mittelbaren** Seelſorge,
die gerade in Norwegen bei den ſehr ausgedehnten
Pfarrbezirken beſonders am Platze wäre, käme eine

enthümliche Einrichtung des norwegiſchen Schulweſens
r zu Statten. Ich meine die Wanderſchulen. Jede
farrei iſt in Diſtricte abgetheilt; jeder Diſtrict hat einen
anderſchullehrer; der Diſtrict iſt ſelbſt wieder in Rotten, d. h.
inere Abtheilungen von mehreren Familien, geſondert, in
nen nun ungefähr zwei Monate durchſchnittlich in den
äuſern der dazu gehörigen Familien unterrichtet wird. In
n zwei Monaten, die ſich ein Wanderſchullehrer in einer
otte aufhält, wird er in den verſchiedenen Höfen nach ei-
m beſtimmten Tarif beherbergt, ſo daß er etwa eine Woche
Einer Familie zuzubringen hat. Dieſe Schullehrer nun,
e eine ſehr beſchwerliche und nicht einträgliche Stelle ha-
n, ſind meiſt aus dem ärmeren Theile des Volkes genom-
en, vom Pfarrer aus der Schaar der lernenden Kinder
n ihrer Fähigkeiten und ſonſtigen Vorzüge willen auser-
hen, großentheils auch von ihm gebildet und zum Schul-
enſt fähig gemacht. Wenn auch etliche unter ihnen ein
der zwei Jahre in ein Schullehrerſeminar (deren es fünf
ibt) treten, um die letzte Ausbildung noch zu erhalten, ſo legt
och der Pfarrer den Grund, der immer nachwirken wird,
uch wenn ſie den Seminarlauf vollſtändig durchgemacht;
eten ſie doch meiſt erſt im vollendeten achtzehnten Jahre
das Seminar ein, zu einer Zeit alſo, wo ſich ihr Cha-
akter ſo ziemlich ſchon herausgebildet haben muß. Iſt es
un dem Geiſtlichen gelungen, einem von ſeinen talentvollen
Schülern, den er zum Schulhalten auserſehen hat und ſeine
pecielle Unterweiſung und Fürſorge genießen laſſen will,
icht bloß die nothdürftige chriſtliche Erkenntniß, d. h. die
ehren des Katechismus, die elementare Kenntniß der heili-
en Schrift und die Geſchichte der Offenbarung bis auf Chri-
tus und vielleicht kurz bis auf unſere Tage beizubringen,
ſondern vor Allem auf ſein Herz zu wirken und in ihm das
Bewußtſeyn zu erzeugen, daß er vor Andern berufen iſt, vor
Kindern und Erwachſenen durch Wort und insbeſondere
durch That ſeinen Herrn zu bekennen und ihm Seelen zu-

zuführen, ſo hat er in einem ſolchen Schullehrer einen treff-lichen Gehülfen für den heiligen Zweck, dem er ſein Leben gewidmet, gewonnen und ein Samenkorn in die Gemeinde gelegt, das ſeiner Zeit herrlich aufgehen wird. Denn was der Pfarrer mit dem beſten Willen nie kann, das vermag der Schulhalter, mitten im Kreiſe der Familien zu leben, durch ſein Betragen, das, wenn vom Geiſte Chriſti beſtimmt, nicht verfehlen kann, auch Widerſtrebende zu überwinden, und durch zeitig angebrachte Worte auf die Herzen der Eltern, Kinder und Geſchwiſter zu wirken und heilſame Eindrücke bei ſeinem Abſchied unter ihnen zurückzulaſſen. — Die Hauptſache freilich muß die unmittelbare perſönliche Wirkſamkeit des Geiſtlichen ſelbſt bleiben. Er hat aber zwei Arten, ſein Seelſorgeramt auszuüben; einmal ſo, daß er auf kleinere Kreiſe wirkt, durch Erbauungsſtunden. Sie haben nun freilich in Norwegen ihre beſonderen localen Schwierigkeiten. In einem Theile von Dänemark, wo letztere nicht ſo bedeutend ſind, werden ſie gern gehalten und gern gehört; auch in Norwegen haben es einzelne Geiſtliche und zwar mit Erfolg verſucht; natürlich müßte die Jahreszeit hierbei berückſichtigt werden; aber des Sommers und meiſt des Winters iſt die Communication nicht ſchwierig. Es käme nur auf den Verſuch an; gewiß, die Zuhörer würden ſich von ſelbſt finden. Aber die beſonders geeignete Weiſe der ſeelſorgerlichen Wirkſamkeit in Norwegen ſcheint mir der Hausbeſuch zu ſeyn, und zwar nicht ſowohl der, welchen der Geiſtliche empfängt, als der, den er macht. Denn erſterer wird gewiß nur dann gern und häufig gemacht, wenn ſchon ein näheres Verhältniß der Bekanntſchaft oder Freundſchaft zwiſchen dem Seelſorger und einem Gemeindemitglied beſteht. Selten wagt ein ſolches, aus eigenen Stücken anzuknüpfen. Ohne Hausbeſuche, die der Geiſtliche ſelbſt macht, kommt er mit den einzelnen Gliedern ſeiner anvertrauten Heerde nur in der Beichte, alſo in der Regel des Jahres ein- oder zweimal, und etwa bei miniſteriellen

Verrichtungen zuſammen. Kann er ſie aus ſolcher Berührung kennen lernen? Kann ohne Bekanntſchaft mit den Einzelnen von Seelenführung, Seelſorge überhaupt die Rede ſeyn? Hausbeſuche dagegen geben dem Prediger Stoff zu ſeinen Predigten, die dadurch Schneide, Kraft und Segen bekommen. Sie führen den Seelſorger wohl von ſelbſt tiefer in ſein eigenes Herz und treiben ihn zu fortgehendem Forſchen in der Schrift, um die aus dem Kreiſe vertraulich gewordener Beichtkinder ihm vorgehaltenen Zweifel oder andere Fragen beantworten zu können. Sie geben ihm Gelegenheit, die Familien in ihrem häuslichen Treiben zu beobachten, manchen ehelichen Zwiſtigkeiten vorzubeugen, manchen kindlichen Gehorſam zu erhalten, manchen Fehler in der Erziehung zeitig genug zu beſeitigen, das Herz der Alten, Erwachſenen, Kinder ſich zu gewinnen, und hat man erſt den Schlüſſel zum Herzen, ſo hat man auch ſchon Boden gewonnen für eine ſegensreiche Hirtenwirkſamkeit. Welcher ungemeine Segen aus einer ſolchen auf die Familien berechneten Seelſorge nicht bloß für die einzelnen Familien, die dadurch ſelbſt zu ecclesiolis in ecclesia herangebildet würden, ſondern für die Kirche ſelbſt erwachſen würde, das wird man erkennen, wenn man bedenkt, daß Norwegen zu denjenigen Ländern gehört, wo die Familiengemeinſchaft ihre urſprüngliche Bedeutung am meiſten behalten hat und alle andern Gemeinſchaften an Macht übertrifft, indem jede Familie einen eigenen kleinen Staat bildet, ein größeres Areal bewohnt und mehr oder weniger auf ſich ſelbſt reducirt iſt: daher denn auch in jeder ſich ein eigenthümlicher Geiſt ausprägt und mit dem Hof von Geſchlecht zu Geſchlecht ſich forterbt, der für die größeren Gemeinſchaften der Kirche und des Staats von der größten Wichtigkeit iſt. Je größeren Segen aber ein ſolches innigeres Verhältniß zwiſchen Hirt und Heerde, durch Hausbeſuche herbeigeführt, gerade in Norwegen hätte, deſto größer wird der Nachtheil ſeyn, der aus einer Unterlaſſung oder läſſigen Benutzung jenes hauptſäch-

lichen Mittels hervorgeht, deſto leichter läßt ſich der beſtehende Mangel an innigem und vertrauensvollem Wechſelverkehr erklären. Die Hausbeſuche dürften freilich nicht in ein geſetzliches, mit Gleichgültigkeit oder Widerwillen vollzogenes Geſchäft ausarten, wie es leider großentheils mit der ſchönen kirchlichen Einrichtung der ſogenannten Hausverhöre in Schweden der Fall iſt, ſondern ſie müßten, wenn ſie etwas wirken ſollen, von einem gewiſſenhaften, von Chriſtusliebe und Chriſtenliebe glühenden Hirtenherzen ausgegangen und getragen ſeyn. Man wird mir vielleicht einwenden: ein ſolcher Rath iſt leichter gegeben, als ausgeführt. Wie beſchwerlich, ja am Ende wie koſtbar würde es für den Geiſtlichen ſeyn, herumzufahren in ſeiner Gemeinde und bald da, bald dort einen Beſuch abzuſtatten! Wird er nicht auf ſolche Weiſe ſich der Gefahr ausſetzen, in dieſem oder jenem Hofe mit ſauren Geſichtern empfangen zu werden, das Evangelium vor die Hunde zu werfen? Aber können auf dieſe beiden Fragen nicht mit vollſtem Rechte Gegenfragen gemacht werden? Auf die erſte: ob ein rechter Geiſtlicher nach ſeiner Bequemlichkeit, nach ſeinem pecuniären Verluſte, der aber nicht einmal ſo groß ſeyn wird, weil man ihn gewiß mit Freuden an den meiſten Orten aufnimmt und ihm, wo man es kann, mit Liebesgaben beiſtehen wird, fragen darf, wenn es gilt, ſein Amt recht auszurichten? Und auf die zweite: woher weiß man, daß in dieſen oder jenen, auch als irreligiös verſchrieenen Familien nicht doch ein rechtes Wort aus Gottes Wort einen unberechenbaren Segen ſtiften kann, vielleicht einen größeren als alle Predigten bisher auszurichten vermochten? Und dann, gibt nicht ein Hausbeſuch Gelegenheit, auch diejenigen anzufaſſen, die entweder aus religiöſer Gleichgültigkeit oder gar aus Feindſchaft des Kreuzes Chriſti aus der Kirche wegblieben, ſie, die oft ganz falſche Vorausſetzungen vom Evangelium und ſeinen Verkündigern haben, weil ſie ſich nie die Mühe genommen, ſie kennen zu lernen, durch das liebevolle und würdige Benehmen im Schooße der Fa-

milien ſelbſt eines Beſſern zu belehren? Als Paſtor Stockfleth, als ein rechter Hirt ſeiner zerſtreuten Lappenheerde, eben die Hüttenbeſuche zum Haupttheile ſeiner paſtoralen Thätigkeit machte, als er ſich nicht ſcheute, in ihre unreinlichen, rauchgeſchwärzten Erdenhäuschen einzudringen und mit der ärmlichen Nahrung vorlieb zu nehmen, die ſie ſelbſt genoſſen; als er ihnen mit unſäglichen Mühſeligkeiten und Koſten nachzog, da billigten die norwegiſchen Geiſtlichen ihn und ſeine Wirkſamkeit und die Regierung unterſtützte ihn. Wäre es nicht der ſchönſte Triumph für Stockfleth, den würdigen Greis, wenn er ſehen dürfte, daß ſeine Amtsbrüder die von ihm erfaßte Idee auch ergriffen haben und ſie in ihrem Theile auszuführen befliſſen ſind? — Doch man wendet ferner ein, ſolche Hausbeſuche würden die oft ſo nothwendige Präſenz des Geiſtlichen auf ſeinem Pfarrhauſe zu ſehr beeinträchtigen und ſein augenblicklich gewünſchtes Erſcheinen etwa bei einem Kranken unmöglich machen. Allein ſo weit wird der Pfarrer nie entfernt ſeyn, daß ihm nicht ein Bote nachgeſandt und er an die betreffende Stelle geholt werden könnte. Zudem iſt ja immer auch, wenigſtens bei den bedeutenderen Pfarreien, ein reſidirender Kaplan da, der für den Pfarrer fungiren kann. Aber entgegnet man endlich: heißt das dem Geiſtlichen auf dem Lande und in der Stadt nicht zu viel zugemuthet, neben ſeinen übrigen ohnedieß zahlreichen Geſchäften auch ſolches noch zu verſehen? Einem Geiſtlichen, dem ſein Beruf Leben, Seligkeit, Alles iſt, wird's nie zu viel werden, wenn's nicht über die menſchliche Schwachheit unbedingt hinausgeht. Es iſt wahr, dem Geiſtlichen iſt in Norwegen, zumal auf dem Lande, viel zugemuthet und die Geiſtlichen Deutſchlands, die ſich ſchon ſo oft über beſchwerliche Schreibereigeſchäfte beklagt haben, müßten ſich ihrer Klage ſchämen, wenn ſie mit ihren Geſchäften die der norwegiſchen Pfarrgeiſtlichen vergleichen würden. Es iſt hier nicht der Ort, mich über den Geſchäftskreis der norwegiſchen Geiſtlichen weiter auszuſprechen, aber das glaube

ich keck behaupten zu dürfen, daß ihnen manche von ihren reinen Schreibereigeſchäften abgenommen und ohne Schaden Anderen im Bezirke, etwa dem Lehnsmann oder Sorenſkriver oder Vogt, übertragen werden könnten. Was ſoll man dazu ſagen, daß die Landprediger gehalten ſind, die Wahl- und Steuerliſten für die Storthingswahlen zu führen, Protokolle über das Kirchen-, Armen- und Schulgut zu halten und Atteſtate für Waaren auszuſtellen, die nach Schweden eingeführt werden, daß ſie in Norwegen erzeugt worden? Auch die gewaltigen mit dem Pfarrdienſt verbundenen Oekonomieen könnten vielleicht ermäßigt werden. Was aber hier vor Allem noth zu thun ſcheint, das iſt die Vervielfältigung der Pfarreien. Die Präſtegjelder (Pfarrbezirke) haben in Folge der auf einem unermeßlichen Areal verbreiteten dünnen Bevölkerung eine große locale Ausdehnung und müſſen ſie ſtets behalten. Aber wenn nun die Einwohnerzahl einer einzigen Pfarrei gegen 9000 — 10,000 beträgt, muß dieſelbe nicht nach den beſtehenden Verhältniſſen ein ungeheures Areal haben? Zwar iſt in den größeren Pfarrbezirken das Geſchäft zwiſchen dem Hauptpaſtor und ſeinem Kaplan getheilt, aber natürlich nur ſo weit es theilbar iſt; gerade die Schreibereigeſchäfte und was mit der Verwaltung der Pfarrei ſonſt zuſammenhängt, hat doch der Hauptgeiſtliche ſelbſt zu beſorgen. Nach einer 1846 erſchienenen Ueberſicht über die Zuſtände der norwegiſchen Kirche, die dieſen Uebelſtand beſonders ſcharf hervorhebt (in der norwegiſchen Kirchenzeitung), geſtaltet ſich das Verhältniß der Geiſtlichen in Norwegen, Schweden, Dänemark folgendermaßen. In Dänemark kommen auf jedes Kirchſpiel $\frac{2}{5}$ □M. und 1200 Menſchen, in Schweden 7 □M. und 2000 Menſchen, in Norwegen aber auf jede Pfarrei 17 □M. und 3500 Menſchen durchſchnittlich (die Kaplaneien nicht eingerechnet). Es ſind 336 Kirchſpiele und 417 geiſtliche Stellen in Norwegen, einem Lande von 5750 □M. und 1,200,000 Einwohnern! In neueſter Zeit geht man darauf aus, dieſen Mißſtand zu

heben; man hat ſchon verſchiedene Vorſchläge gemacht. Die Regierung iſt aber bis jetzt auf keinen eingegangen. Theils verlangt man geradezu Aufhebung der reſidirenden Kaplaneien und Verwandlung derſelben in beſondere Pfarreien; theils will man Erweiterung und Vermehrung derſelben, theils endlich wünſcht man die Sache beim Alten gelaſſen und nur durch ſogenannte Propſteivicare nachgeholfen, d. h. ordinirte Geiſtliche, die ſtets nach Anordnung des Propſtes zu verwenden wären, auf der größten Pfarrei ihre gewöhnliche Reſidenz hätten, dagegen von den anderen Geiſtlichen des Bezirkes für beſondere Fälle requirirt werden dürften und einen fixen Gehalt bekommen ſollten. Was vom geiſtlichen Departement bis jetzt geſchehen iſt, beſteht darin, daß theils Kirchen gebaut wurden, die dann freilich keinen eigenen Geiſtlichen bekamen, ſondern Annexkirchen werden mußten, theils einzelne beſonders große Pfarreien getheilt wurden, welch' letzterer Fall aus ökonomiſchen Gründen ſelten vorkommt.

Geſetzt nun, dieſem bedeutenden Mißſtande, der allerdings nicht wenig zur Schwächung des geiſtlichen Einfluſſes der Hirten auf ihre Heerden dient, würde durch ein Zuſammenwirken des Königs und Storthings, oder gar einer neuen kirchlichen Repräſentation, aus Geiſtlichen oder auch aus Laien beſtehend, abgeholfen, ſo iſt eine andere Frage, ob dadurch wirklich der Einfluß der Geiſtlichen auf das Volk zur Erbauung der Kirche gehoben und bewirkt würde, daß die der Kirche fremden, wenigſtens unabhängig von ihr angereizten chriſtlich religiöſen Bewegungen des Volks in die Lebensſphäre der Kirche wieder hereingezogen würden. — Allerdings würde es mehr in den Bereich der Möglichkeit geſtellt, allen Pflichten des geiſtlichen Amts zu genügen, als dieß bisher der Fall geweſen, wiewohl natürlich auch dann die Hauptſache auf die Perſönlichkeit des Geiſtlichen ſelbſt ankommen wird. Allein es wäre, auch letztere ſo günſtig als möglich vorausgeſetzt, nach meinem Dafürhalten noch

nicht genug. Auch jener fünfte Punct, den ich oben unter den Erklärungsgründen für den überwiegenden Einfluß der Volksprädicanten und Stundenhalter angegeben, müßte verändert werden. Den Gemeinden müßte ein größerer Antheil an der Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheiten und den wichtigeren der vaterländiſchen Kirche im Ganzen eingeräumt werden; die Laien müßten mit ins lebendige Intereſſe für das Wohl und Wehe ihrer einzelnen Gemeinden und der Landeskirche gezogen werden, und zwar nicht etwa vermöge ihres weltlichen Amtes, wie es allerdings bisher immer geſchehen; denn wenn Letzteres, ſo wird das geiſtliche Amt neben dem weltlichen ins Schlepptau genommen und ohne gemüthliches Intereſſe wie eine reine Geſchäftsſache abgemacht. Wenn aber etwas der Kirche ſchadet, ſo iſt es das handwerksmäßige Betreiben ihrer Angelegenheiten durch gleichgültige Laienhände. Uebrigens iſt in dieſer Beziehung in der letzten Zeit eine günſtige Wendung bei den Mitgliedern des geiſtlichen Departements eingetreten; Paſtor Wepels ſagte mir, daß in neuerer Zeit für Kirchen- und Schulangelegenheiten Räthe aus der Geiſtlichkeit vom Departement zugezogen worden ſeyen, und daß die weltlichen Mitglieder deſſelben ſich mit den Bedürfniſſen der Kirche genauer bekannt zu machen angefangen haben. Allein ſolche Maßregeln ſind nur halbe und vermögen die Mehrzahl der tüchtigſten nichtgeiſtlichen Gemeindemitglieder keineswegs zu befriedigen. Von den verſchiedenſten Seiten dringt man auf eine Verfaſſungsänderung, ſelbſt hochgeſtellte Geiſtliche tragen dieſen Wunſch in ſich; Biſchof Ahrup in Chriſtiania hat in dieſer Angelegenheit am Anfang des vorigen Jahres einen Hirtenbrief an ſeine Diöceſanen erlaſſen und ſie zu einem Gutachten über eine etwa einzuberufende Generalſynode aufgefordert. Allein ehe man zu einer gründlichen Verfaſſungsänderung ſchreitet, ſollte man den einzelnen Pfarreien den Antheil an der Armen-, Schul- und Kirchenverwaltung, den ſie früher gehabt, zurückgeben und

rweitern. Ich meine das Inſtitut der ſogenannten Mit-elfer (Medhjälpere). Es ſind dieß Laien, aus der Mitte er Gemeindemitglieder ausgewählt, um dem Geiſtlichen im Schul- und Armenweſen, ſo wie in der censura morum eizuſtehen. Gewählt ſollten ſie werden von der Stiftsdirection, ſie werden aber auf dem Lande oft von den Pröpſten, in den Städten von den Magiſtraten beſtellt. Als die censura morum allmählich abkam und ſogar die Sonntagspolizei einging, verlor der Poſten immer mehr ſeine Bedeutung. Auch im Schul- und Armenweſen verſchwand nach und nach ihr Einfluß, und es iſt heutzutage nicht viel mehr als ein papiernes Amt. Würde nun dieſes Amt der Wahl der Gemeindemitglieder anheimgegeben, würden ſeine Befugniſſe erweitert, etwa dahin, daß es ihm geſtattet würde, Erklärungen in Angelegenheiten der Kirche an die höheren kirchlichen Behörden abzugeben, über der Aufrechterhaltung der Kirchengeſetze zu wachen und Kirchenzucht auszuüben, als niederſte Inſtanz in Eheſachen zu entſcheiden, das Schulweſen mit dem Geiſtlichen zu beaufſichtigen, mit ihm die Inſpection des Kirchenguts zu theilen: ſo hätte man ſchon den Gemeinden einen größeren Antheil an der kirchlichen Gemeindeverwaltung vergönnt. Käme dann noch hinzu, daß den Gemeinden eine Mitwirkung bei der Wahl der Geiſtlichen, und wenn ſie auch nur auf ein Veto eingeſchränkt wäre, eingeräumt würde, mögen ſie nun dieſes Recht unmittelbar oder, was allerdings um localer Verhältniſſe willen paſſender ſchiene, durch ihre Repräſentanten ausüben, ſo wäre ein ſchöner Anſatz zu einer weitergreifenden Verfaſſungsänderung gegeben, und in Beziehung auf die Pfarreienbeſetzung ein neuer Maßſtab, der in Norwegen bis jetzt viel zu wenig berückſichtigt worden ſeyn dürfte, nämlich der der praktiſchen Tüchtigkeit und Glaubensbeſchaffenheit nach der Seite des Herzens, hereingenommen. Bisher hatte das Kirchendepartement nur zwei Geſichtspuncte bei der Beſetzung geiſtlicher Stellen: Alter und Examensnote, und daß

dieſe nicht im Stande ſind, die Gemeinden vor Lohndienern, dienen ſie nun um Menſchenehre oder Geld, zu ſchützen, das hat die Geſchichte bewieſen, und das beweiſt die jetzige Stellung ſo vieler Glaubigen im Lande zu den geſetzlichen Organen der Kirche.

Dieß ſind meine Gedanken und Beobachtungen über die evangeliſch-lutheriſche Kirche Norwegens, ſo weit ich ſie hier auszuſprechen wagte. Mögen ſie dazu dienen, die Aufmerkſamkeit der deutſchen Schweſterkirchen auf dieſe nördliche Schweſter zu richten. Auch Norwegens Kirche befindet ſich, wie die deutſche, in einem Zuſtande der Gährung. Entwickelt ſie ſich mit derſelben Ruhe, Umſicht und Freiheit, wie vor 30 Jahren der norwegiſche Staat, und zwar eben ſo ſehr nach innen in den Herzen, als nach außen in der Verfaſſung und Miſſion, ſo ſteht ihr eine ſchöne Zukunft bevor.

Anzeigeblatt.

Bei **Friedrich Perthes** in **Hamburg** iſt ſo eben erſchienen:

Ullmann, das Weſen des Chriſtenthums mit Beziehung auf neuere Auffaſſungsweiſen deſſelben von Freunden und Gegnern. Eine Erörterung auch für gebildete Nicht-Theologen. 3te neu bearbeitete Auflage. geb. 1 Thlr.

Früher erſchienen:

Ullmann, Einiges für Gegenwart und Zukunft. 6 Sgr.
— Die Sündloſigkeit Jeſu. 5te Aufl. 1 Thlr. 6 Sgr.
— Die Reformatoren vor der Reformation. 2 Bde. 5 Thlr. 20 Sgr.
— Hiſtoriſch oder mythiſch? 1 Thlr. 3¾ Sgr.
— Commentatio de Beryllo Bostreno. 10 Sgr.
— u. **Hauber**, zwei Bedenken über die deutſch-katholiſche Bewegung. 12 Sgr.
— u. **Lücke**, üb. d. Nichtannahme Dr. Rupp's. ꝛc. 12 Sgr.

Geſchichte von Frankreich, von Dr. Ernſt Alex. Schmidt. Vierter Band. Hamburg 1848.

Mit dieſem Bande iſt in der von Heeren und Ukert beſorgten Staatengeſchichte die Geſchichte Frankreichs vollendet. Er umfaßt die Begebenheiten von der Thronbeſteigung Ludwig's XIV. bis zum Tode Ludwig's XV.; die folgende Zeit iſt in der bei demſelben Verleger früher erſchienenen Geſchichte der Revolution vom Prof. Wachsmuth, Bd. 1—4., dargeſtellt.

Dr. Schmidt ſchildert in dem vierten Bande die Zeit, in welcher der Same ausgeſtreut ward, der unter Ludwig XVI. aufgehen ſollte. Frankreich ward unter Ludwig XIV. tonangebend für Eu-

ropa in jeder Hinſicht, und die dort herrſchenden Ideen und Anſichten auf geiſtreiche und einſchmeichelnde Weiſe in Druckſchriften aller Art verbreitet, fanden überall Anklang, beſonders da die franzöſiſche Sprache die herrſchende ward, und, wie der Dichter ſagt, es war

Halb nur geachtet der Mann, dem ſie vom Munde nicht floß.

Ueberall hat Hr. Schmidt ſorgfältig nachgewieſen, wie ſich in Frankreich nach und nach alle Anſichten und Verhältniſſe änderten, wie ſich vom Hofe aus das Verderben über alle Stände verbreitete. Die Bedrückung nahm immer mehr zu, das Elend ſtieg, und man fing nach und nach an, Betrachtungen anzuſtellen, die allmählich verderblich wurden und die obere Gewalt lähmten. Schon unter der Minderjährigkeit Ludwig's XIV. ſchilderte der Generaladvocat Talon das Elend des Volkes als kaum erträglich. Er erklärte: „die Macht des Königs komme von oben, er ſei nächſt Gott nur ſeinem Gewiſſen Rechenſchaft von ſeinen Handlungen ſchuldig, allein für ſeinen Ruhm ſei es von Wichtigkeit, daß die Franzoſen freie Männer und nicht Sklaven ſeien, und für die Größe ſeines Staates und die Würde ſeiner Krone ſei die Beſchaffenheit derer, welche ihm gehorchten, der Maßſtab.“ Bei den Streitigkeiten der Prinzen von Geblüt und der Legitimirten im J. 1716 erſchienen Schriften von beiden Seiten; in dieſen ſprach man ſich, um die öffentliche Meinung zu gewinnen, ganz anders über die königliche Gewalt aus, man ſtellte ſie dar „als ein anvertrautes Gut, als eine ertheilte Vollmacht, die Monarchie als einen gewöhnlichen bürgerlichen Vertrag und die Nation als Herr und Richter über ihre Rechte.“

Auf ſeinem Todbette bat Ludwig XIV. die Umſtehenden um Verzeihung für die böſen Beiſpiele, welche er ihnen gegeben habe. Seinem Nachfolger ſagte er: „ſuche den Frieden mit deinen Nachbarn zu erhalten; ich habe den Krieg zu ſehr geliebt; ahme mir darin nicht nach und eben ſo wenig in den großen Ausgaben, welche ich gemacht habe. Erleichtere deine Unterthanen, ſobald du es kannſt, und thue das, was ich unglücklicherweiſe nicht ſelbſt habe thun können.“

Seine Ermahnungen waren vergeblich. Unter Ludwig XV. gerieth Alles mehr und mehr in Verfall, und das Unglück, das er in beſſeren Augenblicken geahnt hatte, brach unaufhaltbar herein.

Bei **Friedrich & Andreas Perthes** iſt erſchienen:

Umbreit, Was bleibt? Zeitgemäße Betrachtungen des Königs und Predigers Salomo. geh. 12 Sgr.

Früher erſchienen:

Umbreit, Commentar über die Propheten des Alten Bundes. 4 Bände. 7 Thlr. 21 Sgr.

— Der Knecht Gottes. 15 Sgr.

— Neue Poeſien aus dem Alten Teſtament. cart. 1 Thlr.

— Chriſtliche Erbauung aus dem Pſalter. 2te vermehrte Aufl. 24 Sgr.

So eben iſt bei uns erſchienen und in allen Buchhandlungen
zu haben:

Das

Evangelium und die Briefe

Johannis,

nach ihrem Lehrbegriff dargeſtellt

von

Dr. Adolf Hilgenfeld,

Licentiat und Privatdocent der Theologie an der Univerſität Jena.

gr. 8. geh. Preis 1 Thlr. 24 Sgr.

Wir empfehlen dieſes gediegene und wichtige Werk der beſonderen Aufmerkſamkeit des theologiſchen Publikums.

Halle, Februar 1849.

C. A. Schwetſchke und Sohn.

Bei Julius Klinkhardt in Leipzig iſt neu erſchienen:

G. R. Florey,

Hirtenſtimmen an die Gemeinde im Hauſe des Herrn.

Eine Sammlung von Entwürfen zu Feſtpredigten.

Zweites Bändchen, 52 Feſtpredigtentwürfe enthaltend.

8. eleg. broch. ¾ Thlr.

Dieſes längſt erwartete Bändchen bildet zugleich das achte der in demſelben Verlage erſchienenen „ſchriftgemäßen Predigtentwürfe. Der Name des Herrn Verfaſſers iſt in der homiletiſchen Literatur längſt rühmlichſt bekannt, ſo daß der Verleger ſich aller weitern Anpreiſung wohl enthalten kann.

Im Verlage von **W. Langewieſche** in Barmen iſt erſchienen und bei ihm wie in allen andern Buchhandlungen zu haben:

Die Weisheit Salomonis

in Hiskias=Tagen.

Ein Büchlein für Alle, die gern Könige werden und
nicht Narren bleiben wollen.

Populäre Schriftauslegung von

Dr. Rud. Stier.

Geheftet. Preis 16 Sgr.

Dieſes neue Werkchen des berühmten Verfaſſers wird noch beſonders dadurch intereſſant, daß es, obwohl eine auf tiefwiſſenſchaft-

licher Grundlage beruhende Auslegung eines Bibelabſchnitts, die **mannichfaltigſten Beziehungen auf die allerneueſten politiſchen Vorfälle** enthält.

Bei **Dörffling** und **Franke** in **Leipzig** iſt ſo eben erſchienen:

Zeitſchrift für die geſammte Lutheriſche Theologie und Kirche,

herausgegeben von

Dr. A. G. Rudelbach und **Dr. H. E. F. Guericke.**

1849. Zweites Quartalheft. Preis 25 Ngr.

Inhalt:

1) **F. L. Schmidt.** Exeget. Unterſuchung über Galater 1, 6.
2) **W. Münchmeyer.** Die Bedeutung des Glaubensbekenntniſſes bei der chriſtl. Taufe.
3) **F. Delitzſch.** Ueber Verfaſſer und Leſer des Hebräerbriefs.
4) **Joh. Huſt.** Ueber die Trennung der Kirche vom Staate.
5) **W. F. Beſſer.** Union und Conföderation.
6) Bibliographie der neueſten theolog. Literatur von **Rudelbach, Guericke, Ströbel, Beſſer** u. ſ. w.

Die letztere Abtheilung bietet wieder eine Reihe der gediegenſten Beurtheilungen wichtiger neuer Erſcheinungen auf dem Felde der theologiſchen Literatur.

Gotha, Druck der Engelhard-Reyherſchen Hofbuchdruckerei.

Theologiſche Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift

für

das geſammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieſeler, D. Lücke und D. Nitzſch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Profeſſoren an der Univerſität zu Heidelberg.

Jahrgang 1849 viertes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1849.

Abhandlungen.

1.

Die Vorſtellung vom großen Geiſte unter den wilden Indianern Nordamerika's.

Von

J. G. Müller,

Doctor der Theol. u. ord. Prof. in Baſel.

Die Vorſtellung und Verehrung eines großen Geiſtes bei den wilden Indianern Nordamerika's, den ſogenannten Rothhäuten, iſt in der Geſchichte der Naturreligionen eine ſo eigenthümliche und wichtige Erſcheinung, daß ſie unſere volle Aufmerkſamkeit auf ſich zu ziehen geeignet iſt. Ein großer Geiſt wird von Götzendienern verehrt, die auf der unteren Stufe geſellſchaftlicher und religiöſer Entwickelung ſtehen. Wie iſt dieſer Glaube aufzufaſſen? Wie iſt er nach den Syſtemen zurecht zu legen? Welches Gewicht legt er in die Syſteme? Bei dem innigen Zuſammenhang zwiſchen Theologie und Religionsphiloſophie, ja bei dem religionsphiloſophiſchen Charakter unſerer heutigen Theologie iſt es ſicherlich für den Theologen nicht ohne Intereſſe, ſeine forſchenden Blicke auf dieſer religionsgeſchichtlichen Erſcheinung verweilen zu laſſen. Nicht durch die ſcharfe einſeitige Zergliederung der Idee wird die Wahrheit erforſcht, ſondern durch die Beobachtung der Sache ſelbſt, ihrer inneren Lebensmomente und der äußeren Erſcheinungen. So muß das Studium der Religion und der Religionen mit Umgehung der Scholaſtik

den Weg der Naturwiſſenſchaften einſchlagen, denn auch die Religion gehört der Natur an, hat wenigſtens ihre Naturſeite, fußt in einer Naturthätigkeit des menſchlichen Geiſtes, die älter iſt als das Bewußtſeyn. Es hat daher die Unterſuchung einer religiöſen Erſcheinung bei einem Naturvolke, wie die gegenwärtige iſt, für den chriſtlichen Theologen um ſo mehr Reiz, je näher dieſe Erſcheinung äußerlich dem Monotheismus zu ſtehen ſcheint und gerade wegen dieſer Nähe die weſentliche Verſchiedenheit zwiſchen Naturreligion und theiſtiſchem Monotheismus anſchaulich zu machen geeignet iſt.

Und dieſes Intereſſe, das der Gegenſtand ſchon an und für ſich erregt, wird noch durch die ganz verſchiedene Auffaſſung deſſelben vergrößert, indem die Einen die Rothhäute zu reinen Monotheiſten machen, die Anderen ihnen kaum etwas von Religion, bloß einigen Unſinn von Aberglauben zugeſtehen. Wir werden daher am beſten thun, vorerſt den gegenwärtigen Stand unſerer Frage zu fixiren, bevor wir aus den Erſcheinungen der Religion der Rothhäute das Weſen dieſer Religion überhaupt, und dann aus ihren Vorſtellungen vom großen Geiſte beſonders die Natur dieſer Gottheit zu gewinnen ſuchen.

Anſicht derer, welche die Rothhäute zu reinen Monotheiſten machen.

Sehr verbreitet iſt die Anſicht, daß in den Rothhäuten, ſo weit ſie noch nicht von den Europäern verdorben worden ſeyen, die ungeſchwächten Urbilder wahrer Naturmenſchen zu ſehen ſeyen. Ihre Religion gilt dann als ein reiner Dienſt des himmliſchen Geiſtes, des Schöpfers und Erhalters von Himmel und Erde. Seitdem namentlich rouſſeau'ſche Anſichten über das Ideal des Naturzuſtandes ſich der populären Aufklärung bemächtigten, haben viele, nicht bloß engliſche und franzöſiſche Populärphiloſophen, ſondern auch Reiſende und Miſſionäre dieſe Vorſtellungsweiſe ſich angeeignet und nach verſchiedenen Seiten hin ausgebildet. So geſchieht

s, daß einem oft die Behauptung entgegentritt, die India-
er verehrten weder Götzen noch Bilder, ſondern einzig den
roßen Geiſt im Himmel ohne alle Neben- und Untergötter,
ine Anſicht, die noch kürzlich einer der gründlichſten Kenner
merikaniſcher Urzuſtände wiederholt hat [1]).

Zuerſt, ſo viel mir bekannt iſt, hat der Franzoſe
a Hontan [2]) im Anfang des vorigen Jahrhunderts den
Indianern Canada's, bei denen er ſich funfzehn Jahre auf-
gehalten hatte, eine ſolche Verehrung des großen Geiſtes zu-
geſchrieben, welche ſehr ſtark an die Lehrſätze damaliger Phi-
loſophen, wie z. B. eines Malebranche, erinnert. Sowohl
die Beobachtung des Weltalls als des ſchönen Baues des
menſchlichen Körpers, der nicht aus ſich ſelber entſtanden ſeyn
könne, argumentirt la Hontan, führe die Indianer auf
den Begriff eines erhabenen, allmächtigen Weſens. Dieſes
ſey in Allem gegenwärtig, durchdringe Alles, Alles, was man
ſehe, ſey dieſer große Geiſt. Er ſey überall und nirgends und
unter keinem Bilde darzuſtellen. Dieſe Anſicht ſtimmte ſehr
gut zur Accommodationsmethode der jeſuitiſchen Miſſionäre.
Daher behauptete der Verfaſſer der Geſchichte von Califor-
nien, die Adelung überſetzt hat, ebenfalls von den Cali-
forniern, daß ſie keine Abgötterei hätten, wohl aber einen

---

1) Prescott, Geſchichte der Eroberung von Peru. Bd. I. S. 67. der deutſchen Ueberſetzung, bemerkt, daß der große Geiſt der meiſten rohen Stämme des amerikaniſchen Feſtlandes ſeiner Natur nach unkörperlich ſey und nicht durch den Verſuch, ihn ſichtbar darzuſtellen, entwürdigt werden dürfe; da er alle Räume durchdrang, ſey er nicht auf die Umfangsmauern eines Tempels beſchränkt worden u. ſ. w.

2) Nouveaux voyages dans l'Amérique septemtrionale. Amst. 2 Tom. 1703. 1728. Dialogue du baron de la Hontan et d'un sauvage. 1704. Vgl. Geſchichte von Amerika, mit Vorrede von Baumgarten. Bd. I. S. 54., nach Lafiteau. Picard, cérémonies et coutumes religieuses des peuples idololatres. Amst. 1723. Lindemann, Geſchichte der Meinungen u. ſ. w. 1784. Bd. III, 177.

Begriff von der Ewigkeit und Natur Gottes als eines bloßen Geiſtes [1]), ſo daß ſogar einige Miſſionäre auf den Gedanken gekommen wären, ſie von einem chriſtlichen Volke abzuleiten [2]). Andererſeits ſchloß ſich an die Anſicht la Hontan's Dom Permety [3]) in ſeiner Beſtreitung der herabſetzenden Urtheile Pauw's über die Indianer, und auch der Reiſende Williams Bertram [4]) will durchaus keine Idolatrie bei den Indianern zugeſtehen, obſchon er die Verehrung vieler Geiſter nicht in Abrede ſtellt. Dem Vorgange der katholiſchen Miſſionäre folgten aber auch nicht weniger proteſtantiſche. Unter dieſen ſteht oben an der herrnhutiſche Prediger unter den Indianern, Heckenwelder [5]), den man den Tacitus der Indianer genannt hat [6]), und mit ihm ſein deutſcher Herausgeber, G. E. Schulze [7]). An der Spitze der philanthropiſchen Reiſenden ſteht der große Freund und Lobredner der Indianer George Catlin [8]), der lange Zeit

1) S. 66., vgl. 99.

2) Eine dunkle Kenntniß des Chriſtenthums ſchreiben bereits den Indianern zu: Torquemada, Monarch. Ind. II. p. 445., Garcia p. 122., Herrera Dec. IV. lib. IX. cap. 7. D. V. l. II. cap. 7. Pöppig, in der Encyklopädie von Erſch u. Gruber, Art. Indianer, Nr. 3. 55.

3) Im dritten Band der recherches philosophiques des Américains, p. Pauw, ed. Berlin. p. 125.

4) Voyages dans les parties sud de l'Amérique septemtrionale, 1791. 1792. Tom. II. p. 387. cfr. 356. 388.

5) Johann Heckenwelder's Nachricht von der Geſchichte, den Sitten und Gebräuchen der indianiſchen Völkerſchaften. Aus dem Engliſchen überſetzt und mit den Angaben anderer Schriftſteller vermehrt von Fr. Heſſe, nebſt einem Zuſatze von G. E. Schulze. 1821. Vgl. beſ. S. 110.

6) Bromme's Nordamerika. 1839. S. 162. Anders urtheilt Pöppig a. a. O. S. 368. a.

7) S. XVIII ff. der Vorrede.

8) Lettres and Notes on the manners, customs and condition of the Nord American Indyans by George Catlin. 1841. Deutſch von D. H. Berghaus nach der fünften engl. Ausgabe. 1848. S. beſ. S. 326. Vgl. darüber das Magazin des Auslandes zur preußiſchen Staatszeitung, 1842. S. 147. und des Auslandes

unter dieſen Volksſtämmen gelebt hat und ihnen durchwegs dergleichen reinere Religionsvorſtellungen zuſchrieb.

Dieſem Reiſenden ſchien wie manchen vor und nach ihm die Aehnlichkeit des Glaubens und vieler Sitten mit altteſtamentlichen auffallend, und ſie glaubten daraus, auf eine Verwandtſchaft und Abſtammung von den Juden ſchließen zu dürfen. Zunächſt identificirte man geradezu den großen Geiſt der Indianer mit Jehova, und weil man die Analogie antiker Sitten und Anſchauungsweiſe nicht anders als durch die Annahme eines hiſtoriſchen Zuſammenhangs erklären konnte, wurden die Rothhäute von den zehn Stämmen abgeleitet, die man nach mancherlei Wanderungen durch Aſien endlich Nordamerika erreichen ließ. Dieſe Anſicht bekämpfte ſchon im ſechzehnten Jahrhundert der gelehrte und kritiſche Jeſuit Acoſta [1]). Zuerſt ſoll ſie, wie dieſer ſelbſt behauptet, von Genebrardus ausgeſprochen worden ſeyn [2]). Der Portugieſe Emanuel de Moraez fügt in ſeiner Geſchichte den Iſraeliten noch die Carthager bei, von welchen beiden Völkerſchaften ganz Amerika bevölkert worden ſey [3]). Aehnlicher Anſicht iſt der Dominicaner Gregorio Guarcia, nur daß er noch einige Völker beifügt [4]). Ueberhaupt aber lei-

---

1842. S. 848. Wilhelm Hoffmann's Miſſionsſtunden, S. 175 ff. Mit Begeiſterung ſpricht auch Crevecoeur von dem Weſen der Amerikaner in ſ. voyage dans la haute Pensylvanie etc. 1831. Klemm, Culturgeſchichte II, 147. Zu dieſer Gattung Schriftſteller zählt Pöppig 367. b. auch noch den Waſhington Irwing, Cooper und Jam. Athearn Jones. Sehr beſonnen ſind dagegen die Bemerkungen von Duden, Bericht über meine Reiſe u. ſ. w. 1832. S. 100 ff. Europa und Deutſchland u. ſ. w. a. verſch. St.

1) Natürliche und moraliſche Geſchichte von Indien. Franzöſ. Ueberſ. v. 1606. Bd. I. Kap. 23.

2) Vgl. Hornius de originibus Americanis. 1652. p. 10.

3) Vgl. Carver's Reiſen in das Innere von Nord-Amerika. Aus dem Engliſchen. 1780. S. 161. Picard a. a. O. S. 5.

4) Er ſchrieb über den Urſprung der Amerikaner. Palangue 1607. Sein Werk iſt beſonders wegen der Anmerkungen gelehrter Spanier geſchätzt. Vgl. Pöppig a. a. O. 360. a.

tete die Mehrzahl der älteren ſpaniſchen Schriftſteller die Indianer von den zehn Stämmen ab [1]). Andere, wie Lescarbot, geben ihnen dagegen geradezu einen der Söhne Noah's zum Stammvater [2]). Immerhin glaubte mit Anderen der berühmte William Penn eine auffallende Aehnlichkeit der Geſichter der Rothhäute mit den jüdiſchen wahrzunehmen [3]), und auch der franzöſiſche Franciscaner-Miſſionär Hennepin iſt nicht ungeneigt, wegen mancher Aehnlichkeiten die Amerikaner von den Juden abzuleiten [4]). Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts iſt dieſe Anſicht nichts weniger als durch die hiſtoriſche Kritik verdrängt worden, im Gegentheil findet ſie bis auf den heutigen Tag beſonders bei den Engländern und Amerikanern ihre Vertheidiger. Aus der erſten Hälfte des vorigen Jahrhunderts iſt vorzüglich zu nennen der ſonſt gut beobachtende engliſche Kaufmann Adair [5]), der ſich zehn Jahre lang unter den Indianern aufhielt und eine Geſchichte derſelben ſchrieb, in der er ſie auf das beſtimmteſte, vorzüglich durch Aehnlichkeit der Sitten bewogen, von den Iſraeliten ableitete. Ihm folgten in dieſer Anſicht der D. Jonathan Edwards [6]), D. Elias Bou-

1) Pöppig a. a. O. 360. b. 361. b.

2) Histoire de la nouvelle France. 1618. Bekämpft iſt dieſe Anſicht beſonders von de Laet, novus orbis, ed. 1633.

3) Magazin des Auslandes. 1387. 359. a.

4) Er ſchrieb voyage en un pays plus grand que l'Europe. 1697. und nouvelle description d'un très grand pays situé dans l'Amérique entre le nouveau Mexique et la mer glaciale. 1698. Beide Werke enthalten im Ganzen denſelben Inhalt, finden ſich in dem recueil des voyages au Nord und ſind ins Deutſche überſetzt von Langen 1698 in zwei Bändchen, die zuſammengehören. In dieſer Ueberſetzung vgl. über die im Texte angeführte Anſicht Th. II. S. 94.

5) The history of the American Indians, p. 15—220. London 1775. Er lebte unter den Indianern 1735—1745. Magazin des Auslandes. 1837. S. 359. a.

6) Magazin ebendaſ.

binot [1]), Mac Culloch [2]), Paſtor Smith [3]), der Miſſionär Parker [4]) und beſonders der bekehrte Jude Samuel Frei [5]), unter deſſen Gründen die Verehrung des einen großen Geiſtes oben an ſteht, welcher dem iſraelitiſchen Monotheismus ſo nahe komme. Dieſer letztere beruft ſich auch noch auf einen Brief von einem Miſſionär bei den Choktaws-Indianern, welcher unter anderen Aehnlichkeiten der Rothhäute mit den Juden beſonders die hervorhebt, daß man nie gehört habe, daß die Indianer dieſer Gegend Bilder verehrten oder einem Götzen von Menſchenhand Opfer brächten, ſondern daß alle die Tradition und Vorſtellung vom großen Geiſte hätten. Dieſer Miſſionär führt dann ſeinerſeits wieder den Pater Hoyt als Gewährsmann ſeiner Anſicht an. Aehnliche Behauptungen finden wir bei Catlin [6]). Ganz ohne Werth ſoll die jüngſt erſchienene Schrift eines Engländers, George Jones [7]), ſeyn, der die Amerikaner von Tyrus und Iſrael ableitet und daneben noch die alte Meinung aufwärmt, daß das Chriſtenthum durch den Apoſtel Thomas in Amerika gepredigt worden ſey. Mit dem meiſten Aufſehen und Aufwand von Gelehrſamkeit hat übrigens die Verwandtſchaft der Juden mit den Indianern Lord Kingsborough in ſeinem großen Werke über Mexiko darzulegen geſucht [8]).

---

1) A Star in the West. 1816.
2) Researches on America, being an Attempt to settle some Points relative to the Aborigines of America. Baltimore 1817.
3) A View of the american Indians. 1825. Ausland 1828. S. 1220.
4) Reiſe nach dem Columbia.
5) In der von ihm in Neu-York herausgegebenen Zeitſchrift The jewish Intelligencer. Magazin 1837. S. 338 f.
6) Catlin 325.
7) The original history of ancient America etc. London 1843. Magazin 1843. S. 341. b. ff.
8) Antiquities of Mexico. London 1829. Bd. 7 ff. Herausgeber iſt eigentlich Auguſtino Aglio. Die Koſten beſtritt der Lord, von dem auch die ausführliche im Texte berührte Beweisführung herkömmt.

Mag indeſſen dieſe Hypotheſe noch ſo oft wiederkehren, neue Gründe werden ſchon lange keine mehr beigebracht, und die Analogien in antiken Sitten und Anſchauungsweiſen beweiſen immer weniger für hiſtoriſche Verwandtſchaft, ſeitdem eine immer mehr überhand nehmende Kenntniß der Entwickelungsweiſen der Naturvölker gezeigt hat, daß der Menſch eben überall, und der Naturmenſch vorherrſchend, dieſelben Geſetze des menſchlichen Weſens in analogen Erſcheinungen offenbart. In der kritiſchen Betrachtungsweiſe deutſcher Wiſſenſchaftlichkeit kann daher dieſe Hypotheſe als veraltet angeſehen werden.

Mehr Umſicht dagegen erfordert die Kritik der mit der letztern in Verbindung ausgeſprochenen andern Hypotheſe eines reinen Monotheismus in der Verehrung des großen Geiſtes. Denn obſchon dieſe Anſicht auf verſchiedene Weiſe ausgedrückt wird, indem man bald einen direct hiſtoriſchen Zuſammenhang mit dem bibliſchen Monotheismus annimmt, bald aber wieder einen abſtracten, ſogenannten Vernunftdeismus bei den Indianern findet, der Unterſchied iſt nicht ſo bedeutend, wie es Manchem auf den erſten Blick ſcheinen könnte. Denn immerhin vereinigen ſich beide Weiſen in der Anſchauung eines über die Natur erhabenen, von der Natur unabhängigen und über ihr ſtehenden Gottes, als welchen ſie den großen Geiſt wollen aufgefaßt wiſſen. Dieſe Anſchauungsweiſe entſpricht dem Geiſte gegenwärtiger Wiſſenſchaft weit mehr als die ſo eben abgewieſene. Zwar haben früher manche Engländer und Franzoſen die Verſchiedenheit des großen Geiſtes vom bibliſchen oder philoſophiſchen Gottesbegriff eingeſehen, wie Hennepin [1]), Volney [2]), Los-

1) A. a. O. II, 95. 103 ff. Lindemann III, 178.

2) Tableau du climat et du sol des états unis de l'Amérique. 1803. p. 127.

iel[1]), Pauw[2]), Benjamin Conſtant[3]) u. A. m.; aber s iſt dem Gegenſtande von ihnen doch nicht die Aufmerkamkeit geſchenkt worden, die ſchon das entgegenſtehende Zeugniß der früher angeführten Schriftſteller erheiſcht, unter enen mehrere von nicht geringer Sachkenntniß auf dieſem Gebiete ſich befinden. Dazu kommt noch die bei vielen neuern Religionsphiloſophen ſehr verbreitete Anſicht, daß in allen heidniſchen Religionen ſich Spuren eines urſprünglichen Monotheismus erhalten hätten, die nur im Verlaufe der Zeiten entſtellt worden wären. Dieſen Gedanken hatten ſchon früher ausgeſprochen Cudworth[4]), Hyde[5]), Jablonsky[6]) und Eberhard[7]). In unſerer Zeit aber iſt er in viele der tiefern Werke über antike Religionsgeſchichte übergegangen und findet ſeine Vertheidiger in keinen geringeren Gelehrten als Schelling, Creutzer, A. W. Schlegel, den beiden Champollions, Wilkinſon, Carl Ritter u. dgl. m. Alle dieſe ſprechen ſich freilich zunächſt in Bezug auf Völker der öſtlichen Halbkugel aus. Es iſt aber kein Zweifel, daß, wenn einmal auch von dieſer Seite die gebührende Aufmerkſamkeit auf die Naturreligionen Amerika's wird gerichtet werden, man alsdann eben ſo gut in der Verehrung des großen Geiſtes einen reinen Monotheismus erblicken würde, als bei anderen analogen Erſcheinungen, wenn nicht eine genauere hiſtoriſche Unterſuchung den Unterſchied in das gehörige Licht ſetzte.

1) Geſchichte der Miſſion der evang. Brüder unter den Indianern in Nord-Amerika. 1789.

2) Recherches etc. T. III. défense, p. 41. Vgl. Kraft, Sitten der Wilden.

3) De la religion. T. I. p. 310 ss.

4) Systema intellectuale. Ed. Mosheim. Lugd. Bat. 1773.

5) Historia religionis veteris Persarum etc. Oxon. 1700.

6) Paul Ernſt Jablonsky, in ſ. verſchiedenen Schriften über altägyptiſche Religionsgeſchichte.

7) Neue Apologie des Sokrates, oder die Lehre von der Seligkeit der Heiden. Berlin 1772.

Anſicht derer, welche die Vorſtellung vom großen Geiſte erſt dem ſpätern europäiſchen Einfluß zuſchreiben.

Wir hätten alſo genauer auf die Fragen einzugehen, ob die Indianer ihre jetzigen Vorſtellungen vom großen Geiſte urſprünglich beſaßen, oder ob ſie ſie erſt anderswoher erhielten, oder, wenn dieß verneint werden ſollte, ob der Glaube an einen großen Geiſt ihnen zwar urſprünglich zukam, aber im Verlauf der Zeit bei näherer Bekanntſchaft mit den Europäern ſtark modificirt worden ſey.

Die gegenwärtigen Indianer und ſchon die im vorigen Jahrhundert haben nun allerdings eine Maſſe ſchroffer, echt heidniſcher Sitten durch ihre Berührung mit Europäern geändert, viele Vorſtellungen von denſelben angenommen, und namentlich zeigten oft auch ſolche, die ſonſt wenig Neigung zum Chriſtenthum hatten, überall Empfänglichkeit für den Glauben an Einen Gott [1]), eine Erſcheinung, welche ihre Analogie hat in der Hinneigung zum Einen Gott der Juden

1) Im Allg. vergl. Carver S. 320. Prinz Maximilian zu Wied, Reiſe in das Innere von Nordamerika in den Jahren 1832 bis 1834. 2 Bde. Coblenz 1839. 1841. Eine Hauptquelle für unſeren Gegenſtand. Vgl. Bd. II, 148. 243. Loskiel S. 45 ff. Wenn auch leider die Indianer nur zu viele Laſter, wie namentlich die Trunkſucht, von den Europäern gelernt haben, ſo iſt doch darauf nicht viel zu geben, wenn ſie ſelber alle Uebel von dieſen herleiten. W. Hoffmann a. a. O. S. 187. u. öft. Ihre alten einheimiſchen Laſter ſind bekannt, und eben ſo bekannt iſt, daß viele derſelben auch vor der Annahme des Chriſtenthums durch das bloße Beiſpiel der Chriſten und ihren Abſcheu da und dort abgelegt worden ſind, wie Menſchenfreſſen, Menſchenopfer, Elterntödten, Feindeſkalpiren u. dgl. m. Vgl. Duden, Europa I. 389. Heckenwelder S. 571. Aſſal, nordamerikaniſche Alterthümer 95. 143. Bromme, Amerika 557. Basler Miſſionsmagazin, Nr. 58. S. 207. Vollmer, myth. Lexikon S. 1242. Von Empfänglichkeit für den Chriſtengott erzählt ſchon aus der Eroberung von Florida Waſhington Irving II 122 ff. deutſche Ueberſ.

im römiſchen Reiche vor dem Eintritt des Chriſtenthums und in Arabien vor dem Auftreten des Muhamedanismus; daher iſt es denn auch gekommen, daß die Rothhäute in neuern Zeiten anders denn früher bei jeder Gelegenheit zum großen Geiſt beten, von ihm reden und ſeinen Namen ſehr oft bis zur bloßen Redensart im Munde führen [1]). Die Hundsrippindianer glauben ſogar, daß der große Geiſt im Lande der Weißen wohne, jenen ſehr günſtig ſey, aber ihren Zuſtand nicht kenne [2]).

Durch dieſe Umſtände wurden denn andere Schriftſteller zu einer der vorhin berührten ganz entgegengeſetzten Anſicht hingeführt, daß nämlich die Rothhäute an ſich auf einer ſehr niedern Stufe ſtänden, kaum etwas der Art beſäßen, was den Namen Religion verdiene, und was ſie vom großen Geiſte ſprechen, ſey Alles erſt von den Europäern angenommen worden. Schon de Laet, der alte gute Quellen benutzte, ſagt, daß die Mehrzahl der alten Schriftſteller dieſe Anſicht über die Canadier hätte [3]). Aehnliches ſprechen über die Rothhäute überhaupt aus Hennepin [4]), Pauw [5]), Hearne [6]) und Andere [7]), von den Californiern insbeſondere Begert [8]) und Ribas [9]). Unter den Deutſchen

1) Vergl. die in der vorigen Anmerkung angeführten Stellen.
2) Klemm II, 155. nach Franklin's zweiter Reiſe, S. 311.
3) S. 54. Vgl. 47. 50. 53. 75. 218.
4) Bd. I. S. 224. II, 95. 100 u. öft., beſonders II, 103 ff. Picard S. 80. 82. Wenn auch Hennepin's Schriften viel Unzuverläſſiges enthalten, ſo gibt er doch als Augenzeuge nicht ſelten Brauchbares.
5) Recherches etc. T. II, 289. III. défense 88. u. öft. Seine Urtheile ſind ſehr wegwerfend, doch verräth er manche Kenntniſſe.
6) Voyage du fort du prince de Galles dans la baye de Hudson à l'océan nord. Paris an VII. T. II, 150 ss.
7) Vgl. das Verzeichniß bei Robertſon, Geſchichte von Amerika. Deutſch: I, 443.
8) Geſchichte von Californien. 1772.
9) Andr. Perez de Ribas, historia de los triumphos de nuestra sta fé etc. 1645. p. 16. Robertſon I, 569.

ſpricht die Behauptung, daß die Indianer ihre Vorſtellung vom großen Geiſt erſt anderswoher erhalten hätten, Lindemann am allgemeinſten aus [1]).

Wenn die Rothhäute die Idee des großen Geiſtes erſt ſpäter von außen her erhalten hätten, ſo würden ältere Schriftſteller ſie nicht erwähnen, und eben ſo wenig fände eine den Europäern fremde Verehrung dieſes Gottes ſtatt. Dem iſt aber nicht ſo.

Hinſichtlich des erſten Punctes, ſo berichten die älteſten Schriftſteller von dem großen Geiſte der Indianer. Allerdings tritt derſelbe bei ihnen mehr zurück als bei den Neuern, ſey es, daß früher die Verehrung ebenfalls mehr zurücktrat, ſey es, weil die älteren Berichterſtatter ſehr häufig in der Verehrung eines ſolchen Geiſtes einen Teufelscultus erblickten [2]). Aber nichts deſto weniger finden wir genug ältere Zeugniſſe, die im Weſentlichen mit den genaueren unter den neuern übereinſtimmen. Ueberhaupt ſind die ſo verſchiedenartigen und ſich widerſprechenden Berichte eher einſeitig und falſch, und ihre Fehlerhaftigkeit beſteht mehr in dem Urtheile als in den berichteten Thatſachen. Schon aus der Mitte des ſechzehnten Jahrhunderts bezeugt André Thevet, daß die Canadier an einen Schöpfer glauben, den ſie Andouagni nennen, der größer als Sonne, Mond und Sterne ſey und Alles in ſeiner Gewalt habe [3]). Quarterius in demſelben Jahrhundert nennt dieſen Gott Cudruagni, der ein Schöpfer der Dinge und der Menſchen ſey und von den Canadiern mehr gefürchtet als verehrt werde [4]). Lescarbot, der im Jahr 1606 in Nordamerika war, erzählt ebenfalls, daß die Canadier einen Schöpfer als oberſten Gott verehren [5]). Um dieſelbe Zeit berichtet der Jeſuit

1) A. a. O. Bd. III. S. 178.

2) So die Spanier über Mexiko. Ueber die Rothhäute vgl. de Laet 50. 75. 84.

3) Les singularités de la France antarctique. 1558. Vgl. S. 152 a.

4) De Laet 47. — 5) Picard 13.

e Jeune von der Verehrung des Schöpfers bei den alten
anadiern[1]). Nach ihm gaben dieſelben vor, daß Einer ſey,
on dem Alles herrühre, den ſie Atahocan nennen. Als der
eſuit ihnen von Gott und deſſen Allmacht redete und wie
r Himmel und Erde geſchaffen habe, hätten ſie unter ein-
nder geſagt: das iſt Atahocan, das iſt unſer Atahocan.
Eben dieſelben erzählten von einem zweiten Schöpfer Meſſou,
er nach der Fluth die Erde wieder hergeſtellt habe. Ein
nderer Jeſuit, Hazart, der Verfaſſer einer Kirchenge-
chichte aus demſelben Jahrhundert, bemerkt von den Hu-
onen[2]), daß es ſcheine, als wüßten ſie etwas, wiewohl in
ehr dunkler Erkenntniß, von einem einzigen Gott, den ſie
nrufen. Dieſes Volk, ſagt er ebenfalls[3]), verehre den
Himmelsgott Oki, der im Himmel ſeinen Sitz und die
Jahreszeiten, Winde, Meereswogen in ſeiner Gewalt habe
und bei dem die Eide geſchworen würden. Daſſelbe be-
hauptet von den Huronen der franzöſiſche Miſſionär unter
dieſem Volke, Pater Sagard[4]), deſſen voyage du pays
les Hurons ſchon im Jahre 1632 in Paris erſchien. Seine
Ausſage wird auch noch durch de Laet beſtätigt, nach dem
ebenfalls der große Geiſt der Huronen Oki heißt[5]). Von
einem andern Stamme der Mengke, von den Nadoweſſiern
oder Sioux, berichteten in demſelben Jahrhundert zwei Je-
ſuiten, die in den Jahren 1687 und 1689 unter dieſelben
gereiſt waren, ſie hätten eine deutliche Erkenntniß von dem
einigen Gott[6]). Aber nicht bloß von den Mingos oder
Irokeſen, ſondern auch von den Leni-Lenape oder Delawaren
wird Solches überliefert. Unter den Algonkinern nämlich, er-

1) Hazart, Kirchengeſchichte. Wien 1684. Th. II. S. 437. b. (Ins Deutſche überſetzt durch Matthias Soutermans.)

2) Kirchengeſchichte, S. 435. a. — 3) Ebendaſ. 441. a.

4) Robertſon, a. a. O., I, 446. — 5) Nov. orb. p. 50. 75. 84.

6) Charlevoix, histoire et description generale de la nouvelle France. Deutſche Ueberſetzung oder vielmehr Bearbeitung

zählt Hazart[1]), ſey ein Volksſtamm Namens Endatawana, der an gewiſſen Feſttagen den Schöpfer des Himmels anrufe und von ihm Geſundheit, langes Leben, gute Jagd und Fiſchfang, Glück im Handel und Krieg erflehe. Auch von den Virginiern berichten aus dem Anfang des ſiebzehnten Jahrhunderts de Laet[2]) und Champlain[3]), der 1608 den Grund zu Quebeck legte, daß ſie eine gewiſſe Kenntniß vom Schöpfer hätten.

Der zweite Grund, der gegen eine bloße Herkunft des großen Geiſtes von außen ſpricht, iſt die Verehrung deſſelben, und zwar eine ſolche Verehrung, welche der Anſchauung der Europäer fremd iſt. Die Indianer in Paraguay hätten allerdings eine Vorſtellung von einem oberſten Gott erhalten, aber ihn nie durch irgend eine Art Cultus verehrt[4]). Das iſt ein ſicheres Zeichen, daß die Vorſtellung bei ihnen nicht naturwüchſig war, denn unter den Religionselementen iſt der Cultus das zäheſte. Bei den nordamerikaniſchen Rothhäuten iſt nun aber die Verehrung des großen Geiſtes überall verbreitet, und zwar eine ſolche Verehrung, die nicht aus der Chriſtenheit ſtammen kann. Von der einzigen Völkerſchaft der Matlangweſſawangs wird das Gegentheil berichtet[5]). Die anderen verehren den großen Geiſt nicht nur in den Anrufungen des Gebets, ſondern nach allen Arten des antiken Naturcultus; beſonders werden ihm viele Opfer gebracht, unter denen die hier oft erwähnten Tabaksopfer eigenthümlich ſind, ſowohl bei den Leni-Lenape[6]), als den Mingos, z. B. den Mandans und Mönitarris, die ſich ihm zu Liebe verſtümmeln und ihm Pferde und Hunde

---

in der allg. Hiſtorie der Reiſen, aus dem Engliſchen. Bd. XIV. Vgl. S. 213.

1) A. a. O. S. 435. a. — 2) Nov. orb. 92. — 3) Picard 92.

4) Charlevoix, Paraguay. Deutſche Ueberſetzung von 1768. S. 270.

5) Long, Land- und Seereiſen. 1791. S. 139. Deutſche Ueberſetzung S. 208. — 6) Wied II, 171. Picard 85.

opfern [1]). Ein Hauptopfer für ihn und ausſchließlich für ihn iſt das Opfer der weißen Kuhhaut [2]). Auch fällt ihm der auserleſenſte Theil der Kriegsbeute zu [3]). Namentlich aber ſteht die Verehrung des großen Geiſtes in vielfacher Verbindung mit dem heidniſchen Schamanenweſen oder der Zauberei, überhaupt mit Vorſtellungen, welche den modernen Europäern fremd ſind. Die Felſen des großen Manitu weiſen ebenfalls auf eine ſolche alte Verehrung hin [4]).

Die Anſicht fällt alſo weg, als ob die Rothhäute die Idee eines großen Geiſtes und Schöpfers rein nur von außen erhalten hätten. Es iſt alſo nur noch zwiſchen zwei Auffaſſungen zu entſcheiden, ob nämlich entweder die Idee des großen Geiſtes ein integrirender Theil eines polytheiſtiſchen Naturdienſtes war, oder ob wir hier Monotheismus ohne Idololatrie vor uns haben.

Die Entſcheidung zwiſchen dieſen beiden Fragen löſt ſich einfach ſo, wenn wir zeigen, wie die Rothhäute überhaupt von jeher einem vielgeſtaltigen Polytheismus ergeben waren, und dann zweitens, daß im Beſonderen die Verehrung des großen Geiſtes nichts Anderes ſey, als ein dieſem Allgemeinen angehöriger Beſtandtheil.

Der Polytheismus der Rothhäute und ſeine Beſtandtheile.

Der allgemeine Polytheismus der Rothhäute iſt eine Verbindung eines ſüdlichen unmittelbaren Naturdienſtes und einer nördlichen Geiſterverehrung, die beide zur Idololatrie zuſammenſchmolzen. Der ſüdliche Naturdienſt, an deſſen

1) Wied II, 187. 229. Catlin 123. 126 ff. 161. 335.
2) Wied II, 169. 170. 220. Klemm's Culturgeſchichte II, 182.
3) Magazin des Auslandes. 1842. S. 142. nach Catlin. Derſelbe behauptet (S. 332.), daß er nie ein Volk geſehen habe, welches ſo viele Zeit auf die Verehrung des großen Geiſtes verwendete, wie die Indianer.
4) Wied I, 359. Vergl. auch Carver bei Heckenwelder 512.

Spitze der Sonnencultus ſtand, war ebenfalls durch ganz
Süd- und Mittelamerika verbreitet und herrſchte auch in
den Urzeiten, d. h. vor der Einwanderung der nordiſchen
Stämme, in den Ländern des alten merikaniſchen Reiches [1]).
Aus manchen Umſtänden geht nun aber hervor, daß in den
Ländern der gegenwärtigen vereinigten Staaten und des
britiſchen Amerika vor der wilden Jägerbevölkerung das
Land von einer dichteren Bevölkerung von Culturſtaaten
eingenommen war, in denen ebenfalls jener Sonnendienſt
ſtattfand. Einmal ſpricht dafür eine Maſſe von Baudenk-
mälern, wie ſie die uns bekannten Rothhäute nicht mehr
errichteten, Befeſtigungen, Gräber und zuſammenhängende
lange Reihen von Grabhügeln, welche um ſo häufiger wer-
den, je mehr man gegen Süden kommt [2]). Es iſt alſo
nicht richtig, mit Catlin zu leugnen, daß die nordameri-
kaniſchen Indianer früher zahlreicher geweſen und größere
Cultur gehabt hätten, da dieſe Annahme bloß auf die dun-
keln eigenen Sagen der Indianer ſich ſtütze, dergleichen bei
allen Völkern ſich fänden [3]). Allerdings kommen zu jenen
unverwüſtlichen ſtummen Zeugen auch noch mündliche Ueber-
lieferungen, die aber nichts gemein haben mit jenen allge-

1) Vgl. mein Programm über Huitzilopochtli. 1847. S. 18 ff.
2) Vgl. im Allg. A. v. Humboldt's Reiſe in die Aequinoctialge-
genden. Th. V. S. 306 bis 325. Wied II, 363 ff. Atwater,
Nachrichten über die früheren Einwohner von Nordamerika.
1827. S. 80. Braunſchweig, altamerikaniſche Denkmäler. 1840.
S. 3. 71 ff. Ausland: 1835. S. 1205 ff. 1837. S. 1185 ff.
1842. S. 395. 511. 1032. 1843. S. 151. 1844. S. 39.
1847. S. 125. 1848. S. 395. Magazin des Auslandes: 1837.
S. 579 ff. 1848. S. 31. Bromme's Reiſe nach den verei-
nigten Staaten und Ober-Canada. Th. II. S. 41 ff. Gößel,
Natur, Menſchenleben und Vorſehung. Bd. II. S. 288 ff.
Pöppig a. a. O. 364. a. Duden, Bericht über eine Reiſe
in die weſtlichen Staaten von Nordamerika. 1832. S. 153 ff.
Thümmel, Mexiko und die Mexikaner. 1848. S. 347 ff.
3) Magazin des Auslandes. 1842. S. 146. b.

neinen Mythen von beſſern Urzuſtänden des Menſchen-eſchlechtes; ſondern ſie wiſſen noch wohl von ihren eienen Einwanderungen und von den Urbewohnern, die ie antrafen, und die ſie Alligewi oder Talligewi nenten, und die ſowohl von den Delawaren als den Minos bekriegt und verjagt worden ſeyen [1]). Dieß ſcheint, venn man aus den Gerippen in den Gräbern ſchließen darf, in kleinerer Menſchenſchlag geweſen zu ſeyn, als die Einvanderer von Nordweſten, und am meiſten Aehnlichkeit mit en Peruanern gehabt zu haben [2]). Daß dieſe Urbewoher dem Sonnendienſt ergeben waren, würde ſchon aus der llgemeinen Analogie der älteſten Urbevölkerung des geſammten Amerika wahrſcheinlich ſeyn. Dazu kommt aber noch, aß auch ſpäter bei den ſüdlichern, dem nordiſchen Einfluß veniger ausgeſetzten Stämmen der Apalachiten und Natchez in Florida, wie wir unten ſehen werden, der Soniendienſt ziemlich rein noch vorherrſchend war. Hingegen n dem völlig unvermiſchten Norden bei den Eskimos findet ich kein Sonnendienſt, ſondern bloß die Geiſterverehrung hrer Zauberer oder Angekoks [3]). Der unmittelbare Naturdienſt der Rothhäute alſo, mit dem Sonnendienſte an der Spitze, iſt von dieſen der früheren cultivirten Urbevölkerung entnommen, wie ein ähnliches Verhältniß im Mexikaniſchen ſtattfand, und der Geiſterdienſt bildet das nordiſche Element, alſo völlig wie im hohen Alterthum in Vorderaſien [4]). Auch ſonſt finden ſich beide Elemente gemiſcht, wie in Sibirien und den cultivirtern Negervölkern. In Amerika ſtoßen wir aber auf dieſe Miſchung namentlich auf den weſt-

1) Heckenwelder S. 29—32. Ausland 1829. S. 141. b.

2) Ausland 1832. S. 860. b. 1837. S. 118. nach Warren. Braunſchweig. S. 73 ff. Aſſal S. 79.

3) Hegel, Werke, Bd. XI. S. 223. nach Capitän Parry. Vgl. Klemm II. S. 330.

4) Stuhr, die Religionsſyſteme der heidniſchen Völker des Orients. 1836. S. 384 ff.

indiſchen Inſeln, ſowohl bei den Urbewohnern als den Karaiben. Erſtere verehrten Sonne und Geſtirne, nahmen Thierverwandlungen an und hatten ſogar Tempeldienſt. Daneben verehrten ſie Zemes oder Geiſter; namentlich werden Nachtgeiſter hervorgehoben. Vermittler dieſes Fetiſchismus waren ihre Boitios oder Zauberer. Der große Geiſt Jokahuna war Statthalter der Sonne, ſeine Mutter hieß Tumao, und neben ihr wird noch eine Göttermutter Atabeira erwähnt [1]). So war es auch bei den Karaiben. Neben der Sonne wurden auch das Meer, der Sturmwind, die Nacht, Thiere, Sterne und andere Naturgegenſtände verehrt. Daneben ebenfalls Geiſter und Zauberer. Neben dem großen Geiſt Juluka, deſſen Haupt der Regenbogen iſt, ſteht auch ein böſer Geiſt; Schöpfer aber iſt der erſte Menſch [2]), — Vorſtellungen, die wir im Weſentlichen bei den Rothhäuten wieder finden werden.

Der unmittelbare Naturdienſt der Rothhäute.

Der Naturdienſt der Rothhäute iſt zunächſt ein unmittelbarer genannt worden, weil die Naturgegenſtände ſelbſt verehrt werden, obſchon dann allerdings auch Bilderdienſt ſich damit verband. Nach dieſem Naturdienſt nun verehrten ſie diejenigen Gegenſtände, die in der geſammten Natur nach ihren Wirkungen als groß und herrlich da ſtehen und auf die Seele und das Schickſal der Menſchen einen mächtigen Einfluß ausüben, alſo außer der Sonne

1) Peter Martyr, deutſche Ueberſetzung. Baſel 1582. S. 249. 482. 321. 330. 334. 336. 376. 399. 401. 510. Hauptwerk iſt: Edward Bryan, histoire civile et commerciale des colonies anglaises dans les Indes occidentales. Aus dem Engliſchen 1801. Vgl. auch Vollmer, mythol. Lexikon.

2) Bryan Edward a. a. O. Davies, hist. of the Caribes. Rochefort, histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique etc. Rotterd. 1658. Berghaus, die Völker des Erdballs. Bd. I. Peter Martyr S. 548 ff. Vollmer. Dupuis, origine des cultes. I, 1, 114.

n Mond und die Sterne[1]; das Siebengeſtirn heißt der änzer und die Tänzerin[2]; Sternſchnuppen[3] ſind eben- lls göttliche Weſen, ſo wie der Regenbogen und das Nord- cht[4]; unter den Elementen ſteht das Feuer oben an, das eſonders bei den Delawaren angebetet wird[5]; dann fol- en Donner und Bliz, Sturm und Hagel, Quellen, Bäche, lüſſe, Seeen, Meere, Steine und Bäume[6]; überhaupt ewächſe und ganze Wälder, die mit Sprache begabt ſind; ie Chippewäer haben hübſche Sagen über die Entſtehung es Morgenſterns, über den Wechſel von Sommer und Winter u. dergl.[7]; bei den Mingoſtämmen der Mandans nd Mönitarris wird die Göttin des Pflanzenreichs als die lte, die nie ſtirbt, verehrt[8]. Am allgemeinſten aber war ie Verehrung des großen Tagsgeſtirns, da der Sonnen- ienſt nicht bloß bei den Apalachiten in Florida[9] und den

1) Wied II, 150. 172. 187. 222. Picard 78. 79. Meiners, Grundriß, S. 53 ff.

2) Vollmer, Art.: Te Jeunonniakua. — 3) Wied II, 166. 253.

4) Dieß iſt in allen allgemeinern Werken über dieſen Gegenſtand angegeben.

5) Loskiel I, 55. Bei Heckenwelder 355. 367. Bromme, Nordamerika 409. — 6) Wied II, 225. 259. Klemm II, 179. Ueber heilige Steine: Klemm II, 178. Wied II, 186. 225. 228.

7) Magazin 1844. S. 172. 183. nach Schoolkraft, welcher überhaupt in ſeinen algiſchen Forſchungen und Mittheilungen über das Leben und den Geiſt der nordamerikaniſchen Indianer viele Sagen aus älterer Zeit und von den verſchiedenſten Stämmen geſammelt hat. Vgl. noch Magazin 1842. S. 315. 1844. S. 353. — 8) Wied II, 182. 221.

9) Mein Programm Huitzilopochtli S. 19. Hazart 420. Picard 125. Dupuis I. 116. Ueberhaupt über Florida vgl. Oldendorp, Geſchichte der Miſſion der evangeliſchen Miſſion auf den caraibiſchen Inſeln. 2 Thle. 1777. I. S. 14. Lindemann a. a. O. III, 115. Washington Irwing, Eroberung Florida's, deutſch, I, 115. II, 45. 115. 123. 136. 167. 274. Ueber den Sonnendienſt der Coſackiqui. Picard 126. Coreal, voyages aux Indes occidentales depuis 1666 — 1697

Natſchez am untern Miſſiſippi ſtattfand [1]), ſondern auch bei allen nördlichen Stämmen, ſowohl den Leni-Lenape [2]), als den Mingos [3]) und den Völkern an der Weſtſeite Nordamerika's, wie den Californiern [4]) und ihren Nachbarn [5]), und dann bei den Wakoſch [6]) und Wotjäken [7]). In Virginien opferte man der Sonne Tabak und errichtete ihr zu Ehren Pyramiden und Säulen, welche ſie darſtellten [8]). Dieſe letzteren weiſen ja überhaupt ſowohl in der alten als neuen Welt auf Sonnendienſt hin. Wenn die Nadoweſſier rauchten, ſo kehrten ſie ihr Angeſicht gegen die Sonne, zeigten ihr das Calumet oder die Friedenspfeife und ſprachen: Rauche, Sonne! [9]) Einige Völker in Florida opferten ſogar der Sonne zu Ehren oder ihren Oberhäuptern als Sonnenſöhnen ihre erſtgeborenen Knäblein [10]).

Ueberall, wo ſolcher Naturdienſt mit Sonnencultus an der Spitze herrſcht, da verſieht den Cultus gewöhnlich ein mehr oder weniger abgeſchloſſener **Prieſterſtand**, während

---

3 Bde. 1722, urſprünglich ſpaniſch, dann engliſch. Bd. I, S. 32. Irwing I, 55. Meiners, Grundriß, S. 67.

1) Robertson, Amerika I, 447. Vater in Adelung's Mithridates III, 3. 286. Picard 83.

2) Meiners, kritiſche Geſchichte der Religionen II, 163. Vater III, 3, 290. Klemm II, 179. Aſſal 94.

3) Aſſal 94. Dupuis I, 119. Hazart 441. Lindemann I, 20. III, 180. Klemm II, 178. 161. 164. Wied II, 232. Picard 13. nach Lescarbot II, 11. Picard 80. Charlevoix, deutſch, 233. 234.

4) Picard 109. Geſchichte von Californien I, 69. III, 110, letztere Stelle nach Torquemada.

5) So auf der Katharineninſel. Geſchichte von Californien. I, 77.

6) Braunſchweig 18. 19. Bromme, Nordamerika 467.

7) Ausland 1847. 500. — 8) Picard 113.

9) Hennepin, deutſch, I, 225.

10) Hazart 419. Picard 129. Benjamin Conſtant I, 348. Ueber Menſchenopfer Fremder vgl. Charlevoix, deutſch, S. 38. Ueber den mit Menſchenopfern verbundenen Sonnendienſt in Amerika vgl. Huitzilopochtli S. 18 ff.

hingegen der Fetiſchdiener ſelbſt ſeinem Fetiſch opfert und die Offenbarung der Gottheit nur durch die unmittelbaren Geſichte der Zauberer oder Schamanen vermittelt wird. Ueberall auch im ſüdlichen und mittleren Amerika verwaltete eine eigentliche Prieſterſchaft den Sonnen- und Naturdienſt, und ſo muß es auch bei den Alligevi geweſen ſeyn. Indeſſen nahmen die Rothhäute, da ſie im Ganzen Wilde blieben, ohne Sonderung der Stände, das Inſtitut der Prieſterſchaft weniger an, ſondern hielten ſich auch in dieſer Hinſicht vorzugsweiſe an ihr urſprüngliches nordiſches Schamanenthum. Außer den beiden Völkern der Apalachiten und Natſchez, bei denen der Sonnendienſt mit Tempeldienſt durchgriff, finde ich eine Prieſterſchaft nur noch erwähnt bei dem Leni-Lenape-Stamm der Shavannos [1]) und in Virginien [2]).

Zu dieſem unmittelbaren Naturdienſt iſt nun auch der Thierdienſt zu zählen. Zwar kommt der Thierdienſt auch bei den Wilden und Fetiſchdienern überhaupt, als auch namentlich bei den nordiſchen Polarmenſchen vor, dann ſind ſie überhaupt Träger der allgemeinen göttlichen Kraft. Manche Erſcheinung des Thierdienſtes bei den Rothhäuten mag nun ihrem nordiſchen Fetiſchismus angehören. Aber im Allgemeinen ſind bei den Rothhäuten die Thiere Träger und Symbole einzelner göttlicher Kräfte in der Natur, ſie bezeichnen gewiſſe Eigenſchaften: Eule und Uhu die Weiſſagung, der welſche Hahn die Kampfesluſt, die Schildkröte die welttragende Kraft, der Wolf, Biſang, Bär die männliche Naturkraft, der Haſe die weibliche Fruchtbarkeit der Natur, u. ſ. w. [3]); die Thiere können eben nach den verſchiedenen Stufen religiöſer Naturanſchauung göttlich verehrt werden [4]). Daß aber bei den Rothhäuten der Thier-

---

1) Bromme, Nordamerika 232. — 2) Picard 114. 115 ff.
3) Wied II, 151. 184. 191. 224 ff. 230. 243. Picard 83. Benjamin Conſtant I, 230. Huitzilopochtli S. 13.
4) Huitzilopochtli S. 42 ff., beſ. 44.

dienſt vorzugsweiſe mit dem Sonnendienſt in Verbindung ſtand, dafür ſpricht ſchon eine allgemeine Analogie ſowohl der alten Welt als namentlich im geſammten Amerika [1]), überhaupt der Zuſammenhang des Thierdienſtes mit dem Geſtirndienſt. Als Träger der göttlichen Kräfte in der Natur ſind bei den Rothhäuten Vögel Repräſentanten der Feldfrüchte [2]); ſie rühmen ſich auch, ein Vogel habe ihnen den Mais gebracht [3]). Sind ſie nun Symbole der göttlichen Naturkräfte, ſo waren ſie natürlich ſchon vor der Schöpfung [4]) und dann bei derſelben vielfach thätig [5]).

Mit dieſem Naturdienſt, mit dieſer Verehrung von Sonne und Geſtirnen und Thieren hängt genau diejenige Vorſtellung von der Unſterblichkeit zuſammen, die man Seelenwanderung nennt, und zwar geſtaltet ſie ſich gewöhnlich ſo, daß man Wanderungen der menſchlichen Seele ſowohl durch Geſtirne als Thiere annimmt. Auch bei den Rothhäuten findet man beides. Entweder hält man die Sterne für die Sitze der abgeſchiedenen Seelen [6]), oder man glaubt ſie ſeyen ſelber verſtorbene Menſchen [7]). So ſoll der Morgenſtern ein verſtorbener Mönitarri geweſen ſeyn [8]). Iſt doch überhaupt der Himmel, und namentlich der ſüdliche, für das Land der Verſtorbenen zu halten, und die Milchſtraße für den Weg dahin! [9]) Oder die Sonne iſt bloß der Tapfern künftiger Wohnſitz, wie bei den Apalachiten [10]). Was

---

1) Die Peruaner z. B. verehrten Vögel und Schlangen. Külb, Xeres, nach Garcilaſſo de la Vega S. 59. 145 ff. 198 ff. Lacroix im Univers. Amérique, T. IV. p. 377. b. Im Tempel zu Pachacamac erhielten Füchſe und Fiſche göttliche Verehrung. A. Allg. Zeitung 1846. Nr. 219. Beilage.

2) Wied II, 322. 182 ff.

3) Herder's Ideen VIII, 3. Kraft, Sitten der Wilden 234

4) Lindemann III, 179.

5) Vgl. unten bei der Behandlung des Schöpfers.

6) Vollmer, Art.: Otſiſtok. — 7) Wied II, 152.

8) Wied II, 222. — 9) Loskiel 47. Catlin 116.

Meiners, krit. Geſchichte II, 770.

aber die Wanderung durch Thiere betrifft, ſo erleidet dieſe Vorſtellung bei den Rothhäuten dadurch eine Modification, daß die Thiere als vernünftige Weſen ſelber unſterblich ſind [1]). Man denkt ſich alſo eine Verwandlung in Thiere, wie ja die Zauberer der Wotjäken, Wedun genannt, Menſchen in wilde Thiere verwandeln können [2]). Nach der Anſicht der Irokeſen und Mönitarris verwandeln ſich im Mythus Götter und Menſchen in Thiere [3]). Manche glauben nun, vor ihrer Geburt Thiere geweſen zu ſeyn [4]). Ueberhaupt werden Thiere in Menſchen verwandelt [5]). Daher die Anſicht bei den Rothhäuten ſo verbreitet iſt von einer Abſtammung von Thieren. Es waren nämlich die Vorfahren der Hundsrippindianer junge Hunde [6]); andere ſtammen von einem Haſen [7]) oder Bären [8]) ab, einem welſchen Hahn oder Wolf [9]), einem Erdſchwein [10]) oder einem Biber [11]); es gibt welche, die eine Turteltaube [12]) zum Ahnen haben, andere einen Rothfiſch [13]), eine Schildkröte [14]), Krokodill [15]), Fiſch oder Kröte [16]), und wieder andere leiten ihr Geſchlecht von einem großen Vogel oder Hund [17]) oder von einer Klapperſchlange ab [18]). Die Oſagen behaupten, das Menſchengeſchlecht

---

1) Meiners, krit. Geſch. II, 766. 791. 795. Grundriß 179. Hennepin II, 93. 107. Strahlheim, Univerſalmythologie. 1839. S. 463. Darum ſchreiben ſie namentlich den Vögeln Sprache zu. Charlevoix, deutſch, 235.

2) Ausland 1847. 500. — 3) Klemm II, 158. 159. 162. 168.

4) Heckenwelder 430.

5) Picard 114. Meiners, krit. Geſch. II, 795. Andreá, Todtengebräuche 228. Strahlheim 461. 465.

6) Klemm II, 157. — 7) Loskiel 53. Huitzilopochtli 13.

8) Meiners, kr. Geſch. I, 156. Vater a. a. O. 391. Bromme, R.-A. 229. — 9) Heckenwelder 434 ff. Vater 391.

10) Heckenwelder 432. — 11) Vater 421. — 12) Vater 392.

13) Vater 421. — 14) Klemm II, 164.

15) Meiners, Abhandlung über den Thierdienſt der Aegypter 223.

16) Klemm II, 154. — 17) Klemm II, 155. 157. Berghaus, Erdball I, 253. — 18) Klemm II, 163.

ſtamme von der Vermählung des Bibers mit der Schnecke [1]. So iſt es dann nicht mehr zu verwundern, wenn die Menſchen nach dem Tode wieder Thiere werden nach dem gewöhnlichen Kreislauf der Natur, nach welchem ſie gern Präexiſtenz und Fortdauer, urſprünglicher Idealzuſtand und zukünftiger einander entſprechen. Die beiden Seiten der Seelenwanderungsvorſtellung gegen Geſtirne und Thiere hin vereinigen ſich merkwürdig in der Anſicht der Natſchez, daß die Häuptlinge nach dem Tode in die Sonne eingehen, die der Gemeinen in Thierleiber [2]. Auch in dem Mythus der Mandans, nach welchem der Wagen oder große Bär urſprünglich ein Hermelin geweſen ſey [3], zeigt ſich der Parallelismus des Geſtirndienſtes mit dem Thierdienſte in Bezug auf Seelenwanderung und Metamorphoſe. Aber auch eine rein anthropomorphiſtiſche Seite hat bei den Rothhäuten ſo gut wie bei den Pythagoräern und Ovid die Vorſtellung von der Seelenwanderung, da, wie wir ſpäter ſehen werden, überhaupt der Anthropomorphismus auf ihre religiöſen Anſichten einigen Einfluß gewonnen hat. Bei der Vorſtellung von der Seelenwanderung zeigt ſich nun der Anthropomorphismus der Rothhäute darin, daß man entweder ſchon früher als Menſch auf dieſer Erde gelebt haben will, namentlich glaubt man dieß ſehr allgemein in Beziehung auf Solche, die als Kinder ſtarben, oder nach platoniſcher Weiſe hat die menſchliche Seele bei der Gottheit präexiſtirt [4].

Alle dieſe Vorſtellungen weiſen auf das ſüdlichere Element des Naturdienſtes, wie wir denn die Seelenwanderung

1) Duden, Europa und Deutſchland, von Nordamerika aus betrachtet, I, 634.
2) Meiners, kr. Geſch. II, 770. Picard 95.
3) Wied II, 222.
4) Loskiel 48. Meiners, kr. Geſch. II, 792. Grundriß 179.

ſowohl [1]), als die Metamorphoſen [2]) bei den ſüdlichern amerikaniſchen Völkern wieder finden.

Der Geiſterglaube und Fetiſchismus der Rothhäute.

Mit dieſem Naturdienſt parallel läuft nun noch in dem religiöſen Leben der nordamerikaniſchen Indianer ein nordiſcher Geiſterglaube, ähnlich demjenigen der Eskimo, Grönländer und der ſibiriſchen Völkerſtämme. Dieſer Religionsbeſtandtheil tritt aber gegen den andern um ſo mehr in den Vordergrund, als auch in andern Lebensäußerungen die Rothhäute ihr nordiſches Weſen und ihre Jägerſitten der Wilden beibehalten und nur ſchwache Reſte der Cultur früherer Anwohner ſich angeeignet haben.

Die Geiſter, die eine geſpenſterartige Verehrung genießen, werden von den verſchiedenen Völkern und Stämmen verſchieden genannt. Bei den Leni-Lenape oder Delawaren iſt am meiſten verbreitet der bekannte Name Manitu, während bei den Mingos oder Irokeſen dieſelben gewöhnlich Wakan, Wakonda, Wakanda heißen [3]). Der Name Manitu ſoll ſogar nach Wied [4]) auf die Stämme am untern Miſſouri beſchränkt ſeyn. Indeſſen findet man denn doch auch am Huronſee Manituſteine, welchen der lenilenapiſche Stamm der Ojibuäs oder Chippewäer opfert, um guten Wind zur Schifffahrt zu erlangen [5]). In demſelben See und im Obern-See findet ſich eine ganze Inſelkette unter

1) Bei den Peruanern gehen bekanntlich die Inkas nach ihrem Tode in die Sonne ein zu ihrem Vater. Alſo wie bei den Natſchez. Ueber die Seelenwanderung der Mexikaner, die ſie von dem alten Sonnendienſte angenommen hatten, und nach welcher auch die Thiere unſterblich ſind, vgl. Clavigero, deutſch, I, 342 ff. A. Humboldt, monuments, p. 86. Prescott, Mexiko, deutſch, I, 156. — 2) Huitzilopochtli S. 12.

3) Wied II, 464. — 4) Wied I, 259.

5) Wied I, 259. Vgl. Carver bei Heckenwelder 512.

dem Namen Manituli-Inſeln [1]). Schon in frühern Zeiten nannten ferner die nördlichen Canadier ihre Zauberer Manito oder Menutto [2]), was auf die Anwendung dieſes Namens auch auf die Geiſter bei dieſen Stämmen hinweiſt. Neben dieſen verbreiteten Namen gibt es auch noch viele andere. So heißen bei den nördlichen Indianern dieſe Geiſter zuſammen Nantena, die einzelnen Okki [3]), in Virginien Quioccos [4]) und Mentoac [5]). Bei den Irokeſen insbeſondere wird die Geſammtheit der Geiſter Hondatkonſana, d. h. Geiſter von allen Arten, genannt. Unter dieſen ſind die Agotkon die Geiſter des untern Himmels oder der zweiten Ordnung. Ein anderer Mingoſtamm, die Mandans, verehrt beſondere Schutzgeiſter unter dem Namen Choppenih und Mounon he ka [6]), die Mönitarris unter dem Namen Chapahs [7]). Bei den Chippewärern heißen ſie Maſchkape und Namaſchkwa [8]). Andere wieder nennen die Schutzgeiſter Tatam [9]), die Schwarzfüße Ah eene, die Sioux Wah nough-hgee, die Tuscaroras Donowak [10]).

Neben den Schutzgeiſtern gibt es aber auch böſe Geiſter, die den Menſchen ſchaden, die Verfinſterung der Himmelskörper verurſachen, häßlich ſind und ſich in unwirthlichen Gegenden und Inſeln aufhalten [11]).

Zu der Verehrung der Geiſter iſt auch die der Seelen der Verſtorbenen zu zählen. Es handelt ſich hier nicht um Unſterblichkeitsvorſtellungen, die dieſem Geiſterglauben zukommen und entſprechen; davon wird ſpäter die Rede ſeyn. Hier kommen die Verſtorbenen in Betracht, inwiefern

1) Bromme, N.-Am. 700 ff. Carver bei Heckenwelder 515.
2) De Laet, N. O. 50. 75. Daß Zauberer und Geiſter denſelben Namen haben, davon unten.
3) Vollmer. — 4) Picard 112. — 5) de Laet, N. O. 92.
6) Catlin 351. — 7) Wied II, 224. Im Uebrigen vgl. d. allg. Werk.
8) Wied I, 278. — 9) Bromme, N.-A. 231. Long 128.
10) Catlin 351.
11) Meiners, kr. Geſchichte I, 402. 410. Grundriß 57.

ſie wie andere Geiſter einer überſinnlichen Welt auf das Geſchick der Lebenden Einfluß ausüben, nützen, ſchaden, ſich offenbaren und eine Verehrung genießen wie Götter. Ein Todtendienſt in dieſem Sinne war bei vielen Völkern in Gebrauch [1]). Beſonders iſt uns bekannt der römiſche Dienſt der Manen, Laren und Larven, welche man Dii nannte und wie andere Götter ehrte [2]). Und ſo waren auch die Rothhäute [3]), beſonders die Natſchez [4]) dieſem Dienſte ergeben, welche letztere den Todten ſchöne Grabmäler und Tempel errichteten. Man hielt ihnen überhaupt jährliche Todten- und Seelenfeſte [5]). Die meiſte Arbeit, die größte Sorge der Rothhäute beſtand darin, den Todten Ehre zu erweiſen; darauf verwendeten ſie verſchwenderiſch ihre Habe [6]).

Dieſer Geiſterglaube der Rothhäute iſt ſeinem Weſen nach nichts Anderes als Fetiſchismus, welcher überall die Religion der eigentlichen Wilden iſt, bei den Rothhäuten ſo gut, wie bei den urſprünglichen Horden Sibiriens, der Neger ſowohl, als der Völker Auſtraliens. Wie der Wilde, d. h. der Menſch vor Theilung der Arbeit, Bebauung der Erde, überall die ganze Natur nur nach der Vereinzelung ihrer Gegenſtände und Wirkungen auffaßt, ſo erſcheinen ihm auch die in der Natur wirkenden und ſich offenbarenden göttlichen Kräfte in ihrer Vereinzelung. In der Naturreligion herrſcht da ſo wenig Einheit, als in der Natur, in der die Religion befangen iſt. Dieſe Geiſter ſind ſo wenig als andere Fetiſche Repräſentanten für Geſetzeswirkungen in der Natur, ſo wenig, als überhaupt Naturgeſetze ins Bewußt-

1) Meiners, kr. Geſchichte I, 290 ff. Grundriß 38 ff.
2) Hartung, Religion der Römer I, 43 ff.
3) Meiners, kr. Geſch. I, 297. Grundriß 40., nach Charlevoix, Journal 372—378.
4) Ebendaſelbſt, nach den Sammlungen der Reiſen, Bd. XVI, 502.
5) Meiners, Grundriß 44. 112. nach Charlevoix.
6) Benj. Conſt. I, 308. nach Lafiteau. Ueber die Opfer für die Verſtorbenen vgl. Loskiel 58.

ſeyn treten. Mag es auch Geiſter geben für Gattungsbegriffe, wie für alle Thiere, Fiſche, Todte, Völker, Stämme [1]), ſo ſind dieß weder Naturgeſetze, noch ſolche Naturgegenſtände, die, wie z. B. die Sonne, die Geſetze der Natur in ihrem verändernden Einfluß verkörpern.

Dieſer von mir aufgeſtellte weitere Begriff vom Fetiſchismus iſt jedoch nicht der von Jedermann angenommene, indem Manche, wie Görres [2]) und Stuhr [3]), denſelben auf die Religion der Neger beſchränken und dagegen die Religion nördlicher Wilden Schamanenthum, Schamaismus nennen. Allerdings iſt das portugieſiſche Wort fetisso, Zauberklotz, von dem der Fetiſchismus zunächſt den Namen hat, nur von den Negern und zwar bloß denen der Weſtküſte von Afrika angenommen worden. Allein ſeitdem durch de Broſſes [4]) das Wort in die wiſſenſchaftliche Sprache aufgenommen worden war, hat man ſich an dieſen allgemeinern Begriff des Wortes gewöhnt, und Männer wie Meiners [5]), Benjamin Conſtant [6]), de Wette [7]) u. a. m. haben dieſen Begriff beibehalten. Hegel [8]) nennt dieſe Religion Religion der Zauberei und findet ſie nicht weniger bei den Eskimo und Grönländern, als in Afrika. Der Streit iſt nicht ein Wortſtreit; nenne man die Sache, wie man will, aber man gebe zu, daß weſentlich alle Wilden dieſelbe Art von Religion von Natur haben. Es iſt zwar nicht zu leugnen, daß ſo ſehr verſchiedene Naturen, wie die in allen Klimaten, Farben und Racen vertheilten Wilden,

---

1) Benj. Conſt. I, 239. 275. Meiners, kr. Geſch. I, 144. 172.
2) Aſiatiſche Mythengeſchichte, S. 54.
3) Religionen des Orients, S. 245 ff.
4) Du culte des dieux fétiches. 1760. Deutſch 1785. Der Verfaſſer hat allerdings einen viel zu vagen und allgemeinen Begriff von dieſem Worte.
5) Meiners, kr. Geſchichte I, 175. 177. u. a. Grundriß, S. 18. 22. 26 ff. — 6) De la religion. Bd. I., 227 ff.
7) Vorleſungen über die Religion. 1827.
Hegel's Werke, Bd. XI. S. 224.

hre Wildenreligion auf verſchiedene Weiſe modificiren. Aber
o wird auch ſonſt dieſelbe Religion ſowohl durch äußere
Umſtände als angeborne Eigenthümlichkeit modificirt. Den-
noch bleibt das Weſen. Die weſentliche Gleichſtellung aller
Wilden aber zur Natur, durch die ihre Religion, weil Na-
turreligion, weſentlich bedingt iſt, ſpricht für die ſpecifiſche
Gleichartigkeit der Geiſterverehrung der Rothhäute mit der
Religion der andern Wilden, die wir nach einmal herkömm-
licher Weiſe als Fetiſchismus bezeichnen. Zu dieſem allge-
meinen Grunde, der dem Princip entnommen iſt, ergeben ſich
noch andere aus den Anſchauungen und dem Leben der Re-
ligion. Die Rothhäute haben nämlich wie alle Wilden ihre
Zauberer, eine Art Gottesverehrung und Unſterblichkeitsvor-
ſtellungen, welche weſentlich mit denen der anderen Wilden
und Fetiſchdiener übereinſtimmen, von den Völkern ande-
rer Culturſtufen aber ſich unterſcheiden.

Die Zauberer, die bei den ſibiriſchen Völkern Scha-
manen heißen — ein Name, der in der Folge ebenfalls eine
weitere Bedeutung angenommen hat —, bei den Negern
Singbilis, Gangas u. dgl., bei den Grönländern Angekok,
tragen bei den Rothhäuten verſchiedene Namen. Daß die
nördlichen Kanadier ihre Zauberer Manito nannten, iſt ſchon
oben geſagt worden. Ebenſo finden wir dieſelben bei den
Irokeſen mit demſelben Namen bezeichnet, den wir auch für
die untern Geiſter kennen lernten, Agotkon; und ſo wird
auch der Geiſtername Okki von den nördlichen Indianern
den Zauberern beigelegt [1]), von den Algonkinern und Mon-
tagnaten der Name Manitu [2]). Die Zauberer der Califor-
nier werden ebenfalls nach dem Namen ihrer Götter, und
zwar ihrer oberſten, Tuparan oder Niparaya genannt [3]).
So hießen in Mexiko die Prieſter des Gottes Quetzalcoatl
ebenfalls ſo [4]). Sonſt aber werden die Zauberer noch mit

1) De Laet, N. O. 50. — 2) De Laet, N. O. 50., vergl. 75.
3) Geſchichte v. Californien, von Adelung herausgegeben, S. 68. 71.
4) Clavigero, deutſch, I, 386. vgl. 429.

folgenden Worten benannt: bei den Irokeſen auch noch der Name Agottſinachen, bei den Mandans Numauk-Choppenih (Newmohk hopeneche bei Catlin) [1], dagegen die von einem böſen Geiſte Beſeſſenen Ochkih-Häddä [2]; die Zauberer der Kanadier hießen auch Pillotoas [3] oder Oſtemois, Autmoins [4], die der Sioux Wechasha wakon, die der Tuscaroras Yunnu kwat haw, der Schwarzfüße Nah toſe, der Rikkarier So niſhwa rooh teh [5], die der Leni-Lenape Sajotkatta, die der Floridaner insbeſondere Jawas [6]. Auch Hexen finden wir unter den Indianern [7], alſo wie bei den Grönländern, die ſie Illiſeetſaks nennen. Das Weſen der Zauberei aller dieſer Völker beſteht in einer Vermittelung des religiöſen Lebens durch die Zauberer, die mit den Geiſtern Umgang haben, ſie befragen; ſie ſind die lebendigen Orakel der Wilden und verſchaffen ihnen ihre Schutzgeiſter, Heilung von Krankheiten und Aufſchluß über Alles, was die Seele des Wilden bewegt. Die Zauberer ertheilen dieſe Antworten in halb oder ganz bewußtloſen, convulſiviſchen Zuſtänden und fieberhaften Träumen. In dieſelben gerathen ſie gewöhnlich nach großen Anſtrengungen, Faſten, Klagen, Heulen, Schreien und allerhand Plagen und Selbſtverſtümmelungen [8]. In dieſen Zuſtänden ſehen ſie dann die Geiſter, holen ſie, reden mit ihnen und werden von ihnen in Beſitz genommen. Dieſe Zuſtände werden nicht nur von

---

1) Wied II, 169. 190., wo zugleich ihr Treiben beſchrieben wird, ſowie Robertſon a.a.O. I, 452 ff., Heckenwelder 403 ff., Catlin 349. — 2) Wied II, 176. 177.
3) De Laet, N. O. 47. Charlevoix, deutſch, 91. 102.
4) De Laet, N. O. 53. — 5) Catlin 349. — 6) De Laet, N. O. 218.
7) Meiners, kr. Geſch. II, 485. Egede, Beſchreibung von Grönland, S. 146. 200. 201. 204. Iſelin, Geſchichte der Menſchheit. 2. Aufl. Th. I, 167. Hennepin II, 105 ff. 130 ff. 236 ff.
8) Wied II, 166. Picard 79. 83. 92 ff. Loskiel 60 ff. und die vorhin angeführten.

allen Berichterſtattern ausführlich den Zauberern der Rothhäute zugeſchrieben, ſondern ſtimmen auch mit denen aller andern Fetiſchdiener aufs genaueſte zuſammen [1]). Und da bei dieſen Völkern an einen hiſtoriſchen Einfluß und Zuſammenhang nicht zu denken iſt, ſo haben wir bei allen dieſelbe Naturerſcheinung des menſchlichen Geiſtes auf dieſer ſeiner unterſten Bildungsſtufe zu ſehen, welche derſelben ſo weſentlich eigenthümlich iſt, daß Hegel dieſe Religion geradezu Religion der Zauberei nennen kann.

In dieſem Zauberweſen drückt ſich die Eigenthümlichkeit des indianiſchen Religionsgefühls am beſtimmteſten aus. So muthig ſonſt der Indianer den ſichtbaren Gefahren entgegengeht, ſo ſelbſtbeherrſchend er die größten Qualen erträgt, ſo ſehr iſt er immerdar von Schauer, Furcht und Grauen vor den in der Natur waltenden unſichtbaren Geiſterkräften erfüllt, und ſobald ihn das Gefühl derſelben ergreift, iſt er das zaghafteſte Geſchöpf der Erde [2]). Der Gedanke an den Tod, wenn nicht Rachſucht und Kriegsſtolz ſtärker wirken, erfüllt ihn mit Angſt und Schrecken, eine Todesfurcht, die ſich beſonders bei Donnerwettern regt [3]). Oft fahren ſie von Träumen geſchreckt des Nachts auf, und wie vom Feinde überfallen bleiben ſie wachend [4]). Aus Furcht vor Zauberei und Beſchwörungen behängen ſie nicht bloß ſich ſelbſt, ſondern ſogar ihre Fetiſche mit andern Fetiſchen [5]). Jeder fürchtet die Zauberkräfte ſeines Nachbarn [6]). „Eine Furcht", ſagt daher Hegel [7]), „iſt da wohl

---

1) Meiners, kr. Geſchichte II, 573 ff. Grundriß 137. Hegel a. a. O. Stuhr a. a. O. S. 242 ff. Robertſon, Geſch. v. A. I, 454. De Laet, N. O. 47. 50. 53. 93. Iſelin, Geſch. der Menſchheit. 2. Aufl. Th. I. S. 167. Benjamin Conſtant a. a. O. I, 320.

2) Heckenwelder 415 ff. De Laet, N. O. 84. Loskiel 49. Carver 326. Robertſon I, 444 ff. — 3) Loskiel 49. Carver, S. 65. — 4) De Laet, N. O. 47. — 5) Meiners, kr. Geſch. I, 176. — 6) Richardſon bei Franklin's erſter Reiſe, S. 66.

7) Sämmtl. Werke XI, 220.

vorhanden, aber nicht die Furcht des Herrn, ſondern der Zufälligkeit, der Naturgewalten, die ſich als Mächtigeres gegen ihn zeigen.“ Dieſe Herrſchaft der Zufälligkeit iſt aber ganz beſonders der Charakter des Fetiſchismus.

Furcht iſt ebenfalls das Gefühl, welches vorherrſchend ihre Verehrung der Verſtorbenen beſeelt [1]), ſo daß ſie ſogar eben deßwegen häufig ihre Namen nicht auszuſprechen wagen [2]). Das ſo gewöhnliche Martern und Tödten der Kriegsgefangenen war eigentlich nichts Anderes als Menſchenopfer, die aus Furcht zur Sühnung der von den Feinden gefällten Todten gebracht wurden [3]). Entweder ſollten ſie dieſelben im Lande der Voreltern bedienen [4]), oder es geſchah rein, um die Verſtorbenen zu rächen, welche während der Martern angerufen wurden [5]). So iſt bekannt, daß die Römer zu Ehren der Manen Gladiatorenkämpfe [6]) und die Griechen Todtenopfer veranſtalteten [7]). Man dachte ſich auch, daß die Todten an dem Fleiſche der Geopferten ſich ſättigten [8]). Man rief ihnen zu, ſich nun ſatt zu trinken an dem Blute der Gemarterten und Getödteten [9]). Auf dieſe Weiſe glaubten die Südſeevölker, daß die Seelen der Verſtorbenen ſich bei Nachtzeit in die Hütten der Lebendigen einſchlichen und ihnen das Herz und die Eingeweide aus dem Leibe fräßen [10]).

---

1) Meiners, Grundriß 42. Catlin 66.
2) Meiners, kr. Geſchichte I, 304.
3) Meiners, kr. Geſchichte I, 302. Benjamin Conſtant I, 294. nach Charlevoix, journal 352. 247. Catlin 330.
4) Picard 104. nach la Hontan.
5) Benjamin Conſtant, ebendaſ. Lindemann V. 103.
6) Hartung, Religion der Römer I, 51 ff.
7) Meiners, kr. Geſchichte II, 90.
8) Kraft, Sitten der Wilden, S. 111.
9) Charlevoix, journal, p. 247. Meiners, kr. Geſchichte II, 89 ff.
10) Forſter's Beobachtungen, S. 470. Meiners, kr. Geſchichte I, 303. Anderes va[illegible]lopochtli 21 ff.

Aber auch im Uebrigen trägt der Cultus den Charakter des Fetiſchismus an ſich. Gewöhnlich haben ſie keine Prieſter oder Opferer, da bei ihnen wie bei andern Fetiſchdienern die Zauberer das religiöſe Leben in außerordentlichen Fällen vermitteln [1]), in gewöhnlichen aber jeder einzelne Fetiſchdiener ſeinem Fetiſch ſelbſt opfert, ſelbſt zu ihm betet, und das nicht mit der Richtung des Geſichtes gegen Oſten, wie das beim unmittelbaren Naturdienſt und beim Tempeldienſt der Fall iſt, ſondern entweder in eines jeglichen Wigwam vor ſeinem Fetiſch, oder wie er ihn gerade bei ſich trägt, z. B. auf der Jagd [2]). Bisweilen gibt Einer ein gemeinſchaftliches Opfer und ladet zur Opfermahlzeit ſeine Freunde ein [3]). Auch die oft unehrerbietige Behandlung der Fetiſche hat der Indianer mit andern Fetiſchdienern gemein, nach der ſie ihre Fetiſche, wenn ſie mit ihnen unzufrieden ſind, wegwerfen, vertauſchen, verkaufen, vertrinken und bewaffnet verfolgen [4]).

Fetiſchdieneriſch ſind auch die gewöhnlichen indianiſchen Vorſtellungen von der Unſterblichkeit, weit vorherrſchender als die Seelenwanderung. Bei den Fetiſchdienern hält ſich nämlich auch in ihren Unſterblichkeitsvorſtellungen die Phantaſie weit mehr an das Einzelne. Die einzelnen Zuſtände dieſſeits dauern jenſeits mit wenigen unweſentlichen Veränderungen wieder fort: reich iſt wieder reich, arm iſt arm, Herrſcher herrſchen wieder, Diener dienen, der Tapfere, der hurtige Jäger hat es dort wieder gut, der Schwache leidet Noth. Es gibt ſogar einen Ort, an dem Seelen der verbrannten Kriegsgefangenen gemartert werden [5]). Geſpenſterhafte Vorſtellungen fieberhafter Traumnatur umhüllen das Leben oder doch den Eingang in das Leben jenſeits.

1) Denn daß dieſe nicht mit den Prieſtern verwechſelt werden dürfen, iſt klar und hat ſchon Lescarbot richtig eingeſehen.
2) Loskiel 58. — 3) Loskiel 52.
4) Meiners, kr. Geſch. I, 177 ff. Benj. Conſt. I, 260 ff.
5) Strahlheim, Univerſalmythologie, 1839. S. 463.

Daher gebrauchen nach der Vorſtellung nordamerikaniſcher Indianer [1]) die abgeſchiedenen Seelen oft mehrere Monate, um das gegen Abend liegende Land der Seelen zu erreichen. Da droht nebſt andern Gefahren ein großer Fluß, in welchem manche umkommen; er iſt voll trüben und ſtinkenden Waſſers, und über ihn führt bloß ein ſchmaler und ſchlüpfriger Baumſtamm [2]), und ein Hund droht, ſie zu verſchlingen [3]). Andere haben einen ſteilen Berg zu erklimmen [4]). Wegen der Beſchwerden dieſer Reiſe gibt man den Todten allerhand Sachen mit, Geräthſchaften, Waffen, Lebensmittel, Tabak nebſt Tabakspfeifen und dergl. [5]). Die Irokeſen verſehen die Todten mit Farben, damit ſie ſich nach Landesſitte auch in der andern Welt bemalen können. Sind aber einmal die Mühſeligkeiten der Reiſe überſtanden, ſo denkt man ſich doch das Leben jenſeits gewöhnlich etwas beſſer und weniger kümmerlich [6]), aber immer nach den Begriffen, die den Begriffen und dem Verhältniß der Wilden zur Natur angemeſſen ſind; es gibt beſſere Jagd, Fiſchfang, Glück im Kriege, weder Hunger noch Durſt. Daß ſolche fetiſchdieneriſche Vorſtellungen der Rothhäute der nordiſchen Einwanderung angehören, ſieht man auch daraus, daß ſie ſich im unvermiſchten Norden bei den Grönländern wiederfinden [7]). Echt fetiſchdieneriſch iſt auch die Vorſtellung, daß die Seelen nach dem Tode ohne beſtimmten Wohnort

---

1) Meiners, kr. Geſch. II, 760 ff., beſ. 766. Robertſon, Geſchichte v. Am. I, 450.

2) Klemm II, 167. Vgl. Andreá, Todtengebräuche 232. Bromme's Reiſen III, 558. Catlin 258 ff.

3) Meiners, krit. Geſch. II, 766. — 4) Klemm II, 166.

5) Hennepin II, 92. 93. 180. Robertſon, Am. I, 451. Picard 95. Lafiteau, Moeurs des sauvages II, 413. Benj. Conſt. I, 292. Vollmer 1241. Strahlheim 462. Vgl. Ovid. Fast. II, 566. Catlin 65.

6) Picard 14. De Laet, N. O. 48. Loskiel 47. 49. Carver 320 ff. Klemm II, 166. Vollmer 1241. Andreá, Todtengebräuche 227 ff. Catlin 258 ff. — 7) Klemm II, 310.

umherſchwärmen [1]), oder daß die Seelen jenſeits zum zweiten mal ſterben werden, welcher Tod dann dem Menſchen für immer ein Ende mache [2]).

So haben wir einſehen können, wie einerſeits unmittelbarer Naturdienſt und andererſeits Geiſterverehrung des Fetiſchismus die beiden Grundbeſtandtheile ausmachen, aus denen die Religion der Rothhäute zuſammengeſetzt iſt.

Verſchmelzung des unmittelbaren Naturdienſtes und des geiſterhaften Fetiſchismus.

Beide Elemente der Religion der Rothhäute können nun allerdings bloß mechaniſch neben einander und organiſch geſchieden vorkommen. Sie ſind aber auch wiederum vielfach mit einander verſchmolzen und durchdrungen. Dieß geſchieht zunächſt dadurch, daß allen göttlich verehrten Naturgegenſtänden ihre Geiſter gegeben ſind; alles Einzelne ſowohl als die Gattung hat ſeine Manitus [3]). In Allem, was ſich regt und was durch die Natur hervorgebracht wird, iſt eine verborgene Kraft und ein lebendiges Weſen. Dieſen Geiſtern iſt die Herrſchaft über die Elemente gegeben [4]). Bäume und Wälder haben ihre Schutzgeiſter, nicht weniger die Meere, Seen, Flüſſe, Bäche, Quellen, und beſonders die gewaltigen Waſſerfälle daſiger Gegenden. Das Nordlicht iſt, wie auf den ſchottländiſchen Inſeln [5]) und bei den Grönländern [6]), eine Geſellſchaft tanzender Geiſter, die Milchſtraße iſt der Pfad der Geiſter, und der Regenbogen iſt ein

1) Hennepin II, 93. Loskiel 49.

2) Benj. Conſt. I, 289., nach Meiners, Geſchichte der Meinungen roher Völker über die Natur der Seele. Göttg. Magaz. II, 744.

3) Meiners, kr. Geſch. I, 144. 172. Loskiel bei Heckenwelder 364 ff. — 4) Bromme, Nord-Amer. 229.

5) Göze, Natur, Menſchenleben u. ſ. w. I, 274. In Sibirien glaubt man, es zöge eine Bande toller und raſender Geiſter vorüber. Ebendaſ. 275. — 6) Lindemann V, 125.

die Sonne begleitender Geiſt [1]). Auch die Thiere haben ihre Geiſter [2]). Dergleichen Geiſter, ſowohl von Himmelsgegenſtänden als von Thieren, werden von den Menſchen zu Schutzgeiſtern erwählt. Es gibt welche, denen die Sonne, andere, denen der Mond Schutzgeiſt iſt [3]). Noch häufiger wird ein Thier Schutzgeiſt eines Menſchen [4]), ſo daß man ſogar die Thiere im Leibe zu haben glaubt [5]). Mögen nun auch vielleicht von allen Fetiſchdienen am meiſten die Rothhäute zwiſchen den Manitus und ihren Gegenſtänden unterſcheiden [6]), das hellere oder dunklere Bewußtſeyn führt nicht zur Annahme einer weſentlich andern Religionsſtufe. Daß die Religion hier immer Naturreligion ſey, ſieht man daraus, daß die Naturgegenſtände ſelbſt verehrt werden, und daß die Begriffe ihrer Geiſter aus ihnen abgezogen ſind.

Die Verſchmelzung des unmittelbaren Naturdienſtes mit dem Geiſterglauben zeigt ſich ſehr beſtimmt in der Verehrung der zwölf oberſten Manitus bei den Stämmen der Leni-Lenape. In einem großen Gebäude, gewöhnlich in ihrem Verſammlungs- oder Rathhauſe werden in der Mitte zwölf Stangen oder Stäbe in einem Kreiſe aufgeſtellt, jeder von anderm Holze. Oben werden ſie verbunden und mit Decken behangen. In dieſen Kreis werden nun zwölf glühend heiße Steine gerollt, die eben ſo vielen Manitus geweiht ſind, der größte Stein dem Walſit-Manitu, dem großen Geiſt im Himmel, die folgenden den Manitus der Sonne oder des Tages, des Mondes, der Erde, des Feuers, des Waſſers, des Hauſes, des Mais und den Manitus der

1) Wied II, 152.
2) Bromme, Nord-Amer. 229. Benj. Conſt. I, 239. und die Andern. — 3) Loskiel 53.
4) Huitzilopochtli 13. 14., nach Loskiel 53. Vgl. noch Long 128 ff. Meiners, kr. Geſch. I, 156. Bromme, N.-A. 229. 231. 414. 416.
5) Wied II, 190. 270.
6) Meiners, kr. Geſch. I, 144. Vgl. Carver 325.

vier Himmelsgegenden [1]). Auf eine ähnliche Erſcheinung ſtoßen wir bei einem Feſte, das dem Manitu des Feuers zu Ehren gehalten wird. Man ſteckt hier ebenfalls zwölf Stangen, jede von anderer Holzart, im Kreiſe in den Boden, verbindet ſie oben, deckt ſie mit Decken, heizt dieſen ſogenannten Schwitzofen mit zwölf Steinen, zwölf Männer kriechen hinein, und zwölf Pfeifen Tabak werden als Opfer auf die Steine geſchüttet. Auch hier ſtellen die zwölf Steine eben ſo viele Manitus dar, welche dem des Feuers beigegeben ſind, Manitus theils von Thieren, theils von Gewächſen [2]). Es ſind alſo hier wie dort Manitus von ſichtbaren Naturgegenſtänden, die mit denſelben zu einem Begriff zuſammengeſchmolzen ſind. Wohl zu beachten iſt aber hier die Gruppirung von zwölf zuſammengehörigen und mit einander in einer Cultushandlung verehrten Götter. Es finden ſich bekanntlich ſolche zwölf gruppirte Götter bei vielen alten Völkern unſerer öſtlichen Halbkugel. Wir ſtoßen auf ſie bei den Griechen in Attika, Theſſalien, Olympia, Achaja, Kleinaſien [3]); in Italien bei den Etruskern, Sabinern, Mamertinern, Römern [4]); — dann bei den Aegyptiern. Bei den Skandinaviern ſind die zwölf Aſengötter hieher zu zählen, und als Abſenker derſelben die zwölf Gefährten des Sonnenhelden Siegfried, die zwölf Dienſtmannen des Wolfdietrich, die zwölf Paladine Karl's des Großen, die Mitſtreiter und Genoſſen ſeiner Tafelrunde. Aber auch im Oſten

1) Loskiel III, 565 ff. Bromme, N.-Amer. 231.

2) Loskiel I. 55., bei Heckenwelder 365. Zwölf Indianer tanzen auch den Stiertanz. Catlin 121. 122.

3) Gerhard über die zwölf Götter Griechenlands, in Abhandl. der berliner Akademie 1840. S. 383 ff. Preller, das Zwölfgötterſyſtem, in den Verhandlungen der neunten Verſammlung deutſcher Philologen 1846. S. 48 ff., nebſt den Bemerkungen von Gerhard, Bergk und Walz ebendaſ. Auguſt Jakob, über griechiſche Mythologie. 1848. S. 20 ff.

4) Hartung, Religion der Römer II, 4 ff. Gerhard a. a. O. 1845. S. 519. 534.

Aſiens finden wir bei den Japaneſen zwölf obere Götter [1]). Man hat nun darüber geſtritten, ob die Zwölfzahl kalendariſche Bedeutung habe und ſich auf die zwölf Monate oder auch die zwölf Zeichen des Thierkreiſes bezöge, oder ob ſie mit der Abtheilung ſo vieler Völker in zwölf Stämme in Verbindung ſtehe. Mir ſcheint das Eine ſo wenig das Andere auszuſchließen, daß vielmehr das Eine eine Folge des Andern iſt. Die Beziehung auf die zwölf Monate aber iſt das Urſprüngliche, wofür ſchon der Umſtand ſpricht, daß gerade die Zwölfzahl, nicht aber dieſelben Götter, fixirt iſt. Freilich ſind die Monatsnamen nicht mit den Namen der zwölf Götter übereinſtimmend. Doch hat ſich in der einen Hälfte der lateiniſchen Monatsnamen die Beziehung auf obere Götter erhalten. Dieſe Deutung der zwölf Götter iſt auch die des Vaters der Geſchichte [2]). Bei den zwölf Göttern der Rothhäute bin ich um ſo unbedenklicher dieſer Anſicht, da die verſchiedenen Stämme derſelben zwölf Monate haben [3]), ſich aber noch nirgends Genoſſenſchaften von zwölf Völkerſtämmen gebildet hatten, auch keine Stämme mit bloß Einem Nationalgott gefunden werden, die dann mit Vereinigung ihrer Stammgottheiten jene Gruppe von zwölf Stammgottheiten hätten zu Stande bringen können. Allerdings haben auch hier die Namen der zwölf Monate keine Aehnlichkeit mit Götternamen, ſondern bezeichnen das Erſcheinen der Landesproducte und die Natur der Jahreszeiten. Aber noch weniger entſprechen irgendwo die Namen der zwölf Stämme den Namen der zwölf Götter. Hingegen haben auch die Azteken dreizehn oberſte Götter [4]) mit kalendariſcher Bedeutung, indem dieſe Zahl dem bei ihnen ſo wichtigen Viertel ihres Säculums entſpricht, der einen beſtimmten, markirten Abſchnitt, einen Cyklus von dreizehn Jahren bil-

1) Dupuis, Origine etc. I, 169.
2) Herod. II, 82. Dupuis I, 166 ff.
3) Klemm II, 193. Wied II, 191. — 4) Clavigero I, 345.

det [1]). Von einer Eidgenoſſenſchaft von dreizehn Stämmen iſt aber auch hier nirgends die Rede. Die Hauptſache iſt für uns immer darein zu ſetzen, daß in dieſem Zwölfgötterſyſtem der Rothhäute eine beſtimmte Tendenz ſich zeigt, die auch in manchen andern Erſcheinungen ſichtbar wird, zu einer höhern Religionsſtufe überzuſchreiten, wozu aber die Grundlagen in dem unmittelbaren Naturdienſt und der Geiſterverehrung und ihrer Verſchmelzung zu ſehen ſind.

Der Bilderdienſt und der Anthropomorphismus.

Noch bleibt ein wichtiges Element des Polytheismus der Rothhäute übrig, aus dem derſelbe recht eigentlich ſichtbar wird, ich meine den Bilderdienſt. Wir haben oben die Anſicht derer dargeſtellt, welche die indianiſchen Wilden Nordamerika's zu Monotheiſten machen. Alle dieſe laſſen ſie keine Götzenbilder verehren. Allerdings verehren ſie häufig nach der einen Seite ihres Polytheismus die Gegenſtände der Natur unmittelbar, fallen vor der Sonne nieder, vor dem Waſſerfall, vor jedem Naturgegenſtande, der ihr religiöſes Gefühl erregt, und bringen ihm das Opfer dar. Nichtsdeſtoweniger ſind die Götzenbilder allgemein unter ihnen verbreitet, ſtehen auch mit ihren Geiſtern und überhaupt mit ihrem Fetiſchismus im genaueſten Zuſammenhange. Findet man aber bei ihnen weniger große Bilder, ſo darf man aus dieſem Umſtande, der ſo gerne bei den Fetiſchdienern vorkommt, nicht auf die Abweſenheit der Idololatrie ſchließen. Denn überall hat der Fetiſchdiener ſeine kleinen, ſichtbaren, leicht tragbaren Fetiſche. Werden auch die Geiſter ſelber häufig geſtaltlos gedacht, ſo iſt doch ihr Erſcheinen, ihre Offenbarung an gewiſſe Gegenſtände und Zeichen, an eine ſinnliche Form gebunden, in der ſie wohnen, Thiere, Thiertheile,

---

1) A. Humboldt, Monum. p. 180.

Steine, Bäume, Meſſer und alles Mögliche [1]). Daß die Bilder nicht immer künſtliche ſind, ſondern häufig natürliche, das kann das Weſen der Idololatrie nicht ändern. Daher denn der Wilde neben einer Menge Kleinigkeiten, die er als Fetiſche, Amulette, Medicinſachen bei ſich führt oder in ſeiner Hütte aufbewahrt, ſelbſt Sonne oder Mond oder irgend ein Thier als Schutzgeiſt betrachtet.

Auch hier finden wir ſtarke Neigungen zum Anthropomorphismus. So bewohnen die böſen Geiſter als Rieſen wüſte Inſeln, die guten ſtellt man ſich unter den ſchönſten Menſchengeſtalten vor [2]). Daher denn auch die ſichtbare Darſtellung zur menſchlichen Geſtalt greift. Namentlich wurden die Geiſter in Virginien als menſchliche Figuren dargeſtellt, bunt bemalt, ſitzend, mit einem Schurze bekleidet. Am häufigſten kommt ein bloßer, aus Holz geſchnitzter Menſchenkopf als Fetiſch vor [3]).

Die vielen Götter ſind nicht bloße ſinnliche Formen, unter denen der alleinige große Geiſt verehrt wird.

Dieß ſind die hauptſächlichſten Grundzüge des Polytheismus der Rothhäute, aus denen deutlich hervorgeht, daß hier von einem Monotheismus ſchon ihretwegen keine Rede ſeyn kann. Zwar behaupten Viele, daß bei dieſer Verehrung der vielerlei Geiſter und Naturgegenſtände nichts als die reine Anbetung des großen Geiſtes als eines geiſtigen Gottes gemeint ſey. Selbſt dieſer oder jener Indianer will nicht zugeben, daß er die Geiſter an und für ſich anbete, ſondern daß er in denſelben Gott verehre [4]). Allein ſchon aus dem bisher betrachteten Polytheismus, der die Geiſter als viele

1) Meiners, kr. Geſch. 1, 173. Picard 113.
2) Meiners, kr. Geſch. 1, 403. Carver 322. Robertſon 1, 447., nach Charlev u. Colden.
3) Loskiel 52., bei Heckenwelder 364. De Laet, N. O. 92. Picard 111 ff. — 4) Loskiel bei Heckenwelder, S. 364.

faßt, als viele benennt und die einzelnen im Gegenſatz zu einander ſtellt, geht hervor, daß der Grund jener Behauptung fremdem, europäiſchem Einfluß zuzuſchreiben iſt und den Rothhäuten von Haus aus nicht angehört. Darum wird auch jene Behauptung den Gebildeten unter ihnen zugeſchrieben, und als ſolche kommen natürlich den Europäern gewöhnlich diejenigen vor, auf die europäiſche Anſichten und Vorſtellungen bereits Einfluß ausgeübt haben.

Allerdings beruht auch die heidniſche Gottesverehrung in ihrem letzten Grunde auf einer wirklichen Offenbarung des allein wirklichen und wirkenden einzigen Gottes. Sonſt wäre ſie keine Religion, ſondern ein reiner Wahn ohne Grund, Fratzen ohne wiſſenſchaftliche Bedeutung. Nicht die bewußte Ueberlegung hat den Menſchen durch Schlüſſe aus dem Sichtbaren auf das Unſichtbare zur Anerkennung einer göttlichen Kraft gebracht. Aus Sinnlichem kann, wie ſchon Kant überzeugend nachgewieſen hat, nicht Ueberſinnliches erſchloſſen werden. Sondern die Seele nimmt jene ſich offenbarende und überall thätige Macht wirklich wahr, die Vernunft vernimmt ſie unmittelbar. Dieſe Macht iſt an ſich überall dieſelbe; es offenbart ſich in der Natur und in der menſchlichen Seele keine andere höhere Kraft, als die des alleinigen Gottes. Und auch die menſchliche vernehmende Kraft iſt bei allen Menſchen dieſelbe Vernunft. Aber bei den Polytheiſten iſt einerſeits die Offenbarung ſelbſt eine naturbefangene, die an den Mittelgliedern der Offenbarung, an den irdiſchen Gegenſtänden haften bleibt. Deßwegen iſt ſie in Vielheit gebrochen, wie das eine Sonnenlicht im Prisma gebrochen wird und ſich in eine Vielheit von Farben ſpaltet, obſchon es ſelber direct von der Sonne herſtammt, ſelbſt nichts Anderes als das Sonnenlicht iſt. So iſt die Vielheit nicht die Urquelle des Polytheismus und ſein innerſtes Weſen, ſondern erſt Folge; Urquelle und Weſen iſt die Naturbefangenheit, daher dieſe Religionsweiſe mit Recht Naturreligion genannt wird. Andererſeits iſt aber auch die

menſchliche vernehmende Kraft naturbefangen, unfrei, dem Traumleben verfallen, in welchem dunkle Gefühle und Wahrnehmungen des Göttlichen zu phantaſtiſchen Bildern ſich geſtalten. Es fehlt dem Bewußtſeyn die ſittliche Einheit des wachen Seelenzuſtandes. Und darum iſt denn auch der Unterſchied zwiſchen Naturreligion und Monotheismus kein bloß quantitativer, ſondern ein ſpecifiſcher.

Daſſelbe Reſultat, das ſich über die Natur der Religion der Rothhäute aus ihrem allgemeinen polytheiſtiſchen Charakter ergab, wird nun noch ſeine Beſtätigung aus der beſondern Darſtellung des großen Geiſtes erhalten. Es war aber unumgänglich nothwendig, wenn auch etwas weitläufig, zuerſt Boden und Grundlage ins Auge zu faſſen, auf welchen die Verehrung des großen Geiſtes fußt und ſich bewegt.

Der große Geiſt wird unter verſchiedenen Namen verehrt.

Wir führen uns zuerſt die verſchiedenen Namen des großen Geiſtes vor; denn der Name Manitulin oder Kitſchi Manitu, großer Geiſt, gehört nicht allen Stämmen an, ſondern ſcheint erſt im Verlauf der Zeit mit immer mehr vorherrſchend werdender Verehrung deſſelben die weitere Verbreitung erlangt zu haben. Wir wiſſen, daß die Geiſter überhaupt nur bei einigen Stämmen der Leni-Lenape den Namen Manitus tragen, wenn auch, wie oben bemerkt wurde, dieſer Name bis an die Seen gefunden wird. Die Mohikander, Shawannos und Miamis, bei denen der große Geiſt ſchlechtweg Manedo, Geiſt, heißt [1]), ſind ebenfalls Leni-Lenape. Es iſt daher nicht unintereſſant, die andern Namen, wie ſie mir in den verſchiedenen von mir benutzten Werken vorkamen, zuſammenzuſtellen. Allerdings iſt von den wenigſten die Wortbedeutung bekannt, die natürlich ein nicht zu ver-

1) Wied II, 29.

achtender Leiter für die Aufhellung des Begriffs iſt. Indeſſen kennen wir doch bei einer ziemlichen Anzahl den Sinn, der uns über das Weſen des Gottes einigermaßen zurechtweiſen kann, und wo dieß nicht geht, ſo kann uns doch wenigſtens die Maſſe der verſchiedenen Namen klar machen, daß wir es hier mit vielen verſchiedenen Nationalgöttern zu thun haben.

An die bereits angeführten Namen ſchließen ſich noch die von Mungo Minnato und Wolſit Manitu an; Letzteres heißt der große Geiſt im Himmel; beide Namen finden ſich bei den Leni-Lenape, ebenſo der Name Wiſi Manitto, wie der Leni-Lenape-Stamm der Shawannos, und Manitton, wie der der Chippewäer, Monaitowa, wie der der Miamis den großen Geiſt benennt. Sonſt findet ſich bei den Leni-Lenape noch der Name Hautantowit. Von den einzelnen Stämmen heißen den großen Geiſt die Algonkiner Atahon, den Schöpfer, die Minſis Pachtamawas, Gichtannettowit oder Ketannotooweet, Schöpfer, und Keeſchellomeh, Schöpfer der Seele, die Mohikander Puchtammanwoas oder Pottawanwoos, alſo ähnlich wie die Minſis. Die Shawannos haben auch noch für den großen Geiſt den Namen Weshilliqua, die Miamis Kajehelanguá, der, welcher uns erſchaffen hat. Der oberſte Gott der Chaktawas oder Chokt ah iſt Iſchtohoollo-Aba, der der Moſchkas oder Muskohge heißt Eſteckee-eeſa, der Virginier Okée.

Eben ſo verſchieden ſind die Namen des großen Geiſtes bei den Mingos oder Irokeſen. Sehr verbreitet iſt der Name Michabu; der Herrſcher über alle guten Geiſter heißt Tharonhi oonagon, der den Himmel umarmt; der Schöpfer heißt Atahokan, der große Haſe, oder Harakouannentakton, der die Sonne anbindet. Der Irokeſengott Agriskowé iſt zugleich Gott des Himmels, der Sonne und des Kriegs. Daſſelbe findet ſtatt mit dem Areskowi der Huronen. Die Nadoweſſier oder Dacotas, von den Franzoſen Sioux genannt, beten als höchſten Gott den Wakon an, auch Wakon ſcheha oder

Tongo Wakon genannt, und daſſelbe iſt der Gott der Stein-Indianer Uakan-Tange. Die Crows verehren den Omahank-Numakſchi, den Herrn des Lebens, die Mandans den Maho peneta.

Selbſt die ſogenannten fünf oder ſechs Nationen, die Irokeſen im engern Sinn, haben verſchiedene Namen für den großen Geiſt. Allerdings iſt der Nigoh der Mohaws, der Neeyooh der Oneidas, der Nioh der Onondagoes derſelbe Name. Daneben finden wir aber bei den Irokeſen noch die Namen Noſſaturomi und Otkon für den großen Geiſt, beſonders noch am Lorenzſtrom den des Atahauta, und bei den Onondagoes den des Hawonia oder Hawonio; bei den Tuscaroras den Namen Ye wunni yoh; im höhern Norden bei den Schwarzfüßen den Criſtecoom, bei den Rikkariern den Te wa rooh teh. Bei dem weſtlichen Oregonvolk der Wakoſch wird ferner unter dem Knautz der Schöpfer verehrt.

Schon aus den bloßen Namen geht nun zum Theil wenigſtens der Begriff und das Weſen des großen Geiſtes hervor, indem ſie die weſentlichſten Eigenſchaften bezeichnen. Andere Attribute ergeben ſich aus dem Cultus und Mythus. Wir gehen zunächſt von den Namen aus und ziehen das Andere zur Erklärung derſelben herbei.

Der große Geiſt iſt der Schöpfer.

Diejenigen Namen, welche den ſchärfſten und beſtimmteſten Begriff vom Weſen des großen Geiſtes geben, ſind diejenigen, die ihn als Schöpfer bezeichnen. Denn dieſe bedeuten die Namen Atahon, Gichtannettowit, Kajehelonguá, Knautzl, und ebenſo Keeſchellomeh, Schöpfer der Seelen. Ueberhaupt wird ziemlich allgemein der große Geiſt für den Schöpfer gehalten [1]).

Vielerlei Mythen ſtellen ihn auch als Schöpfer dar und an die Spitze der übrigen Götter. So ſchuf nach der An-

1) Picard 80. Klemm II, 155. Hoffmann a. a. O. 178. 188., nach Catlin.

ſicht virginiſcher Stämme der Schöpfer zuerſt andere Götter, die ihm bei der Schöpfung beiſtehen ſollten [1]). Die Leni Lenape haben einen Schöpfungsmythus, nach welchem Manitu Kichton, der große Geiſt, der Schöpfer aller Dinge iſt. Am Anfang ſchwamm er auf der Oberfläche des Meeres, dann ſchuf er die Erde aus einem Sandkorn. Mann und Weib bildete er zuerſt aus einem Baumſtamme. Als aber die frühern Menſchen durch die große Fluth umgekommen waren, verwandelte er die Seethiere in Menſchen und Landthiere [2]). Nach einer anderen Erzählung dieſer Stämme ſowohl als der Irokeſen hielten ſich die erſten Menſchen zuerſt unter der Erde auf, ſey es als Menſchen, ſey es als Thiere [3]). Ueberhaupt betrachten die meiſten Indianer die Erde als ihre gemeinſchaftliche Mutter und nennen ſich daher Erdgeborne [4]). Nach andern Sagen war dagegen die urſprüngliche Heimat der Himmel [5]). Mit den gewöhnlichen Anſichten der Delawaren über die Schöpfung, namentlich der Menſchen, ſtimmen die Mingos der Hauptſache nach überein, modificiren aber dieſelben auf ihre Weiſe. So laſſen die Irokeſen den großen Geiſt zwei Bilder von Thon durch den Hauch ſeines Mundes beleben. Das erſtere erhielt den Namen erſter Menſch, das andere Gefährtin [6]). Dieſelbe Sage finden wir auch bei dem Mingoſtamm der Onondagoes [7]). Nach der Anſicht der Virginier dagegen war das Weib zuerſt geſchaffen [8]). Aehnlich laſſen die Bewohner der obern Gegenden des Lorenzſtromes und des Miſſiſippi ein Weib zuerſt auf der Erde ſeyn [9]). Nach den Wakoſch ſchuf ebenfalls der Schöpfer

---

1) Picard 115.
2) Magazin d. Litterat. u. ſ. w. 1842. 398, 2., nach D. Wiener.
3) Klemm II, 159. Bromme, Reiſen III, 258. Catlin 131.
4) Bromme, Nord-Amer. 227. Heckenwelder 429. Volney, deutſch, II, 438. Vgl. Prescott, Peru, deutſch. Bd. I, 68. N. 1. — 5) Klemm II, 160. — 6) Bromme, N.-Am. 227.
7) Klemm II, 159. — 8) De Laet, N. O. 92.
9) Hennepin II, 90. 91.

Knautzl zuerſt das Weib, aus ihrer Naſe rann eine Feuchtigkeit auf die Erde, aus der ſich der erſte Mann entwickelte, der ihr Gatte wurde [1]).

Als Schöpfer des Menſchen iſt der große Geiſt auch der Schöpfer der Seele und des Geiſtes, Keeſchellomeh, wie ihn der Delawarenſtamm Minſi oder Wolf nennt [2]). Auf eigene Weiſe ſtellen ſich die Irokeſen die Schöpfung des Mais, Reis und Tabaks vor. Der große Geiſt Naſſaniremi ſtieg aus den Wolken auf die Erde hinab, ſpuckte nach den vier Weltgegenden und ſo entſtanden dieſe Pflanzen [3]). Unter den Mingos iſt der Glaube ſehr verbreitet, daß ſie von den Thieren abſtammen, daß aber ihr Gott Michapu vor Allem den Himmel erſchaffen habe, dann die Thiere, welche aber auf einer großen Brücke vor Hunger umgekommen wären, wenn nicht Michapu, der im Himmel thronte, den Gott des Waſſers, Michiniſi, um etwas Erde gebeten hätte für ſeine Geſchöpfe. Als nun aber dieſer nicht willfahrte, ſandte Michapu nach einander den Biber, die Fiſchotter, die Ratte, um aus der Tiefe des Meeres Erde zu holen; letztere brachte ein Sandkorn, welches Michapu zu einem Berge umgeſtaltete. Der Fuchs erhielt darauf den Auftrag, um den Berg herumzulaufen, um denſelben zu vergrößern. Als nun bald darauf die Thiere unter einander in Uneinigkeit geriethen, vernichtete ſie der Schöpfer und ſchuf Menſchen, denen er die Herrſchaft über die Thiere gab [4]). Man ſieht, wie auch dieſe Polytheiſten ſo wenig als andere eine Vorſtellung haben von einer Schöpfung aus Nichts; überall liegt bereits ein Stoff vor, aus dem geſchaffen wurde, Waſſer, ein Sandkorn, Grund. Einige Stämme in Florida ſollen ſogar noch beſtimmter zwiſchen dem Schöpfer und dem

1) Braunſchweig a. a. O. S. 18.
2) Strahlheim 457. 458. — 3) Bromme, N.-Am. 227.
4) Picard 81. Vollmer. Bei Hennepin II, 236. heißt er Micaboche und bedeckt die Erde mit Waſſer.

Urſtoff, aus dem die Schöpfung geſchaffen wurde, unterſchieden haben [1]). Auch entſpricht es der Bildungsſtufe der Rothhäute, daß ſie nicht von der Schöpfung der Welt oder der Erde als Geſammtkörper reden, ſondern von der Erde als feſtem Lande im Gegenſatz zum Waſſer.

Wie in dieſen Mythen der große Geiſt als Schöpfer aufgefaßt wird, ſo wird in ihm überhaupt der Schöpfer geſehen. Bei den Stämmen weſtlich vom Miſſiſippi iſt Wakhonda Schöpfer und Erhalter der Dinge [2]), den Floridavölkern der große Geiſt [3]), in Virginien Okée [4]), bei den Irokeſen Otkon [5]), am Lorenzſtrom Atahauta [6]), und ſo in ganz Kanada [7]). Den Mandans [8]) und Steinindianern [9]) iſt der Herr des Lebens, wie der große Geiſt oft heißt, der Schöpfer. Daß bei den Wakoſch auf der Weſtküſte Nordamerika's Knautzl der Schöpfer ſey [10]), iſt ſchon bemerkt worden. Auch den Californiern ſchuf der große Herr im Himmel den Himmel und die Erde [11]).

Der große Geiſt iſt der Schöpfer, inwiefern er der Sonnengott iſt.

Der große Geiſt iſt alſo Schöpfer der Welt. Hier drängt ſich uns nun die Frage auf: Wie paßt die Idee eines Schöpfers zu dieſer Art von Polytheismus, wie er bei den Rothhäuten ſtattfindet? Wie ſtimmt ſie namentlich mit dem Fetiſchismus zuſammen, der ſich bloß an die einzelnen Naturgegenſtände, an die einzelnen Naturerſcheinungen und

1) Benj. Conſtant I, 244. — 2) Berghaus, Erdball I, 281.
3) De Laet, N.O. 92. B. Conſt. a. a. O. Strahlheim 454.
4) De Laet, N. O. 50. 75. 84. Picard 80.
5) Hennepin II, 89. Picard 80. Bromme, N.-Am. 227.
6) Hennepin a. a. O. Picard a. a. O.
7) Picard 82. Charlevoix a. a. O. 235. Lindemann I, 20. III, 177. — 8) Wied II, 149. — 9) Wied I, 445.
10) Klemm II, 154. Bromme, N.-Am. 467 ff.
11) Geſchichte von Californien. Adelung S. 67.

Seelenkräfte als einzelne hält, und dem die Idee der Einheit eines Ganzen fremd iſt, der alſo nichts weiß von Natur und Univerſum, von Welt und ihrer Schöpfung? Es geht nicht bloß aus der Idee des Fetiſchismus hervor, ſondern eine Menge Berichte beſtätigen es, daß die chaotiſche und phantaſtiſche Auffaſſung natürlicher und religiöſer Dinge, wie ſie den Wilden und dem Fetiſchismus eigen iſt, weder Schöpfung noch Schöpfer kennt. Daher bemerkt auch Hegel von dieſer Religionsſtufe, die er am reinſten bei den Eskimo, alſo im nördlichſten Amerika findet, daß der Menſch hier noch keine theoretiſche Frage macht: Wer hat das gemacht? u. ſ. w. Dieſe Scheidung der Gegenſtände in ſich, in eine zufällige und weſentliche Seite, in eine urſächliche und in die Seite eines bloß Geſetzten, einer Wirkung, ſey für ihn noch nicht vorhanden [1]). Und ſo bemerkt aus demſelben Grunde Stuhr, ein feiner Kenner heidniſcher Denkart, daß die Idee des Schöpfers und oberſten Gottes bei den heidniſchen ſibiriſchen Völkerſchaften ſich mit dieſem nordiſchen Geiſterdienſte nicht vertrage und daher anzunehmen ſey, daß dieſe Idee von Chriſten oder Mahomedanern dorthin gekommen ſey [2]). Was nun dieſe ſibiriſchen Völkerſtämme betrifft, ſo kann ich es hier unentſchieden laſſen, ob nicht dieſe Möglichkeit fremden Einfluſſes zu eng gefaßt ſey; aber wahrſcheinlich ſcheint es mir. Wenigſtens muß zu den nordamerikaniſchen Wilden anderswoher die Idee des Schöpfers gekommen ſeyn, als von den Chriſten, denn ſonſt wäre bei ihnen dieſelbe weder ſo alt, noch ſo verbreitet, noch, wie wir ſchon geſehen haben und noch weiter ſehen werden, ſo durch und durch unchriſtlich, heidniſch, naturbefangen und phantaſtiſch, wie ſie wirklich iſt. Gehört nun aber der Glaube an den großen Geiſt als Schöpfer nicht dem Fetiſchismus

---

1) Hegel's ſämmtliche Werke. Bd. XI. S. 220.

2) Stuhr, Religionen des Orients, S. 244. Vgl. Görres, aſiatiſche Mythengeſchichte, S. 54 ff.

und dem nordiſchen Elemente an, wie denn auch wirklich ganz nördliche Stämme der Rothhäute nichts von einem Schöpfer und einer Schöpfung wiſſen [1]), — iſt andererſeits dieſer Glaube dennoch inländiſch, welchem andern Religionselement könnte er noch zugeſchrieben werden, als demjenigen, das einzig noch neben dem Fetiſchismus daſteht und ſich zum Theil mit ihm verſchmolz, eben jenem ſüdlichen Naturdienſt, an deſſen Spitze die Verehrung der Sonne ſtand, jener Religionsſtufe, die einem gebildetern, Ackerbau treibenden Volke angehörte, und aus deſſen Vorſtellungsweiſe auch die Idee des oberſten Gottes als Schöpfers, wie ſo viele andere Religionsbeſtandtheile, wie wir geſehen haben, in den Glauben der Rothhäute überging? Nur da kann ja die Idee eines Schöpfers zu einigem Bewußtſeyn kommen, wo bei geregeltem Leben die Natur als Ein Ganzes, als eine Schöpfung aufgefaßt wird, welche alljährlich durch die Wirkung der Sonne oder des Himmels zu neuem Leben hervorgeht. Dieſen kosmologiſchen Verlauf dachte man ſich aber auch kosmogoniſch wirkend, und ſo wurde der Sonnen- oder Himmelsgott auch zum Schöpfer. Daher iſt bei den Hindus der Sonnengott Brama zugleich der Demiurg. In Peru iſt ebenfalls der Sonnengott der Schöpfer. Jener oberſte Gott ſibiriſcher Völkerſchaften wohnt nicht bloß im Himmel oder in der Sonne, ſondern man hält die Sonne ſelbſt für dieſen Geiſt [2]), und beim großen Frühlingsfeſte wird die Herabkunft des Sonnengottes gefeiert [3]). Eben darum iſt eher anzunehmen, daß dieſe Völker nicht durch den Einfluß des Chriſtenthums oder des Mahomedanismus die Verehrung ihres oberſten Gottes erhalten haben, ſondern von einem heidniſchen Volke Mittelaſiens, das einem unmittelbaren Naturdienſte, namentlich dem Sonnendienſte, ergeben war. Bei

---

1) Hennepin II, 235. Richardſon bei Franklin a. a. O. S. 79. u. a. m. — 2) Stuhr a. a. O. Görres a. a. O.
3) Görres. S. 55.

den Rothhäuten liegt dieſer Gang der Dinge auf der Hand. Wir haben geſehen, wie weit verbreitet der Sonnendienſt unter ihnen iſt. Aber von ihnen ſelbſt wird ihr großer Geiſt als Sonnengott aufgefaßt. Das geht ſchon aus einigen Namen hervor, wie denn Harakouannentakton denjenigen bezeichnet, der die Sonne anbindet, und der Huronen Areskowi, der Irokeſen Agriskove ſind Sonnengötter [1]). Allerdings unterſcheiden Andere zwiſchen dem Sonnengott und dem großen Geiſt [2]). Bei den Delawaren iſt der Gott des Himmels der oberſte Gott, die Sonne der zweite [3]). Ja ſogar verehrt der Lenapeſtamm der Chippewäer zwar den großen Geiſt Manedo, aber weder Sonne, noch Mond [4]). Wenn nun ſo allerdings bei manchen Leni Lenape der große Geiſt weniger als Sonnengott verehrt wird, ſo machen auf jeden Fall die Floridavölker, die Apalachiten, Natſchez u. ſ. w. davon eine bedeutende Ausnahme. Aber auch bei andern Leni Lenape, wie bei den Creeks, wurde der große Geiſt als Sonne verehrt [5]), und wieder bei andern Leni Lenape werden am Feſte des Kitſchi Manitu die Friedenspfeifen der Sonne zu Ehren angezündet [6]), und die Weiber bieten beim Sonnenaufgang der Sonne ihre Kinder dar. Noch allgemeiner finden wir indeſſen allerdings den großen Geiſt als Sonnengott verehrt bei den Mingoſtämmen. Der Herr des Lebens, oder der Alte, der nie ſtirbt, wie ſie häufig den großen Geiſt nennen [7]), iſt entweder die Sonne ſelbſt, wie bei den Mandans, Mönitarris, Schwarzfußin-

1) Lafiteau in der Geſchichte von Amerika, von Baumgarten, S. 64. 65. Strahlheim 459.
2) Loskiel bei Heckenwelder 363. 367. Strahlheim 458. 460. — 3) Loskiel a. a. O.
4) Wied II, 29.
5) Bertram, voyage dans les parties au sud de l'Amérique septemtrionale. T. II. p. 316. — 6) Picard 85.
7) Klemm II, 178. Vgl. unten.

dianern [1]), oder, was daſſelbe ſagen will, der Herr des Lebens hat ſeinen Sitz in der Sonne [2]). Auch die Nadoweſſier halten die Sonne für den Schöpfer, opfern ihr das Beſte von der Jagd, den erſten Rauch der Pfeife und beten zu ihr beim Sonnenaufgang [3]).

Der große Geiſt iſt auch der Schöpfer als Himmelsgott.

Wenn bei manchen Rothhäuten, namentlich Delawarenſtämmen, wie wir geſehen haben, der Gott des Himmels ſtatt des Sonnengottes der große Geiſt und Schöpfer iſt, ſo ändert dieß die Natur der Sache nicht. Denn es iſt hier, wie dort, dieſelbe frühlingbringende, fruchtreifende, menſchenerquickende Naturkraft verehrt, die das Leben des Ackerbauers beſtimmt, von der er alle Jahre ſein Leben abhängig ſieht, mithin auch die Schöpfung im Großen. Wie daher häufig in Sibirien der oberſte und allgemeine Gott Himmel und Sonne zugleich iſt [4]), ſo vereinigt nicht minder der Irokeſen großer Geiſt Agriskoué und der Huronen Areskowi beide Begriffe von Himmel und Sonne in ſich [5]). Sonſt aber wird der große Geiſt öfters bloß als der Himmelsgott verehrt. So iſt bei den Mingos Michapu Gott des Himmels [6]); daher nennen ſie den großen Geiſt auch Tharonhiouagon, er befeſtigt den Himmel von allen Seiten [7]), — der Huronen Oki ſoll ebenfalls der Gott des Himmels ſeyn [8]), — und bei den Irokeſen und Huronen bezeichnet Garonchia den Himmel und den Herrn des Himmels. Sie

---

1) Picard 78. nach la Poterie, S. 101. nach la Hontan. Wied I, 397. 418. 584. II, 150. 169. 172. 187. Klemm II, 164. 178.
2) Wied II. 150. 159. 172. 173. 181.
3) Hennepin 225. 226. — 4) Stuhr a. a. O. 244.
5) Strahlheim 459. — 6) Picard 81.
7) Lafiteau, in der Geſchichte Amerika's, S. 64.
8) Hazart 435. a. Vgl. oben.

rufen ihn an: Garonchiate, der du der Himmel biſt [1]). Den Leni-Lenape aber iſt Walſit Manitu der große Geiſt im Himmel [2]), und ein Stamm der Algonkiner ruft den Schöpfer des Himmels als oberſte Gottheit an [3]). So wohnt auch der Kiwaſa der Virginier im Himmel [4]). Der früher erwähnte Andouagni der Kanadier, der größer als Sonne, Mond und Sterne iſt, wird ebenfalls der Himmelsgott ſeyn. Bei den Californiern iſt der Schöpfer, der Himmel und Erde ſchuf, der große Geiſt im Himmel, der der Himmel ſelber iſt [6]).

Es werden nun allerdings außer Sonne und Himmel auch noch andere Naturgegenſtände genannt, in denen der große Geiſt ſeine Wohnung hat, ſo namentlich Waſſerfälle [6]). Doch iſt dieſe Erweiterung des Begriffes vom großen Geiſte wohl ein Product der jüngern Entwickelung dieſer Idee. Die ältere Anſicht ſieht im Waſſerfall bloß einen Geiſt des Waſſerfalls [7]). Hingegen werden wir gleich ſehen, daß nach alten, echt indianiſchen Vorſtellungen der große Geiſt vielfach in dieſem oder jenem Thiere ſeinen Aufenthalt hat und als ſolches Thier gedacht wird. Vorher müſſen nur noch einige Seiten dieſes Gottes berührt werden, die ſich an den Begriff des Sonnen- und Himmelsgottes anſchließen.

Der große Geiſt iſt der Herr des Lebens.

Wird nun der große Geiſt und Schöpfer als Sonnengott oder als Himmelsgott oder unter einer andern Hülle gedacht, immerhin iſt er der Herr des Lebens, eine Bezeichnung, die ihm ſehr allgemein gegeben wird [8]), bei den Mingos, den Leni-Lenape,

---

1) Lafiteau a. a. O. S. 64. — 2) Siehe oben S. 837.
3) Hazart 435. a. — 4) Picard 113. 114.
5) Geſchichte von Californien, von Adelung, S. 67. Vgl. 68. 69.
6) Carver 47. — 7) Hennepin, deutſch, I, 293. II, 104. 105.
8) Long 139. Heckenwelder 126.

den weſtlichen Völkern. Als Schöpfer war er ja Herr des Lebens, als er bei der Schöpfung den Geſchöpfen das Daſeyn und Leben gab. Dieſer Charakter muß ihm auch fortwährend ſeit der Schöpfung verbleiben, daß er über das Leben Herrſchaft übt. Und wirklich geht ja alljährlich von der Sonne oder vom Himmel Leben aus über die geſammte Natur.

Wir haben ſchon vernommen, daß den Mingos die Sonne Herr des Lebens iſt, oder daß der Herr des Lebens ſeinen Wohnſitz in der Sonne habe. So iſt namentlich den Aſſiniboins der Schöpfer der Herr des Lebens [1]). Die Crows nennen den großen Geiſt Omahank-Numakſchi, was wiederum Herr des Lebens heißt [2]). Viele Mingoſtämme bezeichnen auf folgende Weiſe in ihrer Geberdenſprache den großen Geiſt als den Herrn des Lebens: man bläſt in die Hand, zeigt mit dem ausgeſtreckten Zeigefinger in die Höhe, indem man die geſchloſſene Fauſt hin und her bewegt, kehrt ſie dann nach der Erde um und fährt damit nach der Erde hinab [3]), — eine ſehr verſtändliche ſinnliche Darſtellung der Wirkſamkeit eines Geiſtes von oben hier auf dieſer Erde. Unter den Lenape nennen ebenfalls die Krihs oder Kniſtinoer den großen Geiſt den Herrn des Lebens [4]). Die Chippewäer ſingen an ihrem Hundefeſt: „Der Herr des Lebens gibt Muth! Es iſt wahr, alle Indianer wiſſen es, daß er uns liebt, und wir übergeben ihm nun unſern Vater, damit er ſich verjüngt fühle in einem andern Lande und im Stande ſey zu jagen!" Darauf gibt der älteſte Sohn dem lebensmüden Vater mit dem Tomahawk den Todesſtreich [5]). Als Herrn des Lebens bezeichnet den großen Geiſt gewiſſermaßen auch der californiſche Stamm der Cochimier, indem ſie ihn nennen: der, der da lebt [6]).

1) Wied I, 445. — 2) Wied I, 397. — 3) Wied II, 647.
4) Strahlheim 450.
5) Long bei Heckenwelder 279. Vgl. 513.
6) Geſchichte von Californien, von Adelung, S. 69.

Der große Geiſt iſt der Kriegsgott und wird mit Menſchenopfern verehrt.

Daß derjenige Gott, dem die Hauptleitung der Natur im Großen zugeſchrieben wird, ſei es nun der Gott des Himmels, wie Zeus und Huitzilopochtli, oder der Sonnengott, wie Odin, auch zugleich zum National- und namentlich Kriegsgott werde, habe ich ſchon an einem andern Orte nachgewieſen [1]). Dem früher Bemerkten füge ich hier noch bei, daß auch der ätheriſche Kriegsgott der Celten, Hu-Apollo, dem Siege des Frühlings zu Ehren ſeine Menſchenopfer hatte [2]).

Auch den Rothhäuten iſt der große Geiſt der Kriegsgott, und dieſe Stellung kommt ihm nur inſofern zu, daß er der oberſte Naturgott iſt. Daß ihm der auserleſenſte Theil der Kriegsbeute zufiel, iſt ſchon bemerkt worden [3]). Bei den Irokeſen und Huronen ſind geradezu die Begriffe des Himmels-, Sonnen- und Kriegsgottes in den Wörtern Agriskove, Agresbur und Areskove vereinigt [4]). Die Irokeſen ſind überzeugt, daß dieſer Gott bei allen ihren Schlachten zuſieht [5]). Mit dem Feldgeſchrei Agriskove ſtürzen ſie ſich in die Schlacht [6]). Die Huronen oder Wyandots rufen ihn vor Beginn des Kampfes mit folgendem Geſang an: „Jetzt gehe ich an ein freudenvolles Geſchäft, o Gott, habe Mitleiden mit mir, und laß mich Glück auf meinem Wege antreffen; verleihe, daß es mir gelingen möge!" [7]). Aehnlich lautet der Schlachtgeſang der Leni-Lenape an den großen Geiſt: „O du großer Geiſt dort oben! habe Mitleid mit meinen Kindern und meinem Weibe! Verhüte, daß ſie

1) Huitzilopochtli S. 39.
2) Eckermann, Mythologie. Bd. III, 2. 161. 163.
3) Oben S. 807.
4) Geſchichte von Amerika, nach Lafiteau, S. 98. Strahlheim 459. Vollmer.
5) Lindemann I, 20., nach Le Beau, Reiſen nach Nordamerika.
6) Vollmer. — 7) Klemm II, 182.

einetwegen trauern! Laß es mir in dieſem Unterneh-
en gelingen, daß ich meinen Feind erſchlagen möge und
ie Siegeszeichen heim bringe! Behüte mein Leben, ich will
ir ein Opfer bringen!" u. ſ. w. [1]). Wenn die Kanadier
ı den Krieg zogen, blickten ſie die Sonne an, und der
Häuptling richtete ſein Gebet an den großen Geiſt [2]). Die
loridaner beteten ebenfalls vor Beginn des Kriegs zur
Sonne [3]). An den großen Geiſt richtet endlich auch der
riegsgefangene Delaware ſein Sterbekriegslied, wenn er den
ewiſſen Martern ſtandhaft entgegengeht: „Herr des Lebens!
Sieh mich wohl an als einen Krieger, ich habe meinen Leib
veggeworfen gegen den böſen Geiſt!" [4]).

Als Kriegsgott erhielt der große Geiſt Menſchen-opfer. Er iſt Sonnengott, und wir haben geſehen, daß in Florida der Sonne Menſchenopfer gebracht wurden. Er iſt ein Geiſt, und zur Sühnung der Geiſter der Todten ſind die martervollen Tödtungen der Kriegsgefangenen bei den Rothhäuten nichts Anderes als Menſchenopfer. Stellen wir dieſe Thatſachen mit dem Umſtande zuſammen, daß dem großen Geiſte ein bedeutender Theil der Kriegsbeute zufiel, ſo wird es uns nicht mehr auffallen, wenn auch ihm Kriegsgefangene geopfert wurden. Und ſo war es in der That bei den Irokeſen, welche bei ihren Menſchenopfern zu beten pflegten: „Dir, o Geiſt Arieskoi, ſchlachten wir dieſes Opfer, damit du von deſſen Fleiſch geſpeiſet und dadurch bewogen werdeſt, uns fernerhin gegen unſere Feinde Glück und Sieg zu ſchenken" [5]). Aehnliches wird von den Huronen berichtet, welche glauben, daß die Marter des Gefangenen von ihrem

1) Heckenwelder 355. Klemm II, 182. Benj. Conſtant I, 270. — 2) Picard 101. nach la Hontan u. 102. nach Hennepin und la Poterie.
3) Charlevoix, deutſch, S. 31.
4) Long bei Heckenwelder 380.
5) Hazart 478., nach Iſaak Jogues.

Kriegsgott Areskouy mit Wohlgefallen angeſehen würde [1]).
Daß aber im Ganzen die Menſchenopfer für den großen Geiſt in den Hintergrund treten, hat darin ſeinen Grund, daß dieſelben, wie wir geſehen haben, in dem Todtendienſt ihren eigentlichen Culminationspunct hatten.

Aber aus dem Gebete der Irokeſen, das ſie bei ihren Menſchenopfern an ihren Kriegsgott richten (damit du von deſſen Fleiſch geſpeiſet werdeſt), iſt ihr Glaube zu erſehen, derſelbe werde von dem Fleiſche derſelben geſpeiſet. Aehnliches iſt ſchon oben in Beziehung auf die durch die Menſchenopfer gerächten Geiſter der Verſtorbenen angeführt worden.

Dieß weiſt nun nach einem natürlichen, einfachen Zuſammenhange der Vorſtellungen auf die Sitte der Anthropophagie hin [2]), welche jener Vorſtellung vom Genuß der Menſchenopfer auch von Seiten der Götter zu Grunde liegt. Obſchon nun aber eine ununterbrochene Reihe von Zeugen von den älteſten Zeiten bis auf die neueſten von menſchenfreſſenden Völkern berichtet und den Rothhäuten namentlich dieſe Unſitte zuſchreibt, ſo hat doch der ſogenannte Philanthropismus dieſelbe kurzweg als unmöglich in Abrede ſtellen zu müſſen geglaubt. Früher thaten dieß ſchon der Baron de la Hontan und Atkins [3]); unter den Neuern hat ſich beſonders Bromme [4]) am beſtimmteſten darüber ausgeſprochen. Faſt mit Beſtimmtheit ſey dieſer Vorwurf abzuweiſen, die indianiſchen Redensarten: das Blut der Feinde trinken, deren Herz eſſen u. dgl., ſeyen metaphoriſche Ausdrücke. Die frühern Miſſionäre, die das Leben dieſer Völker nicht begriffen, hätten Vieles zu dieſem Glauben beigetragen, aber ihre Berichte ſeyen Unſinn, der nur das Be-

---

1) Charlevoix, deutſch, S. 144.
2) Vgl. Huitzilopochtli S. 20 ff.
3) Pauw, recherches I, 225.
4) Nordamerika S. 214 ff. 462. Reiſen III, 254 ff.

ragen der Europäer und deren Nachkommen gegen die In- ianer entſchuldigen ſolle. Aber ſchwerlich iſt eine Verleum- ung je auf eine leichtſinnigere Weiſe ausgeſprochen worden, ls dieſe. Gerade die Miſſionäre, und zwar die katholiſchen o gut wie die proteſtantiſchen, haben von jeher das gewalt- hätige Betragen habſüchtiger Europäer gegen die Rothhäute m ſchärfſten getadelt und waren die wärmſten Vertheidiger er Menſchenrechte. Ihr Zeugniß kann alſo nicht auf dem ngeführten unſittlichen Grunde beruhen und wird überdieß och von dem einer Maſſe Reiſender beſtätigt, die gewöhnlich uf einem ganz andern Standpunct der Weltanſchauung tanden. Und wenn indianiſche Stämme ſelber andere der Anthropophagie zeihen, wie ſelbſt Bromme [1]) und Hecken- velder [2]) anführen, und die Sitte bis ins Einzelſte hinein eſchreiben, ſo wird doch dieſe ihre Ausſage nicht dem bloßen netaphoriſchen Geſange zugeſchrieben werden können. Unter olchen Umſtänden iſt es denn doch der Mühe werth, die Zeu- en kennen zu lernen. Es ſind dieß unter den ältern fol- ende, deren Zeugniſſe im Verlaufe dieſer Darſtellung genauer ngeführt werden ſollen: Iſaak Jogues, Hazart, Hen- epin, la Potherie, Picard, du Pratz, Charle- oix, Laperouſe, Dumont, Charlev, Colden, erv, de Bry. Unter den Neuern haben bei verſchiedenen ilden Völkern die Anthropophagie bezeugt und nachgewie- en Cook [3]), Forſter [4]), Meiners [5]), Göze [6]), Som- nerat [7]) u. v. A., beſonders Junghuhn [8]) in den Bat- aländern auf Sumatra. In allgemeiner Beziehung ſowohl

1) Nordamerika 462. — 2) A. a. O. S. 576.
3) Dritte u. letzte Reiſe 1775—1780, von Ellis. Ausg. v. 1783.
4) Reiſe um die Welt II, 329. 59. 121. Forſter's Bemerkungen, S. 412. — 5) De anthropophagia etc. 1785.
6) A. a. O. I, 113 ff. 118. II. S. IV.
7) Reiſe nach Guinea, S. 15. Reiſe nach Oſtindien u. China. Th. I.
8) Die Battaländer auf Sumatra. Th. II, 155 ff. Vgl. Ausland 1831, 341., 1848. Jenner Nr. 9.

als beſonders hinſichtlich der Rothhäute ſind zu nennen Robertſon [1]), Pauw [2]), der Verfaſſer des Esprit des usages [3]), Vater, Braunſchweig, Berghaus, die archaeologia Americana, Pöppig [4]), und als beſonders gründlich Duden [5]) und Klemm [6]). Manche von dieſen haben nun allerdings dieſe Anthropophagie auf verſchiedene Weiſe zu beſchränken geſucht, ſo namentlich auf die Rache, wie das ſchon Hennepin [7]) thut. Dafür ſpricht wenigſtens für die Rothhäute, daß ſie bloß Kriegsgefangene verzehren [8]). Auch wird von Robertſon [9]) als Beweis dafür noch der beſondere Umſtand angeführt, daß, als bei dem Kriege in Florida im Jahr 1528 die Spanier, durch die äußerſte Hungersnoth getrieben, ihre eigenen geſtorbenen Gefährten verſpeiſten, dieß von den Floridanern, die doch die Kriegsgefangenen verzehrten, mit dem größten Abſcheu betrachtet wurde. Wenn wir nun aber auch zugeben, daß Rache die gewöhnliche Quelle der Anthropophagie ſeyn mag, ſo hatte ſich doch allmählich aus derſelben eine Gewohnheit gebildet, welche überhaupt am Menſchenfleiſch großen Geſchmack fand [10]). Andere beſchränken das Menſchenfreſſen bloß auf die Irokeſen und ſprechen andere Stämme, namentlich die der Leni Lenape, frei davon. So Hennepin, namentlich aber Heckenwelder [11]). Dieſe Anſicht ging von den Delawaren ſelbſt aus [12]) und rührt zum Theil daher, daß allerdings dieſe Sitte, wie manche andere Rohheit, bei den wildern Irokeſen ſich länger erhalten hatte. Daher ſtimmen

1) A. a. O. I, 418. 560. — 2) A. a. O. I, 207 ff.
3) Th. I, 13 ff. — 4) A. a. O. S. 378.
5) Europa u. ſ. w. I, 89 ff. — 6) Th. II, 145. 148. 158.
7) A. a. O. II, 159. — 8) Pauw I, 218. u. o. Robertſon I, 418. — 9) A. a. O. I, 561.
10) Huitzilopochtli S. 21. Vgl. die ausführliche Schilderung bei Junghuhn a. a. O. II. S. 155 ff. — 11) S. 39.
12) Heckenwelder 576.

über ſie die Zeugen am meiſten überein [1]). Es wird von ihnen überliefert, daß ſie kein Menſchenfleiſch beſſer fänden, als das am Hals und Nacken [2]). Auch ſingen ſie nicht bloß: Laßt uns das Blut der Feinde trinken! ſondern ſie trinken es wirklich und geben es ihren Kindern zu trinken [3]). Allein darum war die Sitte urſprünglich nicht weniger bei den übrigen Stämmen und hat ſich bei einzelnen bis auf die jetzige Zeit erhalten. Und gerade von den Leni Lenape oder Delawaren wird dieß bezeugt. Der Stamm derſelben, den man die Shawannos nennt, ſind Menſchenfreſſer [4]), ebenſo die Ottowas [5]); der Stamm Miamis der Leni Lenape hat einen eigenen Klub von Menſchenfreſſern [6]), ein Stamm am untern Miſſiſippi heißt geradezu die Menſchenfreſſer, Atacapas [7]). Letztere fraßen am Anfang des ſiebenzehnten Jahrhunderts den dicken de Charleville [8]). Die Franzoſen mußten ihnen ausdrücklich in einem Vertrage die Anthropophagie unterſagen [9]). In Florida war dieſe Sitte ebenfalls zu treffen [10]). Namentlich wird von den Cenniern oder Aſſeniern berichtet, daß ſie die Gefangenen zu Tode gemartert, das Blut den Weibern und Kindern zu trinken gegeben, ſelbſt aber das Fleiſch gefreſſen hätten [11]). Außer dieſen öſtlichen Völkerſtämmen fand ſich die Anthropophagie

1) Klemm II, 158. 148. Robertſon I, 560.
2) Pauw a. a. O. I, 226. Duden, Europa u. ſ. w. I, 390.
3) Picard 65., nach la Poterie.
4) Beobachtungen über fremde Länder u. ſ. w. Baſel 1785. S. 309., nach Wynne's British Empire in America. Vol. I. p. 241 sqq. Esprit des usages I, 14.
5) Bromme, Nord-Am. 215., nach Colden. Aſſal a. a. O. 95.
6) Archaeologia Americ. I, 353., bei Bromme, N.-Am. 215. Magazin 1843, 504. b. Aſſal 95.
7) Vater in Adelung's Mithr. III, S. 279.
8) Duden a. a. O. I, 389., nach du Praz. Pauw I, 219.
9) Pauw I, 223. — 10) Robertſon I, 561.
11) Charlevoir, deutſch, S. 317.

auch noch bei den Californiern [1]) und den Wakoſch von Oregon [2]).

Allerdings kam durch den europäiſchen Einfluß dieſe Sitte immer mehr in Abnahme, wie namentlich bei den Delawaren, und am ganzen Miſſiſippi blieb nur noch ein einziger kleiner Stamm Menſchenfreſſer, der auch von den andern Indianern gehaßt und verabſcheut wurde [3]). Daher kommt es denn auch, daß die Indianer es gerne gegen die Europäer leugnen, je Menſchenfreſſer geweſen zu ſeyn [4]), wie ſie daſſelbe mit andern Schattenſeiten ihrer Natur thun, und wie auch andere Wilde, z. B. die Battavölker auf Sumatra, bei denen nach den genauern Unterſuchungen Junghuhn's die Anthropophagie jetzt noch ſtattfindet, vor Europäern ſich derſelben ſchämen und ſie in Abrede ſtellen. Ueber frühere Jahrhunderte ſind aber die europäiſchen Schriftſteller ungleich beſſere Zeugen, als das heutige Bewußtſeyn der Indianer.

Der große Geiſt iſt ein Thiergott.

In der bisherigen Darſtellung des großen Geiſtes zeigte ſich die eine ſinnliche Grundlage des unmittelbaren Naturdienſtes, nämlich die der Sonne und des Himmels, deren eines gewöhnlich an der Spitze des Naturdienſtes ſteht. Wir haben ſchon oben geſehen, daß die andere ſinnliche Grundlage im Thierdienſte zu ſuchen iſt. Dieſe hat ſich nun ebenfalls mit dem Begriffe des großen Geiſtes in Verbindung geſetzt. Dieſer Thierdienſt läuft auch beim großen Geiſte parallel mit dem Dienſte des Himmels und der Himmelskörper; Thiere ſind eben ſo gut wie Himmel und Sonne Repräs

1) Klemm II, 148., nach Laperouſe.
2) Braunſchweig a. a. O. S. 18. Bromme, N.-Am. S. 462. Berghaus, Erdball I, 285.
3) Robertſon I, 560. Klemm II, 149. Duden a. a. O. I, 389. — 4) Heckenwelder a. v. St. Duden I, 389. 390. Berghaus 285.

tanten der bedeutendſten Naturkraft. Und auch hier wird ſe Naturkraft vorzugsweiſe in kosmogoniſcher und kosmo-giſcher Beziehung aufgefaßt, alſo als Schöpfer und als rr des Lebens. Wir haben ja ſchon bemerkt, wie die iere, die vor der Schöpfung waren, auch bei derſelben vielfach thätig erwieſen.

Die allgemeine Beziehung des oberſten Gottes zur Thier-lt überhaupt ſpricht ſich in einem Zauberhymnus der Crih-ianer aus, in welchem es heißt: „Ich will mit dem Gotte)en, ich will mit dem Thiere wandeln" [1]). Es ſind aber le Thiere, die den großen Geiſt darſtellen, ein Beweis, ß ſich noch nicht eine einzige Vorſtellung fixirt hat, wie s bei höhern Religionsſtufen gewöhnlich der Fall iſt, ſon-rn daß der Naturdienſt hier noch ein unmittelbarer und ſſiger war, daß ferner auch bei der Verſchmelzung von mittelbarem Naturdienſt mit dem Fetiſchismus auch die-letztere ſeinen vielgeſtaltigen und bunten Charakter über Verehrung des großen Geiſtes ergoß.

Doch ſpielt die Hauptrolle ein Vogel, der auch dem onnen- und Himmelsgott am beſten ziemt [2]). Entweder dieſer Vogel der Gott ſelber [3]), oder der große Geiſt 'enbart ſich als Vogel [4]), oder er wohnt in ihm [5]), — r Sache nach läuft alles dieß auf daſſelbe hinaus. Dieſer ogel thront als Himmelsgott, indem ſein Flügelgeräuſch r Donner iſt; blickt er ſpähend umher, ſo entſteht der litz; auch verurſacht er den Regen. Dieſe kosmologiſche orſtellung iſt ſehr verbreitet und findet ſich ſowohl bei den lingoſtämmen der Mandans, Mönitarris, Aſſiniboins [6]), als

[1]) Richardſon in Franklin's erſter Reiſe, S. 82.

[2]) Vgl. überhaupt Huitzilopochtli.

[3]) Ausland 1842. S. 839. Magazin 133.

[4]) Loskiel bei Heckenwelder 367.

[5]) Baſeler Miſſionsmagazin, Nr. 38. S. 227.

[6]) Wied II, 152. 223. Klemm II, 161. Vgl. auch Catlin 283., deſſen Darſtellung wieder manche eigenthümliche Züge enthält.

bei den Leni=Lenape, z. B. den Crihs [1]). Man muß ſich darüber nicht verwundern, wenn einige Aſſiniboins dieſen Vogel wollen geſehen haben [2]). Denn manche Indianer nennen eine Art Paradiesvogel den Vogel des großen Geiſtes oder Wakon's, — er iſt freilich nicht viel größer als eine Schwalbe, hat aber eine vorzüglich ſchöne Geſtalt; am Halſe iſt er hellgrün ſchattirt, ſeine vier bis fünf Schwanzfedern ſind dreimal ſo lang als ſein Leib und ſpielen ſehr ſchön mit grün und purpur [3]). Daraus iſt wohl zu ſchließen, daß wirklich dieſer ſichtbare Vogel einmal göttliche Verehrung genoß; am nächſten liegt hier die Vergleichung mit Huitzilopochtli [4]), der auch früher als kleiner Kolibri, Huitziton, von den Azteken verehrt worden war. Freilich inſofern man ſich dieſen Vogel in dem Himmel thronend denkt, muß man ſich ihn als einen ungemein großen Vogel vorſtellen. Und ſo wird er denn auch wirklich im Mythus, in dem er als Weltſchöpfer auftritt, immer ein großer Vogel genannt [5]). Dieſer Mythus, der namentlich ein Eigenthum der Mönitarris, Chepewyans und Hundsrippindianer iſt, bietet uns eine Ergänzung von dem, was früher vom großen Geiſt als Schöpfer und von ſeinen Schöpfungsmythen erzählt worden iſt, ſchließt ſich auch an die ſo eben berührte kosmologiſche Vorſtellung an von dem Vogel, der als Himmelsgott thront. Die Hundsrippindianer [6]) nämlich und die Chepewyans [7]) laſſen die Erde urſprünglich mit Waſſer bedeckt ſeyn. Kein lebendiges Weſen gab es außer einem gewaltigen, allmächtigen Vogel, deſſen Augen Feuer, deſſen Blicke Blitze, deſſen Flügelſchlag Donner war. Einſt

1) Wied I, 446. 455. — 2) Wied I, 446.
3) Loskiel 120. Carver 390.
4) Huitzilopochtli S. 10 ff. Manche verehren den großen Geiſt in einem Rabengerippe, das ſie täglich bei ſich tragen, Andere in einer Eule. Hennepin II, 189.
5) Baſeler Miſſionsmagazin, Nr. 38. S. 227.
6) Klemm II, 155. — 7) Magazin S. 132 ff.

auchte derſelbe in das Waſſer hinab, da erhob ſich die Erde, und aus der Erde kamen auf des Vogels Befehl die Thiere hervor. Nach Vollendung ſeines Werkes zog ſich der Vogel zurück und ſeitdem erſchien er nicht wieder. Nach der Faſſung des Mythus bei den Mönitarris [1]) hatte der Vogel ein rothes Auge, was wohl auf die Sonne hinweiſt, tauchte unter und brachte die Erde ſelber herauf.

Neben dem Vogel ſind auch noch viele andere Thiere Repräſentanten des großen Geiſtes. So verrichten die Delawaren vor der Haut eines großen Hirſchbockes, an der noch der Kopf ſammt dem Geweih ſitzt, ihre Andacht mit Gebet und Geſang, und ſagen, darunter werde der große Geiſt verehrt [2]). Die Mandans und Mönitarris, welche den Donner für die Wirkung des großen Vogels halten, glauben, daß, wenn die Donnerſchläge gar ſtark ſind, dieſelben von einer Schildkröte herrühren [3]). Die Schildkröte iſt das natürliche Symbol der welttragenden Naturkraft. Daher ruht eben nach einer Vorſtellung der Indianer das Land auf einer Schildkröte, deren Bewegung die Erdbeben verurſacht [4]). Dieſes Thier iſt ihnen darum der Grundpfeiler der Erde und es trägt dieſe große Inſel auf ſeinem Rücken [5]). Auf dem Rücken einer Schildkröte bauten die Fiſche und andere Waſſerthiere nach einem Mythus der Irokeſen eine kleine Inſel, indem ſie Thon aus der Tiefe des Meeres holten. Aus dieſer Inſel, die immer größer wurde, entſtand das feſte Land unſerer Erde [6]). Durch die Schildkröten wurde auch die große Fluth bewirkt [7]). Nach einem Mythus der Azteken holte der Gott der Unterwelt, Tezcatlipoca, die Muſik aus dem Sonnenhauſe, nachdem er zu dieſem Behufe eine Brücke von Schild-

1) Wied II, 221. — 2) Loskiel bei Heckenwelder S. 366.
3) Wied II, 152. — 4) Heckenwelder 527. 519. Vollmer 1243. — 5) Heckenwelder 434. Klemm II, 164.
6) Strahlheim 460. — 7) Catlin 133.

kröten gebaut hatte [1]). Darum, wegen dieſer Bedeutung des Thieres, heißt auch der Vorort der Eidgenoſſenſchaft der Delawaren der Schildkrötenſtamm [2]). Andere Indianer dagegen ſchreiben den Donner einem großen welſchen Hahn im Himmel zu [3]). Faſt alle algonkiniſchen Stämme, welche den Leni-Lenape angehören, ſo wie auch die Irokeſen, geben dem großen Geiſte den Namen des großen Haſen. Sie opfern ihm nicht nur als dem gemeinſchaftlichen Stammvater [4]), ſondern ſie halten ihn auch für den Schöpfer. Der große Haſe ſchwebte ebenfalls urſprünglich mit ſeinem thieriſchen Hofſtaat über den Waſſern, dann aber bildete er die Erde aus einem Sandkörnchen, welches er aus der Tiefe holte. Dieſer große Haſe wird von Einigen Michabu genannt, und wirklich iſt die früher dem Michabu zugeſchriebene Schöpfungserzählung völlig wie die hier dem großen Haſen zukommende [5]). Im weſtlichen Nordamerika denkt man ſich die Schöpfung der Welt durch eine Krähe. Sonſt wird der große Geiſt entweder auch als eine Schlange gedacht [6]), oder als Krokodil [7]), als Bär [8]), Wolf [9]), oder auch als Büffel [10]), wie denn überhaupt der Biſon heilig iſt [11]). Unter den Thiervermummungen an den Feſten der Mandans iſt beſonders erwähnenswerth der Biſontanz, urſprünglich offenbar eine Darſtellung des großen Geiſtes [12]). Wenn dann ferner der große Geiſt im Mythus bald ſich in eine Fiſchotter, bald in ein Eichhörnchen verwandelt, oder in eine Gans

1) Clavigero I, 349. — 2) Heckenwelder 106.
3) Loskiel bei Heckenwelder 527. — 4) Loskiel 53.
5) Nach Anderen heißt der große Haſe Atahokan. Vgl. überhaupt Strahlheim 465. Vollmer, Artik.: Atahokan.
6) Miſſionsmagazin Nr. 38. S. 227. Beobachtungen 333.
7) Miſſionsmagazin a. a. O. — 8) Ebendaſ.
9) Ebendaſ. Wied II, 150. 245. — 10) Miſſionsmag. a. a. O.
11) Wied II, 181. 224.
Wied II, 171. 174 ff., beſonders 177. 204.

und in einen Bären [1]), ſo weiſt dieſer Umſtand ebenfalls auf eine Verehrung deſſelben unter der Form dieſer Thiere [2]).

Der große Geiſt mit Menſchengeſtalt.

Alle heidniſchen untern Religionsſtufen haben mehr oder weniger den Trieb zum Anthropomorphismus; es iſt der Drang, die in todten oder doch vernunftloſen Gegenſtänden und abſtracten Naturgeſetzen oder Naturwirkungen geſchaute Gottheit als eine intelligente Perſönlichkeit zu faſſen, die man ſich am natürlichſten in der Art des Menſchen denkt. So iſt es uns vorgeführt worden, wie die Geiſter oder Manitus der Indianer häufig menſchlich gedacht und menſchlich dargeſtellt werden. Der unmittelbare Naturdienſt zeigt dieſelbe Tendenz, indem Sonne, Mond, Sterne und die Elemente perſonificirt werden, aus welcher anthropomorphiſchen Perſonification auch die urſprüngliche Geſtalt der Naturmythen hervorgeht. Bei der dem unmittelbaren Naturdienſt entſprechenden Unſterblichkeitsvorſtellung der Seelenwanderung nahmen wir ebenfalls eine anthropomorphiſche Seite wahr. Aus dieſem Naturdienſt mit anthropomorphiſcher Tendenz entwickelt ſich aber alsdann eine andere, welche man im engern Sinn und ganz eigentlich die des Anthropomorphismus nennt. Die Perſonificationen werden in ihrer menſchlichen Geſtalt fixirt und immer weiter menſchlich ausgebildet. So ſehr oft dieſe Stufe durch die Dichter von ihrer urſprünglich natürlichen und religiöſen Grundlage ſich entfernen mag, ſo haben wir doch in ihr die höchſte Ausbildung der Naturreligion zu erblicken, da ſie durch den Anthropomorphismus und Anthropopathismus die Religion ins ethiſche Gebiet hineinzieht, und zudem die menſchliche Natur den Höhenpunct der Natur überhaupt darſtellt. So iſt's in Homer und in der Edda. Daher hat auch jede Art von

1) Klemm II, 158. — 2) Huitzilopochtli S. 12.

Anthropomorphismus von jeher Geſittigung in ihrem Gefolge gehabt.

Wie nun häufig der Sonnengott die Neigung zum epiſchen Anthropomorphismus am meiſten begünſtigt, ſo zeigt die Verehrung des großen Geiſtes ebenfalls vielfaches, wenn auch ſehr unvollkommenes, Beſtreben, denſelben menſchlich zu faſſen. Die Religionsſtufe der Indianer iſt eine niedrigere als die des eigentlichen Anthropomorphismus, — aber wie ſich in der Natur ſelten die Elemente unvermiſcht vorfinden, ſo zeigt ſich kaum in der Wirklichkeit irgend eine Religionsſtufe rein und unvermiſcht, ſondern, wie in den höhern Stufen Reſte der niedern, z. B. ſogar im Geſpenſterglauben chriſtlicher Völker Reſte des nordiſchen Geiſterglaubens, ſich erhalten, ſo finden ſich auch umgekehrt in den niedern Stufen bereits Neigungen zu höhern. Und dieſe Neigung nun zum Anthropomorphismus ſuchte ſich bei den Rothhäuten namentlich in der Auffaſſung des großen Geiſtes mit menſchlicher Geſtalt zu befriedigen.

Die Chippewäer verehren einen Felſen, der einige Aehnlichkeit mit dem Menſchenkörper hat, als den Herrn des Lebens oder den Kitſchi Manitu [1]). Ebenſo die Miamis [2]). Oder man zeigt ſeine menſchlichen Spuren im Felſen [3]). Die Crihs ſtellen den Schöpfer Kepuchikawn auf eine ſehr rohe Art dar, indem ſie Weidenbüſche an den Spitzen zuſammenbinden und mit Lumpen Kopf und Leib darſtellen. Oder ſie haben kleine, acht Zoll bis zwei Fuß lange, geſchnitzte Menſchengeſtalten, die zum Theil in Flaumfedern gewickelt, mit Birkenrinde bedeckt und ebenfalls mit Lumpen umhüllt ſind [4]). Dahin ſind ebenfalls zu rechnen die Darſtellungen des Herrn des Lebens als Pfeife, wie eine ſolche Prinz

---

1) Long S. 43., bei Heckenwelder 513.
2) Charlevoix, deutſch, S. 262.
3) Bromme, Reiſen II, 71.
4) Richardſon a. a. O. S. 80. Klemm II, 174.

Max von Wied ſah. Es gehörte aber nach ſeiner Verſicherung viele Einbildungskraft dazu, die Menſchengeſtalt herauszufinden, denn die Geſtalt hatte eigentlich nichts von einem Manne; dennoch wurde behauptet (und dieß iſt für uns die Hauptſache), ſie ſtelle einen Menſchen vor, der Pfeifenkopf nämlich das Haupt, der Einſchnitt vor demſelben die Stelle des Magens, und das Vordertheil Beine und Füße [1]). Gewöhnlich iſt allerdings die Annahme, daß der große Geiſt nicht ſichtbar erſcheine, auch nicht als Menſch [2]). Wenigſtens iſt dieß die neuere Vorſtellung. Indeſſen glauben ſie doch, daß er ſich ſelber bei ihren Feſten einfinde und ſeine Stimme bald in einem leiſen und zarten Flüſtern, bald in einem lauten Rufen vernehmen laſſe [3]). Noch beſtimmter denkt ſich ihn die Phantaſie als Menſchen, wie wenn ihn die Delawaren den großen Mann dort oben nennen [4]), oder wenn ſich ihn die Chippewäer als einen ſechzig Fuß hohen Rieſen vorſtellen [5]). Dagegen halten ihn die Huronen für eine Rothhaut, wie ſie ſelbſt ſind, mit Schellen, Korallen und Armbändern umhängt und völlig in ihre Nationaltracht gekleidet [6]). Die Nadoweſſier ſind anderer Anſicht und halten den großen Geiſt für ſchöner als einen Indianer [7]); ebenſo die Utavais in Kanada, welche die Sonne für einen Mann halten, aber von weit erhabenerer Art als die menſchliche, den Mond für ſeine Gattin [8]). Die Mandans aber und Mönitarris glauben, er ſey geſchwänzt und erſcheine bald als ein alter Mann, bald als ein Jüngling [9]). Noch mehr aber liebt es der Mythus, den großen Geiſt eine Menſchengeſtalt annehmen zu laſſen, abwechſelnd mit Thiergeſtal-

1) Wied II, 167. Klemm II, 173.
2) Heckenwelder S. 110. — 3) Aſſal S. 87.
4) Meliſh bei Heckenwelder S. XXXV. Bromme, Reiſen II, 71. — 5) Carver bei Heckenwelder 513.
6) Miſſionsmagazin 1822. II, 275. — 7) Carver S. 322.
8) Charlevoix, deutſch, 234. — 9) Wied II, 149.

ten [1]), wie dieß denn namentlich bei den Irokeſen der Fall iſt. Der Mythus führt überhaupt bei der geringſten Ausbildung der Perſonification zum Anthropomorphismus. Als die Mandans und Arikarras am Anfang der Welt noch zuſammen wohnten, erſchien ihnen der Herr des Lebens als ein Menſchenkind [2]). Der große Geiſt der Wakoſch im Weſten, Knautzl, verwandelte ſich in einen Jüngling und offenbarte ſich in dieſer Geſtalt dem zuerſt geſchaffenen Weibe [3]). Aber nicht bloß verwandelte ſich der Herr des Lebens gelegentlich in einen Menſchen, ſondern die Menſchengeſtalt wird auch als ſeine natürliche gedacht, worin alſo der Anthropomorphismus ſich noch beſtimmter ausſpricht. Nach einem Mythus der nördlichen Indianer war der Schöpfer ein ſo großer Mann, daß ſein Haupt bis in die Wolken reichte [4]). In dem Mythus der Mandans traf der erſte Menſch den Herrn des Lebens an und ſprach: Ach, der iſt ein Menſch wie ich! [5]) Der Mann, der die Starkbogenindianer, die Felſengebirgs- und Hundsrippindianer beſuchte, Kranke bei ihnen heilte, Todte erweckte, religiöſe Verordnungen gab [6]), der wird ſchwerlich ein anderer gemeint ſeyn, als der große Geiſt ſelber.

Der große Geiſt als Todtengott gehört dem Anthropomorphismus.

Eine Neigung zum Anthropomorphismus zeigt ſich auch in der Stellung, welche die Idee des großen Geiſtes zum Unſterblichkeitsglauben einnimmt, obſchon allerdings die gewöhnlichen und gangbaren Unſterblichkeitsvorſtellungen der Rothhäute den beiden Stufen des unmittelbaren Naturdienſtes und des geiſterhaften Fetiſchismus angehören. Inwie-

1) Klemm 158. — 2) Wied II, 245.
3) Bromme, N.-Am. 468. — 4) Hearne, voyage à l'océan du nord II, 149. — 5) Wied II, 153.
6) Franklin's erſte Reiſe, S. 353.

ern aber die Unſterblichkeitsidee ſich an die Vorſtellung vom roßen Geiſte anknüpft und derſelbe als der Gott der Tod-en aufgefaßt wird, geſchieht dieß auf eine Weiſe, die auch em Anthropomorphismus bei andern Völkern der Erde ana-og iſt. Die Unſterblichkeitsvorſtellung des Anthropomor-hismus zeigt nämlich die Eigenthümlichkeit, daß ſie ſich in wei Seiten ſpaltet, in die Vorſtellung einer Schattenſeite, ines Todtenreichs, Hades, Hellheim, und wie die Namen alle eißen, einerſeits und andererſeits in die einer Lichtſeite, eines eligen Wohnens bei einem Gotte oder den Göttern, eines Olympes, Inſeln der Seligen, Wallhallas, Sonnenhauſes und dergl. m. [1]). Auch bei den Rothhäuten ſtoßen wir auf dieſe beiden Seiten, und beide knüpfen ſich an den großen Geiſt an, jedoch ſo, daß die Verbindung dieſer Vorſtellungen mit denjenigen der beiden andern Stufen ganz ſichtbar iſt. Bei den Irokeſen und Huronen [2]) ſtoßen wir zunächſt auf einen Begriff, der beide Seiten vereinigt und doch wieder auseinander hält; die Licht- und Schattenſeite ſind nämlich zuſammengefaßt im Lande der Voreltern, Eskennanne, wie denn überhaupt die Rothhäute für Sterben ſich des Aus-drucks bedienen: den Großvater beſuchen [3]), oder wie die Mexikaner ſich zu den Helden der Vorzeit verſammeln [4]), oder wie die Hebräer ſagen: ſich zu ſeinen Vätern, zu ſei-nem Volke verſammeln. Der Ort Eskennanne theilt ſich nun in zwei Theile, in die Licht- und Schattenſeite. Die er-ſtere oder das Paradies wird nun aber auf verſchiedene Weiſe bezeichnet. Ein allgemeiner Ausdruck dafür ſcheint der Name Queſt zu ſeyn [5]). Entweder denkt man ſich daſſelbe mehr nach Art der Seelenwanderung, ſo daß es der Himmel oder

1) Huitzilopochtli S. 40. — 2) Strahlheim 462.
3) Bromme's Reiſen III, 259. Knappi scripta varii argumenti p. 96. — 4) Huitzilopochtli S. 41.
5) Andreä, Todtengebräuche, S. 227 ff., nach Herzogs Bernhard Reiſe durch Nord-Amerika II. S. 34.

die Sonne iſt, oder nach Art des Fetiſchismus als Fortſetzung der dieſſeitigen Zuſtände, alſo als ſchöne Prärien. Wir haben ſchon früher geſehen, daß der ſüdliche Himmel für das Land der Verſtorbenen gehalten wird und die Milchſtraße für den Weg dahin [1]). Darum iſt auch bei den Irokeſen und Huronen der große Geiſt Tharonhiaouagon, der Himmelsgott, König im Lande der Seelen [2]). Daß die Sonne bei den Apalachiten der Sitz der verſtorbenen Tapfern ſey [3]), daß bei den Natſchez die Häuptlinge nach dem Tode in die Sonne eingehen, während der Geringen Wohnung Thierleiber ſind [4]), iſt ebenfalls ſchon bemerkt worden. An beiden Orten aber, im Himmel wie in der Sonne, ſind die Verſtorbenen beim großen Geiſte, der ja der Himmels- und Sonnengott iſt, der dort lebt und den Wolken gebietet [5]). Die ſo eben berührte Vorſtellung der Natſchez veranlaßt mich hier zu einer andern Bemerkung. Ein jeſuitiſcher Miſſionär hat nämlich dieſem Volke eine ſittliche Faſſung ihres Unſterblichkeitsglaubens zugeſchrieben, wonach die Guten an einen Ort der Seligkeit, die Sündhaften an einen Ort der Qual hinkämen [6]). Die Unrichtigkeit dieſer für die Indianer überhaupt häufig aufgeſtellten Behauptung ergibt ſich ſchon aus der bereits berührten Scheidung in Vornehme und Geringe. Im Allgemeinen iſt die ſittliche Faſſung der Unſterblichkeit von Haus aus der Naturreligion fremd, ſo gut wie die ſittliche Faſſung der Götter, und das iſt nirgends deutlicher als bei Völkern dieſer Stufe [7]). Findet ſich ein

1) Loskiel 47. — 2) Strahlheim 461. 462. 464.
3) Meiners, kr. Geſch. II, 770. — 4) Meiners a. a. O.
5) Catlin 100. und daſelbſt Berghaus 362.
6) Lettres édifiantes VII, 12. N. E. Ueberhaupt vgl. Meiners, kr. Geſch. II, 773. Catlin 116. 258.
7) Hennepin II, 236. Picard 14. Raynal VI, 41. Loskiel 51. Meiners, kr. Geſch. II, 772 ff. Grundriß 174. 176. Lindemann V, 137. Knappi script. var. arg. 98 sqq. Daſſelbe gilt auch von der Seelenwanderung. Meiners, Grundriß 179.

ſittliches Element, ſo iſt es von einer andern als der religiöſen Seite her eingedrungen. Selbſt die höher ſtehenden Vorſtellungen Homer's und der Edda bürgen dafür. — Mehr fetiſchdieneriſch denkt ſich nun aber der Indianer das Paradies als ſchöne Prärien in der andern Welt, auf denen der große Geiſt die Todten empfängt [1]). Oder man glaubt, wie die Oſagen, nach dem Tode wieder in das urſprüngliche Land der Voreltern zu kommen [2]). Die Schattenſeite endlich wird zum Theil durch eine beſondere Todtengöttin repräſentirt, Ataentſic, die Großmutter des großen Geiſtes, welche mit dem Himmelsgott die Herrſchaft über die Seelen der Verſtorbenen in dem Lande der Voreltern theilt. Sie ſelbſt iſt allen lebendigen Weſen feindſelig und ſaugt ihnen das Blut aus [3]). Bei den Apalachiten heißt das Paradies Oberwelt, die Schattenſeite Unterwelt; in letzterer regiert ebenfalls ein böſer Geiſt, Cupai genannt [4]). Nach einer andern Vorſtellung der Indianer am Miſſiſippi dagegen iſt der große Geiſt ebenfalls Todtengott für die Schattenſeite oder in der Unterwelt. Wie unſer Wort Hölle auf eine Höhle hinweiſt und ebenſo das hebräiſche Scheol, ſo wohnt auch der große Geiſt als Todtengott in einer Höhle. Dieſe Höhle oder der Eingang dazu iſt nach einer auch ſonſt gangbaren Anſicht [5]) ein beſtimmter Ort auf Erden; ſie iſt von ungeheuerer Tiefe, liegt etwa dreißig Meilen unterhalb des Waſſerfalls St. Anton am Miſſiſippi, hat nur einen engen und ſteilen Zugang und heißt die Wohnung des großen Geiſtes. Nicht weit davon iſt der Begräbnißplatz der Nado-

1) Magazin 1842. S. 141. Catlin 258.
2) Bromme, Reiſen III, 259.
3) Strahlheim 462. Vollmer. Geſch. von Amerika, nach Lafiteau, 116 ff. Verwirrt iſt die Darſtellung bei Lindemann V, 122. Vgl. Picard 13. 82.
4) Lindemann V, 131., nach der Sammlung der Reiſen zu Waſſer und zu Land. Bd. XVI, 507.
5) Meiners, Grundriß 131. Lindemann V, 139.

weſſier, wo alljährlich im April große Volksverſammlungen gehalten werden, und dorthin bringen ſie dann ihre in Büffelhäute genähten Todten [1]). Auch die Virginier nahmen eine große Höhle als Aufenthalt der Todten an, verlegten ſie aber in den entfernteſten Weſten; ihr Name war Popoguſſo [2]).

Verhältniß des großen Geiſtes zum erſten Menſchen.

Auf eine eigenthümliche und wenigſtens für den erſten Blick frappante Weiſe ſpricht ſich der Anthropomorphismus in der Vorſtellung von dem Verhältniß des großen Geiſtes zum erſten Menſchen aus. Der Anthropomorphismus der Indianer hat hierin nach meiner Anſicht den höchſten Punct erreicht. Zuerſt iſt bemerkenswerth, daß ſowohl bei den Mingos als den Leni-Lenape der erſte Menſch ein Gegenſtand göttlicher Verehrung iſt. Die Crows, Mandans und Mönitarris nennen den erſten Menſchen Numank-Machana, der allein bei der großen Fluth gerettet wurde; ihm gab der Herr des Lebens große Macht, und darum bringen ſie ihm Opfer [3]). Ja ſogar wird abwechſelnd bald der Herr des Lebens, bald der erſte Menſch als derjenige angerufen, der da Gewalt hat über die Geiſter [4]). Noch mehr! Merkwürdigerweiſe werden beide bisweilen völlig identificirt. Denn nach einem Mythus der Indianer oben am Lorenzſtrom und Miſſiſippi hat ſich der erſte Menſch in den Himmel erhoben und donnert dort [6]). Die Mönitarris verehren den Herrn

---

1) Carver 476. Bromme, Reiſen III, 378. Andreä, Todtengebräuche, S. 229.

2) De Laet, N. O. 93. Hennepin II, 187. Picard 14. nach Coreal, 123. nach Purchas.

3) Wied II, 149. Catlin 118. 130. In Tahiti hatten die zu Göttern erhobenen Geſtorbenen und der erſte Menſch denſelben Namen, nämlich Tii oder Tiki. Meinicke, Südſee, S. 11.

4) Wied II, 166. 173. — 5) Hennepin II, 91.

des Lebens als den Menſchen, der nie ſtirbt, und als den erſten Menſchen unter dem Namen Ehſicka-Wahàddiſch. Dieſer war es, der bei der Schöpfung den großen Vogel herabgeſchickt hat [1]), und alſo iſt er der Schöpfer ſelber und der demiurgiſche Vogel. Bei den Hundsrippindianern iſt der erſte Menſch Schöpfer der Menſchen, der Sonne und des Mondes [2]). Auf dieſelbe Weiſe iſt dem Mingoſtamm der Arikarras, der im Ganzen dieſelben Vorſtellungen hat, wie die Mandans, der erſte Menſch der Wolf, gerade wie der Herr des Lebens auch als Wolf ſich zeigt. Sie nennen den erſten Menſchen Ihkochu oder Sziritſch, was auch Wolf bedeutet, oder Pahkatſch, Präriewolf. Letztere Benennung ſoll aber der Herr des Lebens von den Arikarras aus Erbitterung erhalten haben, nachdem ſie ſich wegen Religionsverſchiedenheit von den Mandans getrennt hatten [3]). Eine ähnliche Beziehung des erſten Menſchen zu einem Hunde, wie dort zu dem Wolfe, ſpricht ſich in einem indianiſchen Mythus aus, nach welchem das erſte Weib mit einem Hunde Umgang gepflogen habe, der ſich des Nachts in einen ſchönen Jüngling verwandelte [4]). Die Hundsrippindianer glauben, daß, während die Chippewäer bloß von einem Hunde geſchaffen worden wären [5]), ſie ſelber, die Hundsrippindianer, dagegen von einem Menſchen und einer Hündin abſtammten [6]). Was nun ſo über das Verhältniß des Herrn des Lebens zum erſten Menſchen aus den Mythen der Mingos hervorgeht, das findet ſich durch die Anſichten der Leni-Lenape inſofern beſtätigt, als bei dieſen der erſte Menſch, Nahabuſch, den Schöpfer mit dem Menſchengeſchlechte vermittelt [7]). Vorſtellungen gleicher Art hatten auch die Karaiben. Bei ihnen iſt Loguo der erſte Menſch, welcher von ſeiner

---

1) Wied II, 221. — 2) Klemm II, 155.
3) Wied II, 243. 245. — 4) Hearne II, 149.
5) Klemm II, 155. Berghaus, Erdball I, 253.
6) Klemm II, 157. — 7) Wied II, 149.

himmliſchen Wohnung herabſtieg, die Erde ſchuf und dann wieder in den Himmel zurückkehrte. Bei eben denſelben iſt Sawaka derjenige Menſch, der zuerſt Blitz und Platzregen hervorbrachte und ſie noch jetzt verurſacht. Er verwandelte ſich in einen Vogel und dann in einen Stern [1]). Beide mal iſt alſo auch hier der Schöpfer als allmächtiger Menſch gefaßt. Auch manche Grönländer ſchreiben dem erſten Menſchen, Kaliak, den Urſprung aller Dinge zu [2]).

Das ganze Verhältniß des großen Geiſtes zum erſten Menſchen, wie es in dieſen indianiſchen Vorſtellungen ſich ausſpricht, erinnert ſtark an gnoſtiſche Anſichten. Die Ophiten haben ja ebenfalls den Urvater geradezu den erſten Menſchen genannt. Auch ein Theil der Valentinianer, die Anhänger des Ptolemäus gaben dem Urvater des Univerſums den Namen Menſch, und ebenſo Valentin ſelber. Den Kabbaliſten iſt Adam Kadmon der Urmenſch, die Einheit der aus Gott emanirenden Kräfte [3]). Ueberhaupt iſt nach den ſpätern Juden die Weisheit Adam's größer als die der Engel [4]). Daher befiehlt nach dem Koran ſogar Gott den Engeln, den Adam als ſeinen Stellvertreter zu verehren und vor ihm niederzufallen [5]).

So natürlich uns auch der Anthropomorphismus und Anthropopathismus erſcheint, da in demſelben das Bewußtſeyn des weſentlich engern Verhältniſſes zwiſchen Gott und dem Menſchen als mit jeder andern Creatur ſich ausſpricht, ſo billig erſtaunen wir doch über die völlige Identificirung Gottes mit dem erſten Menſchen, d. h. der Idee des Menſchen. Die Uebereinſtimmung dieſer Anſicht bei Völkern, die

---

1) Vollmer. — 2) Cranz I, 262. Klemm II, 318.
3) Baur's Gnoſis, S. 331 ff.
4) Midraſch Rabba zu 4 M. Paraſchah 19. Vergl. ebendaſ. zu 1 M. Par. 8., auch 17., u. Sanhedrin 38. Geiger: Was hat Mohamed aus dem Judenthum aufgenommen? S. 99.
5) Sur. 2. 7. 15. 17. 18. 20. 38. Geiger a. a. O. 100. Vgl. 203.

hiſtoriſch in gar keiner Verbindung mit einander ſtanden, iſt uns aber ein neuer Beweis, wie auf dem Naturſtandpunct die Gnoſis überall zu denſelben Reſultaten führt.

Der große Geiſt ſteht unter dem Schickſal.

Trotz alles Anthropomorphismus nämlich, der ſich überhaupt in der Religion der Rothhäute und in der Verehrung des großen Geiſtes insbeſondere zeigt, ſtehen wir doch hier immer auf dem Naturſtandpunct; der große Geiſt iſt ein Naturgott, die Einheit des Polytheismus und ſeiner perſonificirten Naturkräfte, die göttliche Naturkraft perſonificirt, nicht eine Perſon, ſondern eine Perſonification, und trotz aller Abſtraction aus der Natur dennoch in der Natur befangen, da ſie doch nie ihre Quelle und Wurzel verleugnen kann.

Darum, und mit dieſer Betrachtung ſchließen wir dieſe gegenwärtige Unterſuchung, darum ſteht über dem großen Geiſte das unabänderliche und unerbittliche Schickſal, welches zunächſt die Irokeſen Tibariman nennen. Was dieſes verhängt, kann jener nicht ändern [1]). Auf gleiche Weiſe ſahen wir, daß bei den Huronen der große Geiſt Tharonhiaouagon in der Zeit entſtanden und von einer Großmutter herrührt, der böſen Todtengöttin Ataentſic, die Allem den Untergang bringt. Dieſe Großmutter iſt ebenfalls nichts Anderes als das Schickſal, denn die Urgründe der Dinge werden Großväter oder Großmütter genannt, wie denn auch die Urſtämme der Völkerſchaften, von denen die anderen abſtammen, bei den Indianern die Großväter dieſer anderen heißen. Verwandt mit dieſer Ataentſic der Huronen iſt die Alte, die nie ſtirbt, welcher die Mandans und Mönitarris opfern, und deren Sohn die Sonne iſt, in welcher der Herr des Lebens wohnt [2]). Nur iſt dieſe nicht böſe, ſondern ſteht den Feldfrüchten vor [3]). Auf dieſelbe Weiſe hatte auf den Antillen

1) Klemm II, 158. — 2) Wied II, 150. 187.
3) Wied II, 182.

der große Geiſt oder das allmächtige, unſichtbare Weſen ebenfalls eine Mutter, die bald Attabeira, bald Jemao heißt [1]. Dagegen aber iſt allerdings auch bei den Muyscas das böſe Weib, welches die Fluth veranlaßte und in den Mond verwandelt wurde, eine böſe Gottheit [2]. Auch bei den nördlichen Indianern hat der böſe Geiſt ſeinen Sitz im Monde [3]. Daß aber die Mutter des oberſten Gottes böſe ſey, iſt vorherrſchender Glaube der Indianer, welche annehmen, daß ſie von ihr verzehrt würden [4]. Viele derſelben nehmen ſogar an, daß Himmel, Erde und Menſchen von einer Frau gemacht ſeyen, welche die Welt mit ihrem Sohne regiere. Der Sohn ſey die Urſache des Guten, das Weib die des Böſen. Letztere fiel geſchwängert vom Himmel und wurde von einer Schildkröte auf den Rücken genommen [5]. Es iſt offenbar daſſelbe Weib, welches nach den Anſichten am Lorenzſtrom und Miſſiſippi vom Himmel kam und eine Zeitlang in der Luft ſchwebte. Endlich wurde ſie von der Schildkröte auf den Rücken genommen. Wie nun nachher die Unreinigkeiten des Meeres ſich an die Schildkröte anhingen, entſtand daraus das Land [6]. So iſt auch bei den Eskimo die oberſte namenloſe Gottheit weiblich, nach Einigen die Gattin, nach Andern die Mutter des guten Gottes Torngarſak, d. h. des großen Geiſtes [7]. Bei den Rothhäuten in Louiſiana war das Princip des Böſen ebenfalls ein Weib und Mutter des großen Geiſtes [8]. Halten wir alles dieſes mit den Ausſagen über Ataentſic zuſammen, ſo wird uns die Verſicherung

---

1) Vollmer. — 2) A. v. Humboldt, deutſche Vierteljahrsſchrift. 1839. I, 107 ff. Monuments p. 20 sqq.
3) Picard 78., nach la Poterie.
4) Picard 13. nach Lescarbot, 82. nach Champlain. Geſchichte von Amerika 116 ff., nach Lafiteau.
5) Hennepin II, 88.
6) Hennepin II, 90. Vgl. Lindemann III, 180.
7) Cranz I, 264 ff. Klemm II, 316. — 8) Picard 80.

er Rothhäute, die ſie dem Reiſenden Catlin [1]) gaben, er böſe Geiſt ſey älter als der gute und werde weiblich efaßt, als die echt indianiſche erſcheinen, während die entegengeſetzte, nach welcher der böſe Geiſt entweder dem guen untergeordnet [2]), oder erſt von den Miſſionären eineſchwärzt iſt [3]), als Annahme der Blaßgeſichter und unichtig abzuweiſen iſt. Schickſalsgöttin iſt aber dieſe weibiche böſe Urgottheit überall, nicht bloß bei den Irokeſen, eren Tibariman ausdrücklich als ſolche bezeichnet wird, ondern auch bei den anderen angeführten Geſtaltungen dieſer Idee, die in den weſentlichen Puncten, in der Stellung ieſer Gottheit zum großen Geiſt ſowohl als zu allen anern Dingen, auf die irokeſiſche Beſtimmung hinleiten.

2.

Beiträge zur Erklärung des Propheten Amos.

Mit beſonderer Rückſicht auf:

D. Guſtav Baur, der Prophet Amos. Gießen 1847.

Von

Friedrich Düſterdieck,

D. phil. und Repetenten an der theolog. Facultät zu Göttingen.

Zuerſt handeln wir über die Oekonomie des prophetiſchen Buches und die Abhängigkeit des Amos von Joel — eine Doppelfrage, welche wir deßhalb einer neuen kritiſchen Erörterung für bedürftig erachten, weil

1) Catlin 116. Wied II, 659.
2) Wied II, 149. Bromme, N.-Am. 229. Strahlheim 460. Vollmer 1239.
3) Benjamin Conſtant I, 246. Mayer, mytholog. Lexikon II, 545.

dieſelbe, ſo wichtig ſie für das Verſtändniß des Amos insbe-
ſondere und mittelbar für die Würdigung der redenden und
ſchreibenden Propheten überhaupt iſt, doch von keinem uns
bekannten Ausleger in befriedigender Weiſe gelöſt zu ſeyn
ſcheint. Auch dem neueſten, ſehr ehrenwerthen Commentator
des Amos, dem Herrn D. Baur, können wir dieß Verdienst
nicht zuerkennen. Zugleich mögen die folgenden Untersu-
chungen das Urtheil begründen, welches wir in einer kurzen
Recenſion des baur'ſchen Buches (Götting. gel. Anz. 184[illegible]
S. 1767 ff.) andeutend und in der Hoffnung, zu eingehen-
der Discuſſion Gelegenheit zu finden, ausgeſprochen haben.

I. Ueber die Oekonomie des prophetiſchen Buches und die Abhängigkeit des Amos von Joel.

Den zweiten Theil unſerer Frage können wir erſt be-
antworten, nachdem wir uns über die erſte Hälfte derſelben
verſtändigt haben; denn daß Amos nicht mehr, wie Joel
die Aegypter berückſichtigt, ſondern einen neuen Feind, die
damasceniſchen Syrer (was auch Baur hervorhebt, S. [illegible]
beweiſt nur, daß Amos ſpäter als Joel auftrat. Es fragt
ſich, ob das Buch des Amos nach Zweck und Inhalt in ei-
nem Abhängigkeitsverhältniſſe zu Joel ſtehe, wie na-
mentlich Credner, und nach ihm auch Baur, behauptet
hat. Die richtige Löſung der angeregten Frage hängt ab
von der Auffaſſung ſowohl des Verhältniſſes der wirklich von
Amos geſprochenen Reden zu ſeinem geſchriebenen Buche,
als der Anlage, des Zuſammenhanges und Zweckes des Buches
an und für ſich. — Baur geht, um die in der uns vor-
liegenden Schrift enthaltenen Stücke wirklich geſprochenen
Reden zu ermitteln, von folgendem, nicht recht klaren Grund-
ſatze aus (S. 111 ff.): „da es gewiß ſey (7, 10 f.),
daß ein Theil der Ausſprüche des Amos ſeine Entſtehung
dem Auftreten des Propheten zu Bethel verdankt, ſo ſeyen
wir genöthigt, ſeine ganze Schrift zu dieſem Ereigniſſe in
Beziehung zu ſetzen." Die mündlichen „Ausſprüche" des

Amos können nicht gemeint ſeyn, denn dieſe entſtanden nicht theilweiſe, ſondern vollſtändig durch das Auftreten des Propheten in Bethel; wenn aber die ſchriftlichen Ausſprüche gemeint ſind, ſo ſieht man nicht recht, weßhalb das ganze Buch mit jenem Ereigniſſe „in Beziehung geſetzt werden" müſſe, wenn nur ein Theil der Ausſprüche jenem Ereigniſſe ſein Entſtehen verdankt. Richtig und klar iſt aber das folgende Urtheil, daß Amos unmöglich Alles, was in ſeiner Schrift uns vorliegt, wirklich geſprochen haben könne. Dagegen ſpreche, ſagt der Kritiker, theils die planvolle Anordnung und Durchführung des Ganzen, theils die Rückſichtsnahme auf auswärtige Nationen (1, 3—2, 3.) und auf Juda (2, 4—6. 3, 1. 6, 1.), theils die oft wiederkehrende Rüge der Verſtocktheit des Volkes, welche vorausſetze, daß der Prophet bereits „die empörende Zurückweiſung zu Bethel" erfahren habe. Baur beſtätigt ſomit das Urtheil Ewald's, daß Amos, nachdem er in ſein Vaterland zurückgekehrt, ſeine in Bethel geſprochenen Reden zu der uns vorliegenden Schrift verarbeitet habe. Als „den eigentlichen Kern" derſelben, als das urſprünglich in lebendiger Rede vom Propheten Geſprochene will nun Baur die „ſtufenweiſe fortlaufende Reihe von Geſichten" 7, 1—9., „die heftige Entgegnung des Amos auf die Zumuthungen des Amaßja," 7, 16 ff., und die beiden ſich daran ſchließenden Viſionen 8, 1—3. 9, 1—10. angeſehen wiſſen; denn das Alles gruppire ſich naturgemäß um die 7, 10 ff. erzählten Erlebniſſe des Propheten, und nach Inhalt und Form hätten dieſe kurzen, treffenden Bilder eine ſo große praktiſche Kraft, daß ſie ſich vortrefflich zur unmittelbaren Rede geeignet hätten. In dem Organismus unſeres geſchriebenen Buches haben dieſe Reden nun die Stelle, daß ſie, als Mittelpunct des Ganzen durch die zwei, nicht wirklich geſprochenen, Haupttheile Kap. 1 u. 2. und Kap. 3—6. eingeleitet und vorbereitet, durch den vierten Haupttheil 9, 11—15. abgeſchloſſen und ergänzt werden (S. 114—119.).

Deſſen, was alſo Baur als wirklich geſprochen anerkennt, ſcheint uns auf der einen Seite viel zu wenig, auf der andern auch einige Theile zuviel geſetzt zu werden. Richtig iſt gewiß die Anſicht, daß die Viſionen 7, 1—9. wirklich von Amos in Bethel ausgeſprochen ſeyen, denn Amaßja bezieht ſich in ſeiner Anklage, V. 10., ausdrücklich auf des Propheten Worte in der letzten Viſion; dieſe aber ſetzt ihrer innern Wahrheit nach die beiden andern voraus. Geſprochen iſt ferner ohne Frage die ebendaſ. V.14—17. mitgetheilte Antwort des Propheten auf die Rede des Amaßja. Aber jedenfalls ſcheint uns dieſe Antwort das letzte Wort des Propheten in Bethel geweſen zu ſeyn und weder die erſte, unmittelbar folgende Viſion 8, 1—3., wie Ewald urtheilt, noch die beiden folgenden, 8, 1—3. mit der ſich daran ſchließenden Drohrede V. 4—14. und 9, 1—10., wie Baur meint, zu den wirklich geſprochenen Reden zu gehören. Denn theils iſt es unwahrſcheinlich, daß Amaßja, nachdem er einmal vom Jerobeam den Verbannungsbefehl gegen Amos ausgewirkt hatte, dem Propheten geſtattet habe, noch ferner öffentlich zu reden, theils auch ſcheint die Antwort des Amos ſelbſt, 7, 14—17., ſich beſtimmt als letztes Wort zu charakteriſiren. Amos deutet mit keiner Silbe an, daß er ſich der Gewalt, welche ſeinem prophetiſchen Wirken in Bethel ein Ende macht, factiſch widerſetzen wolle; vielmehr gründet ſich ſeine Drohung gegen den Amaßja gerade darauf, daß derſelbe es dem Propheten unmöglich macht, den Auftrag Jehova's an Iſrael zu vollziehen. Der Prophet ſpricht dieſe Drohung in dem Bewußtſeyn, daß damit ſeine mündliche Rede geſchloſſen ſeyn werde. Das wird eben dadurch charakteriſtiſch bezeichnet, daß die letzten Worte: „und Iſrael, in Verbannung wird es wandern aus ſeinem Lande!" gerade den Satz wiederholen, auf welchen ſich die Anklage des Amaßja beim Jerobeam ſtützte, und welcher die Verweiſung des Propheten veranlaßte, V. 11. Deßhalb ſagt, gerade wegen dieſer Form, der ſcheidende Prophet: wenn ich auch vor eurer Gewalt

weichen muß, es bleibt dennoch bei dem, was ich im Namen Jehova's geweiſſagt habe: Iſrael wird ins Exil geführt! Auch bei unſerer Anſicht erſcheint das Geſicht 8, 1 ff. hinreichend motivirt; denn gerade der Umſtand, daß man den von Jehova nach Iſrael geſandten Propheten ſchnöde zurückweiſt und ſomit in Empörung gegen Jehova ſelbſt auftritt, macht das Volk reif zum Gerichte, wie der Prophet im Zuſammenhange ſeines geſchriebenen Buches fortſchreitend ausſpricht (ſ. u.).

Aber andererſeits ſchien uns D. Baur, der ſich in dieſer Beziehung gänzlich an Ewald anſchließt, zu wenig von den wirklich geſprochenen Reden in unſerem Buche wiederzufinden. Wir ſind vielmehr der Anſicht, daß Amos ſich nicht damit begnügt habe, die kurzen Viſionen 7, 1—9. in Bethel zu verkündigen, ſondern daß er, ganz wie er 8, 4 ff. ſchriftliche Mahnungen an die geſchriebene Viſion anknüpft, ſo bei ſeiner unmittelbaren Wirkſamkeit dieſe aus ſeiner prophetiſchen Sorge um das Volk hervorwachſenden Bilder als natürliche Vorwürfe zu mahnenden und drohenden Reden benutzt habe, zu Reden, welche keinen andern Inhalt haben konnten, als wir 2, 6 — 6, 14. leſen. Man ſieht keinen Grund, weßhalb nicht der weſentliche Inhalt von 2, 6 — 6, 14. ebenſowohl als vom Propheten geſprochen gelten könne, als die bloßen Viſionen und die Antwort an den Amaßja; vielmehr ſcheint es völlig unthunlich, den ſo enge umſchriebenen Haupttheil, 7, 1—9, 10. (oder nach unſerer Beſchränkung nur 7, 1 —17.), durch zwei unverhältnißmäßig lange Theile eingeleitet und vorbereitet zu betrachten, welche nur dem ſchreibenden Propheten ihr Daſeyn verdanken ſollen. Somit müſſen wir urtheilen, daß der größte Theil des Buches, nämlich 2, — 6 7, 14., dem Weſentlichen nach wirklich vom Propheten geſprochene Reden enthalte.

Eine ganz andere und ungleich wichtigere Frage iſt aber die nach dem Organismus unſeres geſchriebenen Buches, beſonders ob und wie die Viſionen und die Geſchichte des

Propheten als integrirende Theile in dieſem Organismus des Buches aufgefaßt werden müſſen. D. Baur ſtimmt inſofern mit allen neuern Auslegern (Hengſtenberg [a]), der zuerſt darauf ausgegangen iſt, unſer Buch als eine lebendige Einheit und deßhalb in organiſcher Eintheilung aufzufaſſen; dann Hitzig, Ewald, Umbreit), als er einen Haupteinſchnitt zwiſchen Kap. 6. und 7. anſetzt, und zwar weil die mit 7, 1. eintretenden Viſionen („Symbole" Hengſtenberg; „Geſchichte und Geſichte" Ewald) ſich von den in den vorhergehenden Kapiteln enthaltenen, dieſen Haupttheil vorbereitenden Reden („nackte Weiſſagung" Hengſtenberg; „die Reden" Ewald) abſcheiden. In der weitern Dispoſition des Buches geht Baur ſeinen eigenen Weg, am weiteſten ſich von Hengſtenberg entfernend, am meiſten mit Ewald ſtimmend, ohne aber genauer auf abweichende Anſichten ſich einzulaſſen. Als erſten Haupttheil betrachtet Baur Kap. 1. und 2., in welchem Amos, „mit einem Ausſpruche Joel's beginnend (1, 2.), zunächſt (1, 3—2, 3.) die Drohungen ſeines Vorgängers gegen auswärtige Nationen, welche ſich an Iſrael vergangen, beſtätigend und erweiternd wieder aufnimmt," dann nach einer flüchtigen Erwähnung Juda's (2, 4. 5.) ſeine Anklage und Drohung über Ephraim, „ſein Hauptziel," ergießt. Der zweite Haupttheil, Kap. 3—6, in folgende fünf „Abſätze" zerfallend: Kap. 3., Kap. 4., Kap. 5, 1—17., Kap. 5, 18—27. und Kap. 6., „weiſt die Berechtigung des Propheten nach, auch auf Iſrael die Androhung des göttlichen Strafgerichtes auszudehnen, gegenüber ſowohl denjenigen, welche als Angehörige des auserwählten Volkes einen Anſpruch zu haben glauben auf Strafloſigkeit, als denjenigen, welche im Vertrauen auf ihre äußere Macht des prophetiſchen Wortes ſpotten" (S. 115.). Auf dieſem Grunde erhebt ſich nun der dritte Haupttheil, 7, 1—9, 10.: zuerſt die drei Viſionen, an deren letzte „ſich die Erzählung von Ama-

[a]) Chriſtologie III, 194 ff.

ia's durch jene harte Drohung herbeigeführtem Dazwiſchen=
reten, dem Verlaufe der Ereigniſſe gemäß, ganz natürlich
nreiht." Die ſo hervorgerufene drohende Erwiederung des
Propheten 7, 14 ff. geht in das vierte, den Untergang noch
eſtimmter weiſſagende Geſicht vom Erntekorb über, 8, 1—3.,
und nachdem Amos dieſe Drohung weiter begründet und
usgeführt hat, ſeinen Erlebniſſen in Bethel gemäß, V.
— 14., ſchildert er im letzten Geſichte, 9, 1—10., das Ver=
derben als bereits hereingebrochen, bahnt ſich aber, indem
r das Verderben auf die Sünder des Volks einſchränkt,
den Uebergang zum vierten Haupttheile, 9, 11—15., der
das Buch als ein in ſich geſchloſſenes, ſchönes Ganze ab=
rundenden Verheißung (S. 118.).

Indem wir uns die Prüfung der Anſicht, welche Baur über den erſten einleitenden Haupttheil, Kap. 1. und 2., deſſen Tendenz und Stellung zum ganzen Buche ausſpricht, vorbehalten, weil uns dieſe Unterſuchung unmittelbar zu der Frage nach dem Verhältniſſe des Amos zum Joel leiten wird, richtet ſich unſer Widerſpruch zuvörderſt gegen die Stellung, welche dieſer Gelehrte dem zweiten Haupttheile, Kap. 3—4., in Beziehung auf den dritten, den eigentlichen Kern des Buches, zuerkennt. Unmöglich kann der Abſchnitt für eine bloße Vorbereitung auf die 7, 1—9, 10. ausgeſprochenen Drohungen gelten, für einen Nachweis der Berechtigung des Propheten, ſolche Drohungen über Iſrael auszuſprechen — am wenigſten, „auch" über Iſrael, worüber ſpäter; denn in dieſem als vorbereitend charakteriſirten Theile ſind nicht allein ſchon alle Anklagen und Drohungen enthalten, welche ſpäter der Prophet in ſeinen Viſionen ausſpricht, ſondern dieſelben werden gerade in den Reden Kap. 3—6. ſo vollſtändig als möglich nach allen Seiten hin begründet und beſtimmt ausgeſprochen. Sein Recht, in Iſrael anklagend und drohend zu weiſſagen, weiſt der Prophet dem Volke gegenüber ein= für allemal in dem unwiderſtehlichen Befehle Jehova's nach 3, 3—8., wie er daſſelbe noch

einmal dem Amaßja gegenüber geltend macht (7, 15.); dann aber verläuſt der „zweite Haupttheil" in regelmäßiger Form ſo, daß in den verſchiedenen Reden jedesmal an die ſorgſam ausgeführte Anklage die entſchiedenſte Drohung ſich anſchließt. Einen wichtigen, durch das ganze Buch ſich hindurchziehenden Gedanken dieſer Anklage hat aber Baur nicht allein nicht aufgedeckt, ſondern ſogar verdunkelt. Es iſt der, daß der Prophet in den Sünden des Volks den Charakter einer ſpeciſiſchen Strafbarkeit nachweiſt, den verſtockten Undank des von Gott erwählten, von Uranfang an mit den größten Wohlthaten, leiblichen wie geiſtigen, geſegneten, durch züchtigenden Ernſt wie durch langmüthige Milde immer wieder von Gott zu ſich gerufenen Volkes (vgl. außer 2, 9.: 3, 1. 2. 4, 6—11. 5, 4 ff. 24. 7, 1—6.); von dieſem Geſichtspuncte aus ſcheint auch 8, 1 ff. 11 ff. aufzufaſſen zu ſeyn. Bei der Exegeſe der einzelnen Stellen, z. B. 2, 9., hat Baur dieſen Gedanken nicht mißverſtehen können, allein das Moment, welches derſelbe im Zuſammenhange und der Anlage des ganzen Buches bildet und welches der Prophet recht abſichtlich von vorn herein, 3, 1. 2., als Grundſatz geltend macht, hat Baur nach der dem Amos völlig fremden Seite hin umgebogen, daß er ſagt, „der Prophet erringe ſich ſein Recht zu drohen denjenigen gegenüber, welche als Angehörige des auserwählten Volkes einen Anſpruch zu haben meinten auf Strafloſigkeit." Baur meint, der Prophet räume in jener Stelle ein, „daß dieſe Abkunſt ihren Werth habe, bemerke aber ſogleich, daß das Volk, da es ſich ihrer nicht würdig erweiſe, doppelte Strafe verdient habe" (S. 115.). In den letzten Worten liegt das Richtige zum Grunde, es wird aber bei weitem nicht in der Schärfe ausgeſprochen, wie vom Propheten, und Baur gibt dem Gedanken eine verkehrte Form und Richtung. Ganz ähnlich iſt die ſchwächliche, von Hitzig entlehnte Negation (S. 291.), 3, 1. 2. „ſpreche Amos im Allgemeinen den Gedanken aus, daß die Zugehörigkeit

zum erwählten Volke die Iſraeliten gegen Strafen für ihre Sünden keineswegs ſicher ſtelle." Allein von einem „Einräumen" des Propheten, daß jene Zugehörigkeit zum erwählten Volke bedingungsweiſe ihr Recht und ihren Werth habe, aber auch doppelte Strafwürdigkeit bedingen könne, iſt gar keine Rede, ſondern der Prophet ſpricht es grundſätzlich aus: gerade weil ich euch — ſo lautet Jehova's Wort — aus Aegypten geführt, weil ich euch aus allen Völkern erwählt habe [a]), euch geholfen und geſegnet habe, deßhalb (עַל־כֵּן; vgl. die in gleichem Zuſammenhange gleicherweiſe motivirte Drohung, mit לָכֵן eingeführt, 4, 12. 5, 11.) will ich an euch alle eure Sünden heimſuchen.

Ein anderes Hauptbedenken gegen die von Baur verſuchte Dispoſition unſeres Buches iſt aber dieſes, daß wir gar nicht ſehen, welche Gedankenverbindung zwiſchen den Viſionen und beſonders der Geſchichte des Propheten mit den vorangehenden Reden ſtattfindet, und zu welchem praktiſchen Zwecke der Prophet ſeine Geſchichte dem Volke Iſrael vorhält, ein Bedenken, welches wir allerdings gegen die ganze herkömmliche Anſicht hegen müſſen, nach welcher mit Kap. 7. ein weſentlich neuer Gedankengang beginnen ſoll. Nach Baur's Darſtellung ſoll, wie wir geſehen haben, der Abſchnitt Kap. 3—6. nur formell und äußerlich den Weg bahnen für 7, 1—9, 10., und die Geſchichte des Propheten hat keine andere Beſtimmung, als eben ſo for-

---

a) Nicht genau überſetzt Baur das Perf. יָדַעְתִּי V. 2. präſentiſch: „nun auch kenne ich von allen Geſchlechtern der Erde." Das Perf. ידעתי ſteht ganz parallel dem Perf. הֶעֱלֵיתִי V. 1. und hat, mit dieſem gleicherweiſe dem Imperf. אֶפְקֹד entgegenſtehend, den Sinn der reinen Vergangenheit, des von Gott factiſch dem Volke Gewährten, im Gegenſatz zu dem gerade deßhalb in Zukunft von Gott zu Erwartenden. Ich habe euch erkannt, ſagt Jehova, — „weg von allen Völkern," d. h. ſo daß mein Erkennen euch von allen Völkern ausſonderte: ich habe euch erwählt zu meinem Eigenthumsvolk.

mell, ohne *praktiſches* Gewicht, die drohende Antwort des Propheten und die neue Viſion 8, 1 ff. zu motiviren. Richtiger, d. h. dem Sinne des ſchreibenden Propheten ſelbſt entſprechender, glauben wir zu verfahren, wenn wir darauf ausgehen, eine ſolche Ueberſicht über die Anlage und den organiſchen Zuſammenhang des Buches zu gewinnen, daß wir ſowohl die Kap. 3—6. berichteten Reden, weil wirklich vom Propheten geſprochen, in den eigentlichen Hauptkörper des Buches aufnehmen, als auch die praktiſche Beziehung der Viſionen wie der Geſchichte des Propheten von einem beſtimmten, durch das ganze Buch ſich hindurchziehenden, fortſchreitenden Gedanken aus verſtehen können. Das glauben wir zu erreichen, indem wir als den eigentlichen Haupttheil des Buches den Abſchnitt 3, 1—9, 6. betrachten; dieſer wird organiſch eingeleitet durch Kap. 1. und 2. und das Ganze mit innerlicher Nothwendigkeit abgeſchloſſen durch 9, 7. bis Ende [a]). Dabei erhält zunächſt der ſo erſchöpfend

---

a) *Baur* läßt den letzten Theil, welcher nach der Anklage und Drohung dem „Reſte Iſraels" neues Heil verheißt, erſt mit 9, 11. beginnen und zieht V. 7—10. unmittelbar zur Drohung 9, 1—6. „Die Flucht," ſagt er (S. 118., vgl. S. 434.), „wird vor dieſem Verderben nicht ſchützen (V. 2—6.), noch die Abſtammung vom Volke Iſrael, auf welche Viele pochen (V. 7.), ſondern alle Sünder dieſes Volkes werden ohne Gnade vertilgt (V. 8—10.)." In dieſer Einſchränkung der Drohung auf die Sünder des Volkes findet *Baur* erſt den Uebergang zu der folgenden Verheißung. Allein auch ſchon V. 7 ff. hat der Prophet die Verheißung im Auge und bahnt ſich den Uebergang dazu. Der ganze kleine Abſchnitt V. 7—10. ſieht durchaus *vorwärts*, auf V. 11 ff. hin, und darf nicht ſo unmittelbar an die vorhergehende Drohung angelehnt werden; denn die Drohung iſt mit V. 6. vollkommen abgeſchloſſen. Selbſt der Form nach hat das Amos durch ſeine ſtehende Schlußformel bezeichnet: „Jehova iſt ſein Name," und überhaupt iſt die volltönende Hinweiſung auf die Majeſtät des allmächtigen Gottes nur darauf angelegt, die eben ausgeſprochene, letzte Drohung beſtätigend abzuſchließen; vgl. 4, 13. 5, 27. und die ähnliche Abſchluß-

gegebene Nachweis des Propheten, nicht allein daß er ein Recht habe, Iſrael anzuklagen und zu bedrohen, ſondern daß er das thun müſſe, im Auftrage Jehova's, eine Schilderung, die recht abſichtlich den Kern des Buchs eröffnet, in Verbindung mit dem Hauptgedanken, daß nach ſolchen Wohlthaten von Seiten Jehova's das Volk in Sünden dahinwandle, ſeine rechte Stellung und das vom ſchreibenden Propheten ihm zugedachte Gewicht. Als Grundton, der durch das ganze Buch wiederklingt, ſteht dieſes Gedankenpaar voran, 3, 1 ff. Auf dieſem Grunde erhebt ſich die An-

---

formel: „Jehova ſpricht's," erweitert oder in einfacher Kürze, je nachdem ein größerer oder kleinerer Abſchnitt abgeſchloſſen wird: 1, 5. 8. 15. 2, 3. 16. 3, 15. 4, 3. 5. 6. 8. öfter. 5, 17. 6, 14. Ferner aber iſt 9, 7. eben ſo wenig von der eingebildeten Sicherheit der Kinder des auserwählten Volkes die Rede, als wir dieſen Gedanken in 3, 1. 2. finden konnten; vielmehr iſt der Sinn dieſes und der folgenden Uebergangsverſe folgender: der Prophet nimmt einen neuen Anlauf; er ſtellt gerade, weil er jetzt darauf ausgeht, die heitere Zukunft zu verkündigen, welche ſein prophetiſches Auge auch durch die trübe Gegenwart und die nächſte dunkle Zukunft voll Gericht hindurch erſchaut, noch einmal mit aller Entſchiedenheit die Unfehlbarkeit des im Vorigen verkündeten Gerichtes feſt, und weiſt deßhalb zuerſt, V. 7., die Macht Jehova's nach, welche wohl ein ſolches Gericht ausführen kann. Er hat dem damals blühenden Volke mit Exil gedroht. Das war die Spitze ſeiner Drohung; deßhalb ſagt er: Meint ihr etwa, daß Jehova Solches nicht ins Werk ſetzen könne? Seht doch die ſchlagendſten Beweiſe aus der Geſchichte! Und gerade darin ſcheint eine ſchneidende Bitterkeit zu liegen, daß der Prophet die Führung des Volkes durch Gott aus Aegypten hier nicht, wie z. B. 3, 1., als einen beſonderen Gnadenact darſtellt, ſondern auf gleiche Linie mit den Ueberſiedelungen anderer Völker ſetzt, nur als Erweiſung göttlicher Allmacht betrachtet. Alſo Jehova kann auch das größte Gericht ausführen (V. 7.), und dieſes Gericht, dabei bleibt es, wird kommen (V. 8.): „aber nur, daß ich nicht gänzlich vertilge das Haus Jakobs. Das iſt der directe Uebergangsgedanke, welcher, in V. 9. (כִּי) und 10. noch weiter und klarer ausgeſprochen, zur poſitiven Verheißung hinüberleitet.

klage und die Drohung. Und zwar treten zuerſt Kap. 3. und 4. als ein zuſammengehöriger, wenn auch zweitheiliger, Abſchnitt uns entgegen; denn der Abſchluß von Kap. 4. iſt voll und durchgreifend (V. 13.), und außerdem wird Kap. 5. und 6. durch eine beſondere Ueberſchrift als קִינָה bezeichnet und ſo von Kap. 4. abgeſchieden. Dagegen iſt der Abſchluß von Kap. 3. (V. 15.) nur gering; die einfache Formel אָמַר יְהוָה dient dem Amos regelmäßig zur Scheidung der kleinſten Redegruppen. Die durch Kap. 3. und 4. ſich erſtreckende Anklage und Drohung — auch in der zweiten Hälfte dieſes Abſchnittes wird mit dem größten Nachdruck wieder hervorgehoben, daß die Schuld des Volkes um ſo größer ſey, je mehr Jehova das Seinige gethan habe, daſſelbe zu ſich zu rufen (4, 6—11.) — geht naturgemäß in ein „Klagelied" über, weil der Prophet das unvermeidlich drohende Gericht ſchon als hereingebrochen betrauern kann. Aber freilich iſt eine ſolche Klage nicht der bloße Erguß eines bewegten Gemüthes, ſondern auch ſie wird zu einer prophetiſchen Arbeit an dem Heile des Volkes; deßhalb begegnen wir auch hier wieder der ernſten Anklage und der entſprechenden Verkündigung des unfehlbaren Gerichtes. Auch in der Dispoſition dieſes Abſchnitts können wir dem Hrn. D. **Baur** nicht beiſtimmen. Wir haben ſchon dem Abſchnitt Kap. 3. und 4., als in ſich abgerundet und von Kap. 5. geſchieden, ſeine Stelle im Zuſammenhange des Buches angewieſen, wodurch es unmöglich wird, Kap. 3. und 4. als beſondere Abſätze den Stücken 5, 1—17. 5, 18—27. und Kap 6. zu coordiniren; aber auch dieſe Dispoſition von Kap. 5. und 6. an ſich ſcheint uns nicht richtig. Das ganze Klagelied, welches Kap. 5. und 6. umſpannt, verläuft vielmehr in vier gleichförmig angelegten und eben durch ihre Regelmäßigkeit ſich deutlich abſcheidenden Strophen, 5, 3—8. V. 9—17. V. 18—27. 6, 1—14. Jede einzelne beginnt nämlich mit einem **Wehruf**, der entweder beſtimmt die Noth des Volkes ausdrückt, oder ſie doch ahnen läßt: ſo V. 3. (den Vers ziehe ich dieſer Gleich-

mäßigkeit wegen zur erſten Strophe und ſchließe ihn nicht, wie Ewald und Baur thun, an den Eingang, V. 1. u. 2.), V. 9. 18. 6, 1.; dann folgt die Anklage, welche die verſchiedenen Sünden des Volkes feſtſtellt; endlich ſchließt jede Strophe mit einer Drohung ab, und dieſe wird jedesmal beſtätigt durch „Jehova iſt ſein Name" oder „Jehova ſpricht's" (5, 8. 17. 27. 6, 14.). Bei der letzten Strophe aber dehnt ſich die Drohung weiter aus, als in jeder andern, weil dieſelbe hier nicht allein die einzelne Strophe, ſondern zugleich das ganze Stück, Kap. 5. und 6., abſchließt. Die nun folgenden Viſionen und Geſchichte des Propheten ſind im Zuſammenhange unſeres geſchriebenen Buches nichts als eine veränderte Form der Darſtellung; es beginnt nicht nur kein weſentlich anderer Gedankengang, ſondern die Viſionen und die Geſchichte des Propheten werden als Träger der Grundgedanken in das Buch verwebt. Auch die Geſchichte des Propheten, auch das Ereigniß, welches für die prophetiſche Wirkſamkeit des Amos in Bethel eine „Unterbrechung" (Ewald) war, iſt in unſerm Buche durchaus keine Unterbrechung, ſondern als integrirendes Moment in die ſchriftliche Predigt des Propheten hineingearbeitet, ſo daß der ganze Abſchnitt 7, 1 — 9, 6. als coordinirtes Stück neben die beiden andern Abſchnitte, Kap. 3. 4. und Kap. 5. 6., hintritt. Auch hier ſtellt ſich uns nämlich die Anklage des Volkes, und zwar mit der größten Entſchiedenheit, von dem beſtimmten Geſichtspuncte aus dar, daß die Sünde des Volks gerade deßhalb einen beſonders ſtrafwürdigen Charakter trage, weil dieſelbe, der ſchonenden Langmuth Jehova's und ſeinen Veranſtaltungen, das Volk zurückzurufen, gegenüber, den ſchnödeſten Undank und offenbare Verachtung des angebotenen Heils einſchließt. Nachdem nämlich Jehova zweimal das ſchon beſchloſſene Gericht langmüthig abgewandt, aber das Volk ſich doch nicht bekehrt hat (7, 1—3. 4—6.), iſt es nicht mehr als gerecht, wenn Jehova in dem dritten Geſichte (V. 7—9.) ſeinen un-

abänderlichen Beſchluß ausſpricht, das verhärtete Volk zu ſtrafen; und wenn nun gar, wie die ſchmachvollen Erlebniſſe des Propheten ſelbſt (V. 10 ff.) beweiſen, das Volk ſich ſo verſtockt zeigt, daß es den zu ſeinem eignen Heile ihm von Jehova geſandten Propheten verjagt (auch dieſes Moment der ſpecifiſchen Strafbarkeit des Volks wird ausdrücklich hervorgehoben, 2, 11 ff.), ſo kann dadurch das durch den Propheten verkündete Gericht nicht nur in keiner Weiſe abgewandt (7, 16. 17.), ſondern muß vielmehr um ſo gewiſſer über das frevelnde Volk herbeigezogen werden: gerade durch dieſe That wird das Volk im vollſten Maße reif zum Gerichte (8, 1 ff.). Mitten zwiſchen die Viſionen tritt nun aber eine vollſtändige Anklage und Drohung in nackter Redeform, V. 4—14.; ſchon der letzte Vers aus der Viſion iſt ſo gefaßt, daß ſich die darin ausgeſprochene Drohung von dieſer Form frei macht und in die einfache Rede des Propheten überleitet, welche nun wie ein letzter Anlauf gegen die harten Herzen des Volkes heranſtürmt, ganz in derſelben Gedankenreihe fortgehend, wie ſie der Prophet in der Viſion 8, 1 ff. angefangen hatte und welche in die letzte Viſion 9, 1 ff. ausläuft. Es iſt die unabänderliche Gewißheit des bevorſtehenden Gerichtes, welche gleicherweiſe durch Viſion wie durch einfache Rede beſtätigt wird. Im kraftvollſten Abſchluß geſchieht das durch die Viſion 9, 1 ff., in welcher das Gericht nicht allein beſtimmter als in jeder andern erſcheint, ſondern auch jede nur denkbare Rettung abgeſchnitten und dann das Ganze mit dem Hinweis auf die Macht Jehova's gleichſam beſiegelt wird. Dieſer Hinweis aber iſt hier V. 5. 6. volltönender als an jeder andern Stelle des Buches, weil dadurch der ganze anklagende und drohende Inhalt des Buches, der in dem letzten Geſichte wie in einer höchſten Spitze zuſammengefaßt war, abgeſchloſſen und beſtätigt wird.

Aber gerade von dieſem höchſten Gipfel der Drohung aus eröffnet ſich dem Propheten ein Blick in eine hellere Zukunft. Den Uebergang dazu (V. 7—10.) bahnt ſich der

Prophet dadurch, daß er V. 7. von der durch das Vorhergehende als unabänderlich feſtgeſtellten Gewißheit des Gerichtes ausgeht. Er nimmt nichts zurück, ändert an dem bisher Gedrohten nichts, ſondern beſtimmt nur genauer. Das Gericht wird mit allen ſeinen Schrecken kommen, auch in die Verbannung muß Iſrael — aber (V. 8.) doch ſoll Iſrael nicht völlig vertilgt werden, ſondern nachdem die verſtockten Sünder aus dem Volke ausgerottet ſind, ſoll für den unvergänglichen, durch das Gericht geläuterten Kern des Volkes, welcher Erbe und Träger der alten Verheißungen bleibt, eine Zeit des neuen Heiles (V. 11—15.) anbrechen.

Fragen wir jetzt, welche Stellung der von Baur als erſter Haupttheil bezeichnete Abſchnitt des Buches, Kap. 1. und 2., zum Ganzen einnimmt, beſonders in welchem Sinne wir die kleinen Drohreden gegen auswärtige Nationen im Verhältniß zu den Anklagen und Drohungen gegen Iſrael aufzufaſſen haben. Baur hat ſich damit begnügt, dem von Credner (Joel, S. 52 fl.) ausgeſprochenen Urtheile einfach beizutreten und die Reihe dieſer kleinen Drohreden als Beſtätigung und Erweiterung der Drohungen des Joel gegen auswärtige Nationen darzuſtellen (S. 60 fl. 114 fl.). Weder auf die völlig abweichende, vortreffliche Darſtellung Ewald's, noch auf den Widerſpruch Hengſtenberg's iſt Rückſicht genommen.

Die Veranlaſſung dazu, den Amos in ein Abhängigkeitsverhältniß zu Joel zu ſetzen, iſt offenbar nur die Aehnlichkeit zwiſchen Amos 1, 2. und Jo. 4, 16. geweſen; der erſte Theil beider Verſe ſtimmt wörtlich. Daher hat man gemeint, Amos, der Nachfolger des Joel der Zeit nach, deute dadurch, daß er jenes Wort ſeines Vorgängers an die Spitze ſeines Buches ſtelle, ſelbſt ſeine Abſicht an, die Weiſſagungen des Joel zu vertreten a).

a) Eines Cirkels im Beweiſe macht ſich Baur ſchuldig S. 61.,

Credner ſagt, da weder die Drohungen des Joel, noch ſeine Verheißungen einer nahen glücklichen Zeit der Macht und des Wohlſtandes eingetroffen wären, ſo hätten wohl die Spötter Anlaß gehabt, den ganzen Prophetenſtand zu verdächtigen, und deßhalb hätte Amos das Amt über ſich nehmen müſſen, das von Joel Ausgeſprochene wohl oder übel zu rechtfertigen. Denn wenn die politiſchen Verhältniſſe ſich doch anders geſtaltet hätten, als die älteren Propheten geweiſſagt, ſo hätten dadurch die ſpätern in große „Noth und Verlegenheit" kommen müſſen, wie wir leicht denken könnten, „auch ohne geſchichtliche Ueberlieferung." „Sie ſahen ſich jetzt in die harte Nothwendigkeit verſetzt, die Ausſprüche der Propheten der Vorzeit mit der Gegenwart auf jede Weiſe in Einklang zu bringen. Ihr eignes Anſehen konnte nur beſtehen und war gegründet auf das Anſehen ihrer Vorgänger." Und weil nun auch der „rohe und ungebildete Menſch" in der in ſich ſelbſt widerſpruchs- und zweifelloſen Wahrheit den Prüfſtein des Göttlichen ſieht, die Propheten aber ihre Reden für göttlich ausgegeben hätten, ſo hätten

---

verglichen mit S. 203. Dort wird die Behauptung, Amos wolle „die fortwährende Gültigkeit der Ausſprüche ſeines Vorgängers behaupten und beweiſen," dadurch begründet, daß darauf aufmerkſam gemacht wird, „wie er denn ſeine Verkündigung geradezu mit einem Ausſpruche Joel's eröffnet und mit der Verſicherung, daß Jehova dieß ſein Wort nicht zurücknehmen werde;" dagegen zu 1, 3. ſetzt Baur voraus, daß „die ganze Tendenz dieſes Abſchnittes darauf gerichtet iſt, Joel's Ausſprüche zu beſtätigen," und erweiſt daraus die Beziehung des Suffix in der wiederkehrenden Formel לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ („nicht wend' ich es") „auf die von Joel verkündeten und von Amos in V. 2. zuſammengefaßten Drohungen Jehova's." So richtig in grammatiſcher Hinſicht die Beziehung des Suffix iſt, ſo wenig iſt dabei die kritiſche Vorausſetzung oder Folgerung nöthig. Die V. 2. in unbeſtimmter, ſententiöſer Allgemeinheit, theilweiſe — wir werden ſehen, warum — mit einem bekannten Prophetenworte ausgeſprochene Drohung findet von V. 3. an ihre concrete Beziehung.

ich die alten Propheten, „wie die Lenker der katholiſchen Kirche" (auch Baur vergleicht S. 23. eine Periode des Prophetismus mit der „Hierarchie des Mittelalters", aber in anderm Sinne), „wohl gehütet, irgend einen früher als recht beglaubigten Ausſpruch zurückzunehmen. Nur umgangen, anders gedeutet und gewendet konnte er werden und ward es; denn die Auskunft, Propheten, deren Ausſprüche nicht ganz eingetroffen waren, als falſche Propheten, Irrlehrer und Ketzer, wenn man ſo ſagen darf, darzuſtellen, war nicht immer zuläſſig." Auf dieſer Grundlage erhebt ſich das Urtheil Credner's über das kritiſche Verhältniß des Amos zum Joel. Ob Baur jene Theorie gut zu heißen vermag, können wir nicht entſcheiden; denn wenn er auch im Allgemeinen Credner's Erörterung als „gründlich" lobt (S. 61.), so hat er doch ſo wenig wie Hitzig, der im Reſultate gleichfalls mit Credner ſtimmt, im Einzelnen jene Grundſätze ausdrücklich gebilligt. Daß aber das Verhältniß des Amos zum Joel weder ein Beleg für jene Theorie ſey, noch überhaupt als irgendwelches abſichtliches Abhängigkeitsverhältniß aufgefaßt werden dürfe, ſcheint uns aus der ganzen Anlage und Tendenz des Buches und insbeſondere aus der richtig verſtandenen Stellung von Kap. 1. und 2. hervorzugehen. Von vornherein erſcheint es als unverſöhnlicher Widerſpruch, daß der Prophet, welcher mit der größten Entſchiedenheit alles Selbſtiſche und Willkürliche in ſeinem Wirken verneint, und als einzige Quelle und Triebkraft für das, was er ſagt und wie er es ſagt, die Offenbarung und den Befehl Jehova's geltend macht, dennoch einen ſo wohl überlegten Plan verfolgen, mit ſolcher Abſichtlichkeit, ja, nach Credner, mit ſolcher Unlauterkeit und Unaufrichtigkeit reden und ſchreiben ſoll. Die in dieſem Sinne ſtatuirte Beziehung von Kap. 1. und 2. ſcheint uns geradezu unmöglich; denn die Drohungen, welche Joel gegen die auswärtigen Nationen ausſpricht, ſind für Iſrael Verheißungen. Das Gericht, welches Jehova (Jo. 4.) über Tyrus, Sidon, Phi-

liſtäa verhängt, iſt eine Verherrlichung des neu begnadigten Volkes Gottes. Der von Amos zur Hälfte citirte Vers (Jo. 4, 16.) malt bei Joel den gegen Feinde Iſraels in verheerender Majeſtät ſich offenbarenden Jehova, welcher aber, wie das zweite, von Amos nicht aufgenommene Glied ausſpricht, für ſein Volk eine Zuflucht und eine Feſte für die Kinder Iſraels ſey. Dagegen bei Amos erſtreckt ſich das V. 2. angekündigte Gericht gleicherweiſe auf Iſrael, wie auf die genannten fremden Reiche. Das Gericht, welches Amos über Aram-Damask, über Phönicien, Philiſtäa verkündet, iſt keine Verheißung für das Volk Gottes, ſondern daſſelbe Gericht ergeht über Juda, ergeht über Ephraim. Deßhalb war es unmöglich, daß Amos auch den zweiten Theil jenes Wortes des Joel aufnahm; er ergänzt denſelben ſo, daß nun auch das erſte Glied des Gedankenpaares eine ganz andere Beziehung erhält, als derſelbe Parallelismus im Zuſammenhange des Joel jenen Worten beilegt. Wenn Joel als Verheißung über das Volk Gottes ſprach: „Jehova wird aus Zion brüllen und aus Jeruſalem donnern, daß Himmel und Erde beben, aber Jehova iſt eine Zuflucht ſeinem Volke," ſo ſpricht Amos als Drohung über Iſrael: „Jehova wird aus Zion brüllen und aus Jeruſalem donnern, ſo daß welken die Auen der Hirten und verdorrt das Haupt des Karmel," und zwar als Drohung, welche, gegen Iſrael als Hauptziel gerichtet, zugleich die ſündigen Nachbarſtaaten mittrifft, weil, wie Ewald (S. 88.) treffend ſagt, „nie eine große Erſchütterung und Prüfung über ein Land bricht, ohne daß auch die benachbarten Länder, ſo viele an ähnlichen Gebrechen leiden, mit davon berührt und erſchüttert werden müſſen" a). Von dieſem Standpuncte aus werden

a) Je richtiger uns dieſe Anſchauung Ewald's ſcheint, um ſo mehr müſſen wir finden, daß er ſelbſt durch die Ueberſchrift, welche er dem Abſchnitte 1, 2 — 2, 16. gibt: „Die Strafe, auch das nördliche Reich treffend," von ſeinem Standpuncte ab-

wir auch Hengſtenberg's Bemerkungen zu beurtheilen haben (Chriſtologie III. S. 194 ff.), welcher nach einer ganz andern Seite hin, als Credner und Baur, die Stellung der kleinen Drohreden zu der Rede gegen Iſrael alterirt. Hengſtenberg urgirt es, daß Gott als Jehova, von ſeinem theokratiſchen Sitze, Zion, Jeruſalem, aus das Gericht auch über die nicht im Bundesverhältniſſe zu ihm ſtehenden Völker halten wolle, als theokratiſcher Gott ein theokratiſches Gericht. Und deßhalb ſucht Hengſtenberg auch die den genannten Staaten vorgeworfenen Verbrechen als theokratiſche zu faſſen, als am Bundesvolke begangen oder doch an einem Vaſallen des Bundesvolkes. So zu 2, 1—3. Das praktiſche Moment dieſer Darſtellung des Propheten ſoll darin liegen, daß, wenn ſchon die Gott fern ſtehenden Völker ſo ſchwer heimgeſucht werden ſollen, Iſrael ein um ſo furchtbareres Gericht für ſich erwarten muß; Amos wolle den Gedanken erwecken: „geſchieht dieß am grünen Holz, was ſoll am dürren werden?“ Wenn wir nicht das Wort gelten ließen: omne simile claudicat, ſo würden wir meinen, der letzte Satz ſey umgekehrt richtiger; jedenfalls können wir die ſtatuirte Abſicht des Propheten in der Anlage dieſer Einleitungsrede nicht finden. Das Bemühen, in den Sünden der heidniſchen Nachbarſtaaten einen theokratiſchen Charakter aufzufinden, führt zu augenſcheinlichen Künſteleien, und der Umſtand, daß Jehova als theokratiſcher Gott zum Gerichte ſchreitet, drängt uns keineswegs auf einen ſolchen Standpunct; denn das eigentliche Ziel des (theokratiſchen) Gerichts iſt nur Iſrael.

Was uns aber ferner zwingt, das von Credner und Baur ſtatuirte Abhängigkeitsverhältniß zwiſchen Amos und

weicht. Er hätte ſagen müſſen: Die Strafe des nördlichen Reichs, auch die Nachbarſtaaten und Juda treffend. Conſequenter hat Umbreit geurtheilt, dieſe ganze Rede ergehe „beſonders“ über Iſrael.

Joel zu leugnen und die Weiſſagung des Amos rein aus ſich ſelbſt und den ſittlichen Zuſtänden des nördlichen Reiches, beiläufig auch Juda's und der Nachbarſtaaten, zu verſtehen, iſt der Umſtand, daß Joel mit Verheißung und Drohung ſich ausſchließlich an Juda wendet, dagegen Amos einzig an Iſrael. Nur flüchtige Seitenblicke (2, 4 ff. 6, 1. aber nicht 5, 5. 8, 14.) wirft Amos auf das ſüdliche Reich; aber das eigentliche, unmittelbare Ziel auch ſeiner ſchriftlichen Predigt, wie es das ausſchließliche Ziel ſeiner mündlichen Predigt geweſen war, bleibt Iſrael, wie auch die Ueberſchrift des Buches richtig ausdrückt (vgl. 3, 1. 9. 4, 1. 12. 5, 1. u. v. a.). Dieß Verhältniß hat auch Baur richtig erkannt und, wenigſtens was Joel anlangt, entſchieden ausgeſprochen (S. 61 ff.); im Ganzen hat er auch die ausſchließliche directe Beziehung des Amos auf Ephraim anerkannt, obgleich er mitunter dieß Verhältniß alterirt und nicht beſtimmt genug hervorhebt (z. B. S. 115. „auch auf Iſrael"). Wenn alſo Joel und nach ihm Amos, jeder auf eine eigenthümliche Veranlaſſung hin, der Eine in Juda, der Andere in Ephraim weiſſagten, wenn die Drohungen des Amos gegen auswärtige Nationen nicht nur keine Vertretung der noch unerfüllten Verheißungen Joel's ſind, ſondern einen geradezu entgegengeſetzten Sinn haben, wenn ferner auch der eine Spruch, welchen Amos von Joel entlehnt, ganz eigenthümlich angewandt wird: ſo möchte wohl die behauptete Abhängigkeit des Amos vom Joel als nicht hinreichend begründet erſcheinen. Vielmehr iſt das Buch vollkommen aus ſich ſelber zu verſtehen. Die Drohungen des Amos erheben ſich naturgemäß wider einen ſittlichen Zuſtand im Reiche Ephraim, wie ihn kaum ein Prophet vollſtändiger und klarer ſchildert; die Verheißungen erwachſen mit innerer Nothwendigkeit aus dem wahrhaft prophetiſchen Geiſte des Amos.

Die Stellung, welche das Stück 1, 2—2, 16. im Organismus unſeres Buches einnimmt, ſcheint mir, um es kurz zu ſagen, folgende zu ſeyn. Es iſt die Einleitung zu

em Hauptkörper des Buchs, 3, 1—9, 6., entſprechend em Abſchluß 9, 7 ff. In V. 2. ſpricht der Prophet, ſich ei anſchließend an ein allbekanntes Wort, den allgemeinen nhalt ſeiner Predigt aus, in ſententiöſer Weiſe, gleichſam ls ſein Thema (vgl. 5, 2. mit den folgenden Strophen). Dem Leſer wird eine gewaltige Drohung angekündigt, aber och hat ſie kein beſtimmtes Ziel. Jehova wird in verzehrender Majeſtät zum Gerichte ſchreiten, ſo heißt es V. 2. Gegen wen? — das bleibt noch ungewiß. Nun werden echs heidniſche, dem theokratiſchen Volke mehr oder weniger eindliche Reiche als Gegenſtände des Gerichts genannt. So enkt man bei jedem: das iſt's, deſſen Sündenmaß iſt endich voll! Aber nein, immer von Neuem erhebt ſich die Rede, tets in gleicher, unermüdlicher Weiſe, und findet noch imner nicht ihr eigentliches Ziel. Da kömmt ſie bei dem Reiche Juda an, dem offener Abfall von Jehova vorgeworfen wird — ſt auch dieß noch nicht das letzte Ziel? Nein, noch einmal erhebt ſich die Rede in ganz derſelben Form der Drohung und Anklage gegen Iſrael; da endlich hat ſie aber ihr eigentliches Ziel getroffen und nun durchbricht ſie die viel zu eng gewordene Form und ſtrömt faſt maßlos einher. Und zwar begegnen uns in dieſem erſten vorläufigen Angriffe auf Iſrael nicht bloß die einzelnen Anklagen, die nachher im Buche mannichfach verarbeitet wiederkehren (V. 6--8., vgl. 8, 4 ff. 4, 1. 5, 10. u. a.), ſondern die Gedanken treten auch ſogleich in dem eigenthümlichen Zuſammenhange auf, wonach die Schuld des Volks dadurch ſo groß erſcheint, daß es, nachdem es die größten Segnungen von ſeinem Gotte empfangen hat, dieſelben mit dem ſchnödeſten Undanke vergilt und Gottes Mahnungen freventlich zurückweiſt.

Dieſe erſte Rede gegen das nördliche Reich (2, 6—16.) ſcheint mir ſo friſch und lebendig, daß ich auch in dieſer das Weſentliche einer wirklich vom Propheten gehaltenen Rede anerkennen zu müſſen glaube. In ſeinem Buche hat der Prophet dieſes Stück aber in die Einleitung verarbeitet

und formell (V. 6. und 7a.) an die nicht geſprochenen, nur ſeinem ſchriftſtelleriſchen Zwecke dienenden, kleinen Orakel angelehnt.

II. Erwähnt Amos 6, 2. (vgl. 1, 6—8. und 6, 14.) gefallene Reiche?

D. Baur meint, daß Amos 6, 2. den Iſraeliten, über deren ſorgloſe Sicherheit V. 1. das Wehe des Propheten erſchallt, als „warnende Beiſpiele" die gefallenen Städte Kalne, Hamath und Gath vorhalte. Mit Recht faßt er nämlich, wie das ה in הטובים und das entſprechende אם im zweiten Gliede fordert, den Satz als Doppelfrage, aber in einem negativen Sinne, den er ſo umſchreibt: „Nehmt euch, ihr Sichern, ein Beiſpiel an den heidniſchen Städten; ihr Loos iſt nicht beſſer, ihre Macht nicht größer, als die eure, vielmehr ſind ſie gefallen, während ihr durch Jehova's Gnade noch ſteht; fallt ihr von Jehova ab und ergebt euch heidniſchem Wandel, ſo trifft euch daſſelbe Loos, wie jene heidniſchen Städte." Gegen dieſe Auslegung ſcheint uns aber der Zuſammenhang der drei erſten Verſe und die Faſſung unſeres Verſes (6, 2.) ſelbſt entſchieden zu ſprechen, und der Sinn der Worte vielmehr der zu ſeyn, daß ſich das Vertrauen der Sichern, V. 1., gerade darauf gründet, daß „dieſe Reiche", Samarien und Juda, einen Vergleich mit den drei genannten mächtigen und blühenden Nachbarſtaaten nicht zu ſcheuen brauchen. Wir gehen keineswegs darauf aus, die Erklärung Ewald's zu vertheidigen, welcher unſern V. 2. als unmittelbare Begründung des נקבי ראשית הגוים V. 1. auffaßt; vielmehr halten wir auch Ewald's Auslegung für unrichtig, aber nicht, weil „es dann unpaſſend wäre, gerade bereits untergegangene Staaten aufzuführen" (! Baur), ſondern theils, weil es unpaſſend wäre, daß der Prophet ſelbſt den auf ihre Macht Trotzenden bewieſe: allerdings, ihr habt ganz Recht, ihr ſeyd die blühendſten Staaten weit und breit, theils, weil auch bei Ewald aller Zuſam-

ıng mit V. 3. verloren geht (ſ. u.). Wir werden ſelbſt
Exegeſe der ſchwierigen Stelle verſuchen, nachdem wir
Bedenken gegen Baur gerechtfertigt haben. Zu-
halten wir uns, unbekümmert um die etwaigen Nach-
ı über die Eroberungen von Gath und Hamath, an
uſammenhang und die Faſſung von 6, 2.
Den Zuſammenhang zwiſchen V. 1. und 2., wie Baur
ıen darſtellt, daß nämlich die durch V. 1. aus ihrer
heit Aufgeſchreckten in V. 2. an die warnenden Bei-
der gefallenen Macht von Kalne, Hamath und Gath
en würden, könnten wir gelten laſſen, wenn nicht da-
ıer Zuſammenhang mit dem folgenden Vers abgeſchnit-
ürde; denn unverkennbar iſt V. 3. nach Form und
auf das engſte an den V. 1. ausgeſprochenen, aber
Baur durch V. 2. widerlegten und ſomit abgebroche-
edanken angeſchloſſen. Der Participialſatz המנדים וגו'
hinausſchieben den böſen Tag" a)) iſt nach Form und
nur verſtändlich als Fortſetzung der V. 1. gleichfalls
ticipialform ausgedrückten Anrede: wehe den Sorg-
ı. ſ. w. Baur ſelbſt erkennt die Nothwendigkeit die-
ammenhanges, indem er ſagt: „V. 3. bezeichnet, nach
nos Weiſe durch ein aſyntetiſch angereihtes Partici-
ingeleitet, näher, auf welche Weiſe die Sicherheit der
nnigen ſich äußere." Allein wenn doch V. 2. die
getadelte Sicherheit ſchon in ihrer Nichtigkeit nachge-
iſt, ſo ſcheint es unpaſſend, nun noch in V. 3. die
erung jener eitlen Sorgloſigkeit fortzuſetzen. Der Ge-
des 2. Verſes erhält ſo eine ungefügige parenthetiſche

---

h. die denſelben für noch fern erklären, ſo daß er ſie we-
ſtens nicht treffen werde. Damit ſtimmt die von Baur ge-
ene Erklärung; nicht genau überſetzt er aber: „die da Ent-
nung wünſchen dem Tage Jehova's." Tag Jehova's ſteht
ht da, und das Entfernung Wünſchen (nach Ewald)
ſpricht nicht der Conſtruction des המנדים mit ל.

Stellung und macht den ganzen Zuſammenhang unklar. Aber die Worte V. 2. ſcheinen ſich auch gegen die baur'ſche Auffaſſung zu ſträuben. Die Frage: „ſind (nicht: waren) Kalne, das große Hamath, Gath beſſer, d. h. nach dem parallelen Gliede: mächtiger, als dieſe Reiche, oder deren Grenze weiter als eure Grenze?" kann ohne Zwang jene Staaten nur als groß und mächtig, ihre Grenze als weit vorausſetzen und nur die Antwort finden: nein, obgleich ſie groß ſind, ſind ſie doch nicht mächtiger, als unſere Reiche. Dagegen der von Baur angegebene Sinn ſetzt eine Litotes voraus, welche mir eine logiſche Unmöglichkeit und in rhetoriſcher Beziehung, namentlich der einfachen, erhabenen und klaren Weiſe des Amos gegenüber, höchſt unſchön und unverſtändlich erſcheint. Eben iſt Iſrael als רֵאשִׁית הַגּוֹיִם bezeichnet; daß aber V. 2. einen Gegenſatz zu V. 1. bilde, iſt nicht durch die leiſeſte Spur angedeutet; vielmehr ſtellt ſich uns der durch die zuverſichtliche Frage V. 2. angedeutete Sinn als irgendwelche Beſtätigung deſſen heraus, worauf das Vertrauen der Sorgloſen beruht, denn ſogleich V. 3. wird in ebenmäßiger Form die Klage über dieſe eitle Sicherheit fortgeſetzt. Den von Ewald zwiſchen V. 1. und 2. geſetzten Zuſammenhang haben wir aber abgewieſen; ſomit bleibt uns nur übrig, die Worte V. 2. nicht als im Sinne des Amos ſelbſt geſprochen aufzufaſſen, ſondern als zuverſichtliche Rede, welche der Prophet unmittelbar den „Nambaſten des erſten der Völker" in den Mund legt. In ganz ähnlicher Weiſe führt Micha (2, 12 ff.) eine hochtönende Rede ſeiner Gegner ein; in unſerer Stelle möchten wir aber ſelbſt eine Anbahnung für dieſe fremde Rede finden, nämlich in den Schlußworten des erſten Verſes: וּבָאוּ לָהֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל, „und es kommt zu ihnen (den eben angeredeten Großen) das Haus Iſrael." Das „zu ihnen Kommen" bezeichnet nämlich nicht in ſo allgemeiner Weiſe, wie D. Baur ſagt: „ſie ſchaaren ſich um ſie, als um ihre Richter und Häuptlinge", ſondern es bezeichnet beſtimmt,

daß das Volk ſich von den Großen Richterſprüche, Rath und dergl. holt; vgl. 2 Sam. 15, 4. 2 Moſ. 18, 15. 16. Ezech. 14, 4. 7. Wie, wenn der Prophet uns V. 2. eine von jenen Großen dem Volke, welches ängſtlich fragend ihnen naht, gegebene Antwort charakteriſirte? Schaut euch doch um unter den blühendſten Nachbarſtaaten, ſo ſprachen ſie in ſtolzer Sicherheit: iſt wohl einer mächtiger, als dieſe unſere Reiche? So ſetzt der Prophet den Sarkasmus fort, mit welchem er V. 1. ſo volltönend als möglich dieſe Großen als „Namhafte des erſten der Völker" bezeichnet hatte, und in ſtrengſter Folge ſchließt ſich dann V. 3. an die V. 1. beklagte und V. 2. lebendig charakteriſirte Sicherheit der Großen die auf beide Verſe geſtützte Rede: „die den böſen Tag weit hinausrücken" u. ſ. w.

Indem wir alſo urtheilen, daß 6, 2. Kalne, Hamath und Gath nicht als warnende Beiſpiele gefallener Größe, ſondern als anerkannt blühende Staaten erwähnt werden, haben wir, bevor wir die anderweitigen Zeugniſſe der Geſchichte ins Auge faſſen, noch zwei Ausſprüche des Amos ſelbſt zu prüfen, in denen Baur gleichfalls den ſchon geſchehenen Fall von Gath (1, 6—8.) und Hamath (6, 14.) angedeutet finden will. In 6. 14. werde Hamath als zum Reiche Ephraim gehörig vorausgeſetzt, nämlich als Nordgrenze; der Prophet ſetze ganz die Grenzen des Reichs Ephraim voraus, bis zu welchen Jerobeam nach 2 Kön. 14, 25. dieſelben ausgedehnt habe. Richtig! Aber weder 6, 14. noch 2 Kön. a. a. O. wird Hamath ſelbſt als ſchon zu Ephraim gehörig geſetzt. In beiden Stellen heißt es nicht „von Hamath her", ſondern „von wo man kömmt nach Hamath"; es wird alſo nur die nördliche Gegend angegeben. Daß dadurch der Beſitz der Stadt ſelbſt nicht nur nicht vorausgeſetzt, ſondern geradezu ausgeſchloſſen werde, wird einleuchten, wenn man mit 2 Kön. 14, 25. die Nachricht ebend. V. 28. vergleicht; denn nachdem in V. 25. erzählt iſt, daß Jerobeam die Grenze ſeines Reiches ausgedehnt habe

„bis in die Gegend von Hamath" (מִלְּבוֹא חֲמָת), heißt es erſt V. 28. in der ſummariſchen Angabe deſſen, was er **noch außerdem** gethan, er habe **Hamath** erobert.

Daß 1, 6—8. die Zerſtörung von Gath vorausgeſetzt werde, wird durch ein argumentum e silentio bewieſen: von den fünf philiſtäiſchen Staaten würden nur vier, nicht auch Gath erwähnt, weil Gath ſchon, nach 2 Chron. 26, 6., von Uſia zerſtört geweſen ſey. Aus demſelben Grunde werde Gath auch von den Propheten nach Amos (Jer. 25, 20. Zeph. 2, 4. Sach. 9, 5 ff.) conſtant weggelaſſen, und Amos rede nur noch von einem „Reſte der Philiſter." — Daß Propheten, welche **nach** Amos und **nach** Uſia lebten, die Zerſtörung Gaths durch Uſia vorausſetzen, iſt natürlich, aber für unſere Frage ganz gleichgültig. Daß aber die 2 Chron. a. a. O. erzählte Eroberung philiſtäiſcher Städte durch Uſia nicht **vor** die Abfaſſung unſeres Buches fällt, geht, wie **Maurer** richtig bemerkt, daraus hervor, daß Amos doch Asdod erwähnt, welches 2 Chron. a. a. O. in ganz gleicher Weiſe wie Gath als von Uſia erobert und zerſtört geſetzt wird. Dieß Argument kann weder dadurch entkräftet werden, daß man eine gleichzeitige Eroberung beider Städte leugnet, wozu D. **Baur** ſelbſt nicht geneigt ſcheint — denn offenbar iſt 2 Chron. a. a. O. nur von **einem** Feldzuge die Rede und man würde dabei gezwungen ſeyn, die Wirkſamkeit des Amos in die Zeit zwiſchen die Eroberung von Gath und die von Asdod zu ſetzen, was aber im Angeſichte der Geſchichte des Propheten, ſeines Buchs im Ganzen und der Drohung gegen die Philiſtäer im Beſonderen unſtatthaft iſt, — noch durch die Bemerkung, daß Asdod von Uſia ſelbſt wieder befeſtigt ſey; denn die ganze Drohrede gegen die Philiſtäer ſetzt die ungeſchwächte, den Iſraeliten gefährliche Kraft derſelben voraus. Amos konnte nimmermehr ſo reden, wie er ſpricht, wenn Uſia ſchon die Macht der Philiſtäer gebrochen hatte und bedeutende Plätze des Landes, wie Asdod, neu befeſtigt und in ſeiner Gewalt hatte.

Auch der Ausdruck „Reſt der Philiſter" ſetzt keineswegs eine ſchon gebrochene Macht voraus; derſelbe iſt gar nicht aufzufaſſen vom damaligen Standpuncte des Amos aus, ſondern im lebendigen Zuſammenhange der Drohung, vom Standpuncte des durch Jehova geſandten Gerichtes aus: „Feuer ſende ich in die Mauern von Gaza — gegen Ekron wende ich meine Hand, ſo daß der Reſt der Philiſter vergeht", d. h. es ſollen Alle untergehen, nicht einmal ein Reſt ſoll übrig bleiben. Von dieſem Geſichtspuncte aus erſcheint uns die Nichterwähnung von Gath als rein zufällig. Ganz wie in den andern kleinen Drohreden der Prophet die einzelnen Staaten in concreter Lebendigkeit durch einzelne, namhaft gemachte Städte bezeichnete, ſo umſchreibt er hier das Ganze des philiſtäiſchen Staatenbundes durch vier beſonders hervorgehobene Städte; daß er durch dieſe lebendig anſchauliche Form nur den Philiſtäerſtaat im Ganzen bezeichnen will, ſcheint mir auch dadurch angedeutet, daß Amos gerade den ſüdlichſten Staat, Gaza, zuerſt und den nördlichſten, Ekron, zuletzt nennt.

Daß nun die geſchichtlichen Nachrichten außerhalb unſeres Buches uns nicht zwingen, Hamath und Gath als ſchon erobert vorauszuſetzen, haben wir zu 6, 14. und 1, 6—8. zu zeigen verſucht; es bleibt alſo von den 6, 2. genannten Städten nur noch Kalne übrig. Die Erwähnung dieſer Stadt kann aber nur dazu dienen, das gewonnene Reſultat zu bekräftigen. Baur übergeht dieſen Namen in ſeiner Einleitung, wo er von der Eroberung Gaths und Hamaths ſpricht, S. 57., mit Stillſchweigen; nur S. 60. findet ſich die Behauptung, Kalne werde 6, 2. als bereits gefallen angeführt, und zu 6, 2. ſagt der Ausleger: „der Umſtand, daß ſie Jeſ. 10, 9. als eine der erſten Eroberungen der Aſſyrer aufgeführt wird [a]), deutet auf eine im fernen Oſten gelegene

[a]) Auch Hitzig zu Jeſ. a. a. O., an den uns Baur hier verweiſt, lehrt nicht, wann Kalne von den Aſſyrern erobert ſey;

Stadt." Allein die prahleriſche Rede des Aſſyrers bei Jeſaja führt uns in eine Zeit, die wenigſtens 70 Jahre nach Amos fällt, denn neben der Eroberung Kalne's wird auch ſchon die von Samarien erwähnt.

III. Kritiſch-exegetiſche Verſuche über einzelne ſchwierige Stellen.

Nicht leicht iſt die ſichere Entſcheidung darüber, ob der „Bruderbund" 1, 9. von der „freundſchaftlichen Beziehung" zu verſtehen ſey, „welche namentlich zu David's und Salomo's Zeit zwiſchen Iſrael und Tyrus beſtand" (ſo Baur z. d. St. und ſo die gewöhnliche Erklärung), oder ob dadurch auf das natürliche Verwandtſchaftsverhältniß zwiſchen Iſrael und Edom hingewieſen werde, wie Ewald gemeint hat. Baur hat die von ihm vorgezogene Erklärung geſchickt vertheidigt. Er macht darauf aufmerkſam, daß 1 Kön. 5, 26. von einem „Bunde" zwiſchen Salomo und Hiram die Rede ſey, daß ebendaſ. 9, 13. Hiram den Salomo ſeinen „Bruder" nenne [a]), daß dagegen hanc naturae con-

---

allein auch Hitzig wagt doch nicht, dieſes Ereigniß höher hinaufzuſetzen als in die Zeit des Phul, 2 Kön. 15, 19., jedenfalls alſo erſt in die Zeit nach Amos. Hitzig urtheilt auch nur — freilich, wie uns dünkt, gleichfalls mit Unrecht —: „auf der anderen Seite ſetzt Amos, aber vor Phul's Ankunft in Paläſtina, 6, 2., die Selbſtändigkeit Kalno's und Hamats, freilich als durch die Aſſyrer, vgl. 5, 26. 6, 7., ſehr geſchwächter Reiche, voraus."

a) Mit Recht hat ſich Baur auf dieſes Verhältniß beſchränkt. Dagegen erinnert Dahl (Amos, neu überſetzt und erläutert. Göttingen 1795) noch daran, daß Ahab ſich mit einer ſidoniſchen Fürſtin, der Iſebel, verheirathet habe, 1 Kön. 16, 31. Allein auf jene unſelige Verbindung des gottvergeſſenen Frevlers Ahab mit der grauſamen, götzendieneriſchen Königin, die allen theokratiſch Geſinnten ein Gräuel war, kann kein Prophet ein Pietätsverhältniß gründen, welches die Phönicier hätten achten müſſen.

unctionem non nisi valde improprie foedus dici posse (Worte Tarnow's) und daß, wenn jenes Verwandtſchafts-verhältniß zwiſchen Iſrael und Edom gemeint ſey, der Prophet den Phöniciern „eine doch wohl zu zarte Rückſicht zugemuthet hätte, zumal jenes urſprüngliche Bruderverhältniß längſt in fortwährenden, unerbittlichen Haß ausgeartet war, und die Rüge hätte dann vorher die Philiſter eben ſo gut, als jetzt die Phönicier treffen müſſen." Dennoch aber ſcheinen dieſe Gründe nicht überzeugend. Denn wenn auch einmal ein „Bund" zwiſchen Salomo und Hiram beſtand und Hiram in höflicher, freundſchaftlicher Weiſe den Salomo „Bruder" nennt, ſo begründet das doch noch keinen „Bruderbund" zwiſchen beiden Völkern. Vielmehr war der Bund jener Könige nur eine perſönliche, auf gegenſeitigen Leiſtungen beruhende Handelsverbindung; das geht aus allen den Nachrichten hervor, welche Baur S. 96. geſammelt hat. Nie haben ſich Phönicier und Iſraeliten ſo nahe geſtanden, daß Amos hier den Phöniciern den Vorwurf verletzter Pietät machen dürfte. Daß vielmehr unter dem „Bruderbunde" das verwandtſchaftliche Verhältniß zwiſchen Iſrael und Edom zu verſtehen ſey, geht aus der unmittelbar folgenden Anklage Edoms hervor, daß es ſeinen Bruder, Iſrael, mit dem Schwerte verfolge. Die Bezeichnung dieſes Verwandtſchafts-verhältniſſes als „Bruderbund" hat ſchwerlich etwas Anſtößiges; und daß der Prophet den Phöniciern ein um ſo größeres Verbrechen daraus macht, daß ſie ſich nicht geſcheut haben, Bruder an Bruder zu verkaufen, ſetzt keineswegs eine zu zarte Rückſicht voraus, ſondern hat ſein gutes Recht in der einfachſten Humanität. Daß endlich dieß gravirende Moment, „ohne des Bruderbundes zu gedenken," nur bei der Anklage der Phönicier erſcheint, nicht auch ſchon bei dem Ausſpruch gegen die Philiſtäer, V. 6., hat darin ſeinen Grund, daß der Handel mit geraubten Iſraeliten als ein von den Philiſtäern und Phöniciern gemeinſam ausgeführtes Verbrechen erſcheint, und deßhalb ſich die beiden kleinen Drohreden

V. 6—8. und V. 9. 10. näher zuſammenſchließen, ſo daß jenes beſondere Moment, an den Schluß der zweiten Hälfte geſetzt, auch auf die erſte Anklage, der Philiſtäer, zurückwirkt. Zugleich bildet die Erwähnung jenes Bruderverhältniſſes zwiſchen Iſrael und Edom den directen Uebergang zur Anklage dieſes Brudervolkes ſelbſt, V. 11. 12.

In der Conſtruction der Worte ועברתו שמרה נצח 1, 11. iſt Baur mit Recht der von Hitzig vertretenen Weiſe gefolgt, ohne aber auf die übrigen Exegeten die nöthige Rückſicht zu nehmen. Die Erklärungsart, wonach עברתו als Subject zu שמרה genommen wird, in dem Sinne: „und ſeine Wuth bewahrt auf immer," iſt von Ewald gar nicht gebilligt, wie Baur irrthümlich angibt, ſondern z. B. von Umbreit, der übergangen iſt. Richtig iſt aber die Widerlegung dieſer ſchon vom Chaldäer verſuchten Interpretation, daß dieſer Gebrauch des שמר nicht nachweisbar iſt, vielmehr ganz gewöhnlich das Verbum שמר als Objecte die Begriffe Liebe, Zorn u. dgl. hat. Ewald erklärt in ſeinem Commentar: „ſein Grimm auflauert beſtändig," unter Berufung auf Hiob 24, 15. Doch hat auch Ewald durch Verweiſung auf ſeine Grammatik (§. 305. 558.) die hitzig'ſche, übrigens auch ſchon von Dahl ausgeſprochene, Interpretation gebilligt, wonach das ה am Schluſſe von שְׁמָרָה als Suffixum das mit Nachdruck vorangeſtellte Objectsnomen עברתו wieder aufnimmt: „und ſeine Wuth — es bewahrt ſie beſtändig." Eine nicht geringe Stütze dieſer, beſonders durch den Sprachgebrauch des שמר in Verbindung mit dem Begriffe „Wuth" empfohlenen Erklärung ſcheint mir noch darin zu liegen, daß Amos eine ganz ähnliche Conſtruction in 9, 6. hat.

Zu 2, 8. ועל־בגדים חבלים יטו, begnügt ſich Baur, ſeine Erklärung: „und über abgepfändete Kleider ſtreckten ſie ſich hin," durch die Auctorität patriſtiſcher und rabbiniſcher Vorgänger zu ſtützen, aber mit keinem Worte wird Ewald erwähnt, deſſen Interpretation: „und über verpfändete Klei[illegible]ſen," ſogar richtiger erſcheint. Zu נטה, „werfen," iſt

der Begriff גּוֹרָל, Looſ, nach dem von Ewald angezogenen Beiſpiele 1 Sam. 14, 42. ohne Schwierigkeit zu ergänzen; denn der Sprachgebrauch konnte leicht ſo gewöhnliche Phraſen wie „das Looſ werfen" abkürzen. Die tranſitive Bedeutung des Hiphil יַטּוּ wird aber in unſerm Verſe um ſo mehr feſtzuhalten ſeyn, als ganz dieſelbe Form in dem vorhergehenden Verſe in tranſitivem Sinne ſteht. Der durch Ewald's Erklärung gewonnene Sinn empfiehlt ſich wegen ſeiner lebendigen Beſtimmtheit: während die Armen nicht ihre Blöße bedecken können, dienen die freventlich zurückbehaltenen (2 Moſ. 22, 26 ff.) Kleider derſelben den herzloſen Schlemmern zum Spiel.

Die ſchwierigen Worte 2, 13. אנכי מעיק תחתיכם וגו' erklärt Baur ganz wie Hitzig: „ich fühle mich gedrückt unter euch, wie der Wagen ſich gedrückt fühlt, der voll iſt in ſich von Garben," in dem Sinne, daß, „wie ein ſchwer beladener Wagen niedergedrückt wird und ſtöhnt unter ſeiner Laſt, ſo Jehova durch die Menge der Sünden ſeines Volkes beläſtigt wird." Das endliche Ermüden der göttlichen Langmuth ſoll ſo dargeſtellt werden. Die Vorzüge dieſer Erklärung, welche im Weſentlichen ſchon von Hieronymus gelehrt iſt, ſind folgende: erſtlich wird die unerträgliche Inconſequenz der Interpreten vermieden, welche die einander entſprechenden Formen מעיק und תעיק, auf deren gleichem Sinne die ganze Pointe des Vergleichs unverkennbar beruht, in verſchiedenem Sinne faſſen, einmal tranſitiv, das andere mal intranſitiv; dann kömmt die Präpoſition תחת zu ihrem Rechte. Gegen beide Normen verſtoßen Vater, Schröder a), Maurer, Roſenmüller, indem ſie überſetzen: „ich will euch bedrücken, auf euch laſten, wie ein Wagen bedrückt wird;" gegen die Präpoſition fehlen Dahl, Ewald, Umbreit durch die Erklärung: „ich will euch niederdrücken, wie der Wagen drückt." Das תחתיכם kann keinen andern

a) Die Propheten Hoſchea, Joel und Amos. Leipzig 1829.

Sinn haben als den: sub vobis, d. h. ſo daß ihr auf mir liegt. Mit feinem Tacte hat Hieronymus das erkannt und deßhalb auch das ganze Bild inſofern richtig begriffen, als er geſehen hat, daß Jehova ſelbſt dem Wagen, und das auf Jehova — nämlich durch ſeine Sünden — laſtende Volk den Garben entſpricht. Doch aber iſt bei dieſer von Hitzig und Baur aufgenommenen Interpretation das Bedenken, daß die Formen des Hiphil in einem intranſitiven Sinne genommen werden, welcher nicht allein aus dem hebräiſchen Sprachgebrauche nicht gerechtfertigt werden kann [a]), ſondern der auch, wie Baur ſelbſt zugibt, die Analogie des Aramäiſchen entſchieden gegen ſich hat. Die Vorzüge der von Baur vertheidigten Erklärung, ohne doch das ausgeſprochene Bedenken zu erregen, ſcheint uns folgende Interpretation zu haben: „ich will unter euch, d. h. indem eure Sündenlaſt auf mir liegt, drücken, wie ein Wagen drückt, welcher voll iſt von Garben." Was gedrückt wird, iſt in keinem Falle geſagt, abei beide Glieder ſind verſtändlich genug. Ein ſchwer beladener Wagen drückt den Boden, über welchen er fährt; was aber das Drücken Jehova's, der mit dem ſündigen Volke belaſtet iſt, wirkt, das ſagt das unmittelbar Folgende: „dann ſchwindet die Zuflucht dem Schnellen." Dieſes innere Verhältniß von V. 14. zu V. 13., wie es ſyntaktiſch durch die Conſtruction ausgedrückt iſt, iſt auch von Baur überſehen, erſcheiηt aber als ein ſtarker Beweis für die Richtigkeit unſerer Erklärung. An den Participialſatz V. 13. lehnt ſich, mit dem vav cons. angeſchloſſen, ein temp. fin., ſo daß alſo folgendes Gedankenverhältniß ſich in dieſer Form ausſpricht: das Participium V. 13. ſtellt den allgemeinen Grund dar, auf welchem ſich das im temp. fin. mit vav cons. Eingeführte, V. 14., erhebt. Das Drücken Je-

---

a) Vielmehr erſcheint das Hiphil von צוק — denn die Form עוק [illegible] fällt der Schreibweiſe des Amos anheim — in tranſitivem Sin- [illegible] [Sin]ne Hiob 32, 18. Richt. 14, 17. 5 Moſ. 28, 53. Jeſ. 29, 2.

ova's wird in ſeiner ſpeciellen Wirkung geſchildert; die Folge eſſelben wird ſeyn, daß der Schnelle keine Zuflucht mehr indet u. ſ. w. Somit enthält V. 14 ff. die ſpecialiſirte Ausührung der V. 13. im Allgemeinen ausgeſprochenen Drohung.

Auch in der Erklärung von 3, 3 ff. können wir dem eueſten Commentator nicht überall beiſtimmen. Was die Auffaſſung jener Beiſpiele im Ganzen betrifft, ſo weiſt Baur mit Recht die Anſicht zurück, wonach durch dieſelben irgendwie in drohender Weiſe das Verhältniß des zürnenden und ſtrafenden Gottes zum ſündigen Volke, wie zu ſeiner Beute, dargeſtellt werden ſoll. Die gleichfalls unhaltbare Meinung Umbreit's, daß durch dieſe Beiſpiele von Urſache und Wirkung „die nothwendige Verknüpfung der erkennenden Liebe und der ſtrafenden Gerechtigkeit" geſchildert werde, eine Auffaſſung, welche die Folge des Mißverſtändniſſes von V. 1. 2. iſt, hat Baur gar nicht berückſichtigt. Wir ſtimmen darin vollkommen mit Baur überein, daß die Reihe der von dem Propheten zuſammengeſtellten Beiſpiele von Urſache und Wirkung nur dazu dient, das gleiche Verhältniß zwiſchen dem Auftrage Jehova's und ſeinem eigenen Reden abzubilden. Das geht unwiderſprechlich aus dem Abſchluſſe V. 8. hervor. Bei der Erklärung des Einzelnen müſſen wir aber zuerſt wegen des erſten Gliedes von V. 4. von Baur abweichen. Die Worte: „brüllt wohl der Löwe im Walde und Beute wär' ihm nicht?" verſteht Baur ſo, daß das Brüllen dem Erfaſſen der Beute vorhergeht und „zu dem Beuteergreifen gleichſam wie die Urſache zur Wirkung ſich verhält." Im umgekehrten Verhältniſſe ſoll dann im zweiten Gliede das Brüllen des jungen Löwen als die Wirkung der erhaltenen Beute dargeſtellt werden. Bei dieſem zweiten Gliede iſt über dieß Verhältniß kein Zweifel möglich wegen der Stellung des Perf. לכד zu dem Imperf. יתן, wie Baur mit Recht hervorhebt; aber dieſelbe Norm müſſen wir für das erſte Glied geltend machen, welches dem zweiten völlig pa-

rallel ſteht. Das Imperf. ישאג bezeichnet im Verhältniß zu dem jedes beſtimmten Zeitwerthes entbehrenden אין die Wirkung, wie beſonders aus der Stellung des Imperf. יעלה zu demſelben אין V. 5. hervorgeht. Die Worte מוקש אין לו können deßhalb nichts Anderes bedeuten, als was im parallelen Gliede durch das Perf. ולכוד לא ילכוד ausgedrückt iſt; denn wenn auch an ſich das Imperf. ישאג, gleich dem Perf. (לכד V. 4., עשה V. 6., שאג V. 8., דבר ebend.), die Urſache ausdrücken kann im Verhältniß zu der nothwendig im Imperf. ſtehenden Wirkung (man vergleiche das Imperf. der Urſache יתקע mit dem Imperf. der Wirkung יחרדו V. 6.), ſo fällt doch für das Imperf. ישאג auch dieſe Möglichkeit weg, weil das zeitloſe אין לו, zumal im Angeſichte von V. 5., nimmermehr den Sinn des reinen Imperf. haben kann, welches zur Bezeichnung der Wirkung, ſey es, daß die Urſache in der Form des Perf. oder in der des Imperf. ſteht, unumgänglich nöthig iſt. Zwingt uns ſomit die Faſſung der Worte ſelbſt, dieß erſte Glied des V. 4. als dem zweiten parallel, nicht in einem gewiſſen Gegenſatze zu demſelben zu betrachten, ſo bleibt uns noch die Prüfung des Grundſatzes übrig, nach welchem Baur überhaupt alle die Beiſpiele V. 4 — 6. auffaßt und welchem gemäß er eben V. 4. ſo erklärt, wie wir nicht gut heißen können. Er ſagt (S. 294.), hier werde „der Cauſalzuſammenhang ſo dargeſtellt, daß in jedem Verſe, wie dieß aus V. 5. und namentlich aus V. 6. deutlich ſey, daſſelbe Ereigniß einmal als Urſache, dann als Wirkung erſcheine.“ Das iſt ſehr ſcheinbar, aber nicht richtig; auch in V. 6. iſt das Verhältniß ein anderes. Der Prophet ſagt: wird wohl in die Poſaune geſtoßen in der Stadt, und das Volk erbebt nicht, oder geſchieht ein Unglück in der Stadt und Jehova thut es nicht?“ Der zuerſt als Bewirkendes, dann als Bewirktes dargeſtellte Begriff ſoll Unglück ſeyn: „wenn ein Unglück der Stadt verkündet wird, ſo beben die Bewohner, und nur wenn Jehova es verhängt, tritt Unglück ein.“ Allerdings iſt der Trompetenſtoß ein Zeichen von herannahendem Unheil, aber wer

zibt uns das Recht, ſtatt, wie die lebendig malende Rede
es Propheten fordert, unmittelbar von dem erſchallenden
Signal ſelbſt, erſt von der dadurch angekündigten Gefahr
en Schrecken des Volks abzuleiten? Das Unglück ſelbſt iſt
n der That nicht die Urſache des Erſchreckens, ſondern der
Unglück verkündigende Ton. Daß in V. 5. der von Baur
ehauptete Gedanke ſchwer zu erkennen ſey, deutet er ſelbſt
n; denn es muß erſt der allgemeine Begriff des „gefange-
en Vogels" abſtrahirt werden, damit der gefangene Vogel
m erſten Gliede Wirkung des aufgeſtellten Garns, im zwei-
en Urſache des Aufſpringens der Falle ſey. Die Anſicht
Baur's ſetzt eine Künſtlichkeit voraus, die dem Propheten
öllig fremd iſt. Amos will nichts weiter, als nachweiſen,
daß zwiſchen ſeinem Reden und dem Auftrage Jehova's das
einfachſte und zwingendſte Verhältniß von Wirkung und Ur-
ſache ſtattfinde, daſſelbe Verhältniß, ſagt er, wie in den
augenfälligſten Erſcheinungen. Allerdings ſind die Beiſpiele,
welche der Prophet anführt, nicht alle gleich formulirt.
Während er nämlich V. 3—5 a. und V. 6 b. von der Wir-
kung ausgeht und auf die Urſache zurückblickt, nimmt er in
V. 5 b., V. 6 a. und V. 8. den entgegengeſetzten Stand-
punct, um die Sache von der andern Seite zu beleuchten,
und geht von der Urſache aus zur Wirkung über.

Am klarſten tritt das in V. 8. hervor, wo auch die
Form am unzweideutigſten erſcheint. „Der Löwe brüllt"
(Perf.): „wer ſollte ſich nicht fürchten?" (nothwendig Impf.);
ebenſo das Verhältniß von דבר zu ינבא im zweiten Gliede.
Undeutlicher iſt die Form, nicht der Gedanke, im erſten
Gliede von V. 6., weil hier die Urſache gleichfalls im Impf.
(יירא) erſcheint (es drückt den gedachten Fall aus, ſteht im
Sinne eines Präſens, Ewald §. 263 ff.), anſtatt im Perf.;
aber indem wir auch das zweite Glied von V. 5. unter
dieſen Geſichtspunct faſſen, treten wir in directe Oppoſition
gegen die von Baur gegebene, ſchon oben nach einer an-
dern Seite hin beurtheilte Erklärung. Wir interpretiren

wie Hitzig und Ewald: geht die Schlinge auf vom Boden (Urſache) und fängt nicht wirklich (Wirkung)? Beide Formen, יעלה und ילכוד, ſind Impf. und es könnte ſomit auch, wie Baur will, יעלה die Wirkung, und ילכוד die Urſache bezeichnen. Die Formen an ſich entſcheiden nicht, wohl aber die Stellung derſelben zu einander. Wenn nämlich die Wirkung voranſteht und der Prophet auf die Urſache zurückgeht, ſo folgt auf das für die Wirkung nothwendige Impf. zur Bezeichnung der Urſache immer das Perf.; vgl. V. 3. הֲיֵלְכוּ (Wirkung) mit נוֹעָדוּ (Urſache), V. 4. יִתֵּן mit לָכַד, V. 6. תִּהְיֶה mit עָשָׂה, ähnlich V. 7. יַעֲשֶׂה mit גָּלָה, oder das nur dem Perf. entſprechende אין V. 4. 5.; dagegen wenn auch die Urſache im Impf. ausgedrückt wird, ſo ſteht daſſelbe naturgemäß voran und das Impf. der Wirkung folgt nach; vgl. V. 6. יִתָּקַע (Urſache) mit יֶחֱרָדוּ (Wirkung), ganz wie in V. 8. an das Perf. der Urſache ſich das Impf. der Wirkung anſchließt. Sollte alſo in יַעֲלֶה die Wirkung ausgedrückt ſeyn, ſo müßte entweder ſtatt des Impf. ילכוד das Perf. לָכַד ſtehen, oder die beiden Begriffe müßten ihre Stellen wechſeln: ילכוד, die Urſache, müßte voranſtehen, und יַעֲלֶה, die Wirkung, müßte nachfolgen; es müßte heißen: „hat wohl die Schlinge gefangen und geht nicht vom Boden auf?"

Die ſchwierige, beſonders wegen der deſperaten Worte וְהִשְׁלַכְתֶּנָה הַהַרְמוֹנָה viel beſprochene Stelle 4, 2. 3. hat D. Baur mit Recht einer ſorgſamen Prüfung unterzogen. In der Auffaſſung des hier geſchilderten Gerichts im Ganzen weicht nur Hitzig in eigenthümlicher, aber künſtelnder und mit den Worten ſelbſt nicht wohl verträglicher Weiſe ab. Auch Baur hat ſich gegen Hitzig ausgeſprochen und iſt der gewöhnlichen Erklärung beigetreten, wonach das angedrohte Fortſchleppen a) mit Fiſcherhaken und Angeln, V. 2,

---

a) Baur will das נִשָּׂא als Pi. faſſen, weil dann bei der unmittelbar activen Bedeutung der Verbalform der folgende Accuſ. eine einfachere Erklärung fände. Allerdings ſteht 1 Kön. 9, 11.

icht wörtlich von dem ſchmählichen Hinausſchleifen der ›ährend der Belagerung der Stadt Geſtorbenen zu verſtehen t, ſondern bildlich nach Hab. 1, 14 ff. von dem Heraus-eißen aus der bisherigen Ueppigkeit, Hitzig's Interpre-ation iſt beſonders in V. 3. unerträglich, denn er iſt ge-wungen, die Worte והפרצים תצאנה ſo zu erklären, daß das יצא den paſſiven Sinn „herausgeſchleppt werden" bekömmt: An und für ſich kann יצא allerdings von lebloſen Gegen-ſtänden, die herausgetragen werden, ſtehen; vergeblich leugnet das Baur, denn das von Hitzig angeführte Bei-ſpiel 2 Sam. 11, 8. iſt ſchlagend; aber wir haben hier auch nicht ein einfaches יצא, ſondern von dem תצאנה hängt der Accuſ. פרצים ab, und zwar fällt dieſe Conſtruction gerade deßhalb unter die Regel Ewald's §. 477., weil in dem תצאנה nicht ein rein paſſiver Begriff, ſondern der active und tranſitive Begriff des ſelbſtändigen Hinausgehens, des Ver-laſſens vorherrſcht. — Was nun die räthſelhaften Worte והשלכתנה ההרמונה V. 3. anlangt, ſo ſucht auch Baur Zu-flucht in einer Correctur, und zwar erkennt er richtig, daß der Fehler nur in dem letzten Worte ſtecken kann. Baur ſchließt ſich bei ſeiner Emendation inſofern an Hitzig an [a]),

---

die Form נִשֵּׂא als Pi., aber die gewöhnliche Form iſt doch נִשֵּׂא, 2 Sam. 5, 12. (Ewald §. 275.), und die Conſtruction des Niph. mit dem Accuſ. erklärt ſich völlig einfach aus Ewald §. 572.

a) Gegen Ewald's Correctur, der die Verbalform unverändert läßt, aber das zweite Wort durch ein eingeſchaltetes ר ſo her-ſtellt: הָהָר רִמּוֹנָה, „ihr werdet auf den Berg werfen die Rimmona," macht Baur mit Recht geltend, daß der Zuſatz „auf den Berg" ſehr müßig ſey. Daſſelbe ſpricht auch gegen die von Baur ganz überſehene Conjectur von E. Meier (Beiträge zur Wortkritik der 12 kleinen Propheten. Stud. u. Kritik. 1842. 3. S. 1023 ff.), welcher הָהָר מוֹנָה lieſt und er-klärt: „ihr werfet auf den Berg den Lügengott." Nämlich מוֹנָה oder מוֹן (ſo daß מוֹנָה, mit suff. fem. auf jedes einzelne Weib bezogen, zu ſchreiben wäre) ſoll ſo viel ſeyn als תמונה Hiob 4,

als auch er zuerſt das ה am Schluſſe des erſten Wortes mit zum folgenden zieht und von den ſo gewonnenen drei ה die beiden letzten in ד umwandelt, הֲדַד; darin aber weicht Baur von Hitzig ab, daß er den emendirten Namen הֲדַד רִמּוֹן nicht als Ortsnamen, ſondern als Götzennamen auffaßt und demgemäß theils die Punctation des Wortes וְהִשְׁלַכְתֶּן als Hiph. beibehält, theils das ה am Ende des Namens ſtreicht, welches nur zugeſetzt ſcheine, weil man den Namen fälſchlich als Ortsbezeichnung verſtanden habe. Es ſtellt ſich alſo folgende Emendation heraus: וְהִשְׁלַכְתֶּן הֲדַד רִמּוֹן, und die Ueberſetzung: „und ihr werfet weg, d. h. ihr verſchmähet, verlaſſet den Hadad Rimmon, auf welchen ihr ſeither vertraut.“ Dieſe Baur'ſche Emendation empfiehlt ſich durch den paſſenden Sinn, aber ſie ſcheint ſich zu weit von dem überlieferten Texte zu entfernen. Ich glaube, auf die einfachſte Weiſe einen weſentlich gleichen Sinn zu gewinnen, nämlich dadurch, daß von den zwei ה in ההרמונה das erſte geſtrichen wird, ſo daß die Emendation erſcheint: וְהִשְׁלַכְתֶּנָה הָרִמּוֹנָה, „und ihr werdet wegwerfen die Rimmona.“ Die Rimmona mag für die götzendieneriſchen Frauen geweſen ſeyn, was der (Hadad) Rimmon für die Männer war; daß aber das charakteriſtiſche Appellativum Rimmon, da es in dieſer männlichen Form für den vollſtändigen Namen Hadadrimmon erſcheint, auch in der entſprechenden Form die weibliche Gottheit bezeichnen könne, was Baur gegen Ewald bedenklich findet, ſcheint ohne alle Schwierigkeit.

Die Worte, welche wir 5, 7. leſen, hat Ewald nach G. L. Bauer's Vorgange zwiſchen V. 9. und V. 10. einſchieben wollen. D. Baur erklärt das für unnöthig. Er meint, „an die Stelle der Mahnung trete unmerklich mit V. 7. die Rüge der Verderbtheit der Unverbeſſerlichen.“ Wir geben gern zu, daß die Conſtruction des V. 7. die Verbindung

---

16. 5 Moſ. 4, 16. 2 Moſ. 20, 4., gleich כזב Am. 2, 4. Eine ſcharfſinnige Künſtelei.

eſſelben mit V. 6. geſtattet, doch aber gehört der Vers
einenfalls an dieſe Stelle und ſcheint uns vielmehr eine
lte, aus 6, 12. gebildete Gloſſe zu ſeyn. Daß die
Worte nicht an die Stelle gehören, an welcher ſie jetzt
tehen, geht theils aus ihrem Inhalte hervor, theils dar-
aus, daß ſich V. 8. nach Form und Inhalt enge an
V. 6. anſchließt. Nachdem der Prophet in V. 4—6. ge-
ſagt hat, daß ſich das Volk durch Verachtung des gött-
lichen Gebotes: „ſuchet mich!" und durch Götzendienſt
der Verheißung Jehova's: „dann ſollt ihr leben," verluſtig
gemacht und vielmehr ſein Gericht herbeigezogen habe, er-
ſcheint die Anklage: „die da wandeln in Wehmuth Recht,"
welche dem Gedanken nach erſt zur zweiten Strophe gehört,
vor V. 10., geradezu ſtörend, um ſo mehr, da mit dem Hin-
weiſe auf die Allmacht und Majeſtät Jehova's, V. 8., die
erſte Strophe ganz nach der Weiſe des Amos, als Beſtäti-
gung des unvermeidlichen, ſchon als hereingebrochen beklagten
Gerichtes, abgeſchloſſen wird. Die Participia עֹשֵׂה, הֹפֵךְ u. ſ. w.
V. 8. ſchließen ſich unmittelbar an Jehova, das Subject
in V. 6. So iſt auch formell der enge Gedankenzuſammen-
hang von V. 8. und V. 6. angezeigt. Daß derſelbe auf
eine unerträgliche Weiſe durch unſern V. 7. zerriſſen wird,
haben ſchon die LXX. gefühlt und wohl oder übel die Worte
des Verſes auf Jehova beziehen zu müſſen geglaubt, trotz
der Pluralformen und trotz des ganz verſchiedenen Sinnes,
den die Worte, wie ſie einmal lauten, haben. Sie überſetzen:
ὁ ποιῶν εἰς ὕψος κρίμα καὶ δικαιοσύνην εἰς γῆν ἔθηκεν.
Aber auch an der von G. L. Bauer und Ewald ihnen
angewieſenen Stelle ſcheinen die Worte müßig zu ſtehen.
Verdächtig ſind ſie auch wegen der Verwandtſchaft mit 6, 12.;
endlich ſieht man gar keine Veranlaſſung, daß die Worte,
wenn ſie wirklich ihre urſprüngliche Stelle zwiſchen V. 9.
und V. 10. hatten, ſich nach V. 6. hätten verirren ſollen.
Deßhalb glauben wir uns berechtigt, die fraglichen Worte
zu ſtreichen.

Gegen die Bemerkungen, durch welche Baur die ſchwierige Stelle 5, 18—27. erläutert, haben wir Mehreres zu ſagen. Zunächſt ſcheint uns die Annahme, daß Amos hier auch die Judäer im Auge habe, nicht bloß die Ephraimiten, durch eine Verweiſung auf 6, 1. durchaus nicht gerechtfertigt. Der Prophet denkt ſo gewiß ausſchließlich an das nördliche Reich, als er ausdrücklich ſein Klagelied als über „Iſrael" erſchallend ankündigt (5, 1., vergl. V. 2. 4. 6.). Die Erwähnung Juda's 6, 1. iſt nach dem oben Bemerkten nichts als ein flüchtiger Seitenblick, der am wenigſten rückwirkende Kraft haben und, an die Spitze einer einzelnen Strophe geſtellt, die vorhergehende Strophe aus dem Geſichtspuncte rücken kann, welcher durch die Ueberſchrift des ganzen Klageliedes (5, 1.) feſtgeſtellt iſt.

Ferner zeigt dieſe Stelle, wie wenig Recht Baur hatte, das Vertrauen der ſorgloſen Iſraeliten auf die Weiſſagungen des Joel, des Vorgängers des Amos, gegründet zu denken, ſo daß Amos genöthigt ſey, die rechte Bedeutung des von Joel geweiſſagten und im Mißverſtändniß dieſes Ausſpruchs von jenen Sichern „herbeigewünſchten Tages Jehova's" (5, 18.) darzulegen (vgl. Baur, S. 117. u. ö.). Denn jenes eitle Vertrauen gründete ſich nach dem, was Amos V. 21 ff. ſagt, nicht auf mißverſtandene Verheißungen eines ältern Propheten, ſondern auf die eigene Werkgerechtigkeit. Die Argumentation des Amos gegen dieſe falſche Sicherheit (V. 21—25.) hat Baur richtig dargeſtellt. Mit Recht ſchließt er ſich namentlich in der Auffaſſung des vielfach mißverſtandenen V. 25. an Ewald an, und faßt den Vers als einen fragenden Hinweis darauf, daß die Jahre des Zugs durch die Wüſte, obgleich da das Volk ſo gut wie gar keine Opfer gebracht hätte, doch die reichſte Gnadenzeit geweſen ſeyen, — Beweis genug, daß es Jehova nicht auf äußerliche Dienſte und Gaben anſehe (V. 21—24.). Völlig abweichen müſſen wir aber von dem gelehrten Ausleger in der Au[illegible]a von V. 26. Wenn wir vorläufig

ganz davon abſehen, welche Bedeutung den räthſelhaften Worten, die jedenfalls auf Götzendienſt hinweiſen, im Einzelnen beizulegen ſey, ſo iſt doch die Hauptfrage, ob V. 26. von einem Götzendienſte in der Wüſte oder von einem Götzendienſte des gegenwärtigen Geſchlechts die Rede ſey, mit andern Worten: ob das Perf. ונשאתם, parallel dem Perf. V. 25., im Sinne des reinen Präteritums oder im Sinne eines Präſens aufzufaſſen ſey. **B a u r** entſcheidet, ohne aber auf ſyntaktiſche Begründung ſich einzulaſſen, für das Erſtere. „Durch die Erwähnung des mangelhaften äußeren Cultus jener Zeit (in der Wüſte)," ſagt er, „wird nun der Prophet V. 26. daran erinnert, daß die Iſraeliten damals ſogar vom Götzendienſt ſich nicht vollſtändig frei erhalten." Er überſetzt alſo: „Und ihr t r u g e t (e r h o b e t [a])) die Gehäuſe (Hütten) des Milchom und den Kaiwan" u. ſ. w. Was nun die Abſicht des Propheten bei dieſer Erwähnung des Götzendienſtes in der Wüſte ſeyn ſoll, zumal im Angeſichte von V. 25., leuchtet aus den Bemerkungen **B a u r**'s nicht ein. Allein der ſtatuirte Sinn von V. 26. iſt nicht richtig.

Der für die Zeit in der Wüſte geſetzte Sterndienſt iſt ein offenbarer Verſtoß gegen die Geſchichte; das wirft **H i t z i g**, mit dem **B a u r** im Weſentlichen ſtimmt, dem Propheten geradezu vor. Ferner aber betrachtet Amos jene 40 Jahre des Zugs durch die Wüſte durchaus als eine Zeit beſonderer Gnadenoffenbarungen, als eine helle Spitze des theokratiſchen Verhältniſſes des Volks zu Gott; gerade auf dieſer Vorausſetzung beruht, wie **B a u r** ſelbſt lehrt, die ganze Beweiskraft von V. 25.; die etwaige Mangelhaftigkeit des äußern Cultus, V. 25., iſt nicht im mindeſten ein Vorwurf; deßhalb liegt hier dem Propheten kein Gedanke ferner, als der, die Väter in der Wüſte des Götzendienſtes anzuklagen. Endlich aber verlangen wir zur Begründung der Drohung,

---

a) Wenn die Ueberſetzung: „Und ihr e r h e b e t —" (S. 371.) nicht ein böſer Druckfehler iſt, ſo bleibt ſich der Verf. nicht conſequent.

V. 27., eine beſtimmte Anklage. Die Drohung: „darum" (vav cons.) „führe ich euch in Gefangenſchaft," kann ſich doch nicht darauf gründen, daß die Väter in der Wüſte Götzendienſt getrieben haben. In gerade entgegengeſetzter Bedeutung faßt Ewald das Perf. V. 26., indem er daſſelbe dem Perf. V. 27. parallel, als Drohung, verſteht: „ſo werdet ihr denn aufheben den Pfahl eures Königs — und ich führ' euch gefangen!" Aber auch dieſe Interpretation können wir nicht billigen; denn theils ſtützt ſich auch hierbei die Drohung, V. 26. und 27., auf gar keine entſprechende, beſtimmte Anklage, wie es bei Amos regelmäßig der Fall iſt (denn V. 21—24. ſchneiden ja nur den vermeintlichen Grund der Sicherheit, V. 18., ab, und begründen das V. 19. und 20. Geſagte), theils ſpricht entſchieden gegen Ewald das Verbum נשא, welches nicht ſowohl das rettende Wegtragen bezeichnet, als vielmehr im liturgiſchen Sinne das feierliche Umhertragen der Götzenbilder in Proceſſion; vgl. Jeſ. 45, 20. 41, 1. 7. Jer. 10, 5. Das gegen Hitzig und Baur, wie das gegen Ewald Bemerkte ſcheint uns eben ſo ſtark dafür zu ſprechen, den V. 26. als directe Anklage der Ephraimiten aufzufaſſen. Nachdem der Prophet die Nichtigkeit ihres Vertrauens auf ihre eitlen Opfer nachgewieſen hat, ſtellt er ihnen die beſtimmte Anklage des Götzendienſtes entgegen: „aber" (vav advers.) „ihr tragt die Hütte eures Königs," und daran ſchließt ſich die nun poſitiv begründete Drohung: „darum führe ich euch gefangen", V. 27. Dasjenige alſo, was ſicher zu erkennen iſt, nämlich der auf dem ſyntaktiſchen Organismus ruhende Gedankengang, drängt uns, in V. 26. eine beſtimmte Anklage des dem Propheten gegenwärtigen Geſchlechts zu finden, und wir glauben nicht, daß das Unſichere, der Conjectur Anheimfallende dieß Reſultat umwerfen darf. Der Art iſt aber auch das von Baur mit großer Gelehrſamkeit über die räthſelhaften Wörter מלככם und כיון beredete. Unverkennbar iſt, wie Baur mit Recht von herein feſtſetzt, daß von einem Geſtirndienſte die Rede

ſey. Nun wird er gegen unſere Auffaſſung von V. 26. bemerken, was er in anderer Beziehung gegen Ewald ſagt, daß „an den hier Bedrohten nicht Götzendienſt, ſondern verkehrter Jehovadienſt gerügt wird, und daß überhaupt eigentlicher Geſtirndienſt in Iſrael erſt nach dem bedeutenderen und dauernderen Einfluſſe der Aſſyrer wieder vorkommt" (S. 367.). Allein wir wiſſen doch, daß neben dem „verkehrten Jehovadienſt" wirklich entſchiedener Götzendienſt in Ephraim getrieben wurde (4, 2.), wenn nicht der Kälberdienſt ſelbſt als Götzendienſt gelten ſoll; wir können den Sterndienſt bis auf des Ahas' Zeit in einzelnen Beiſpielen beſtimmt verfolgen (vgl. die Stellen bei Baur S. 367.); wir wiſſen, daß ſelbſt durch Salomo ammonitiſcher und moabitiſcher Götzendienſt Eingang fand; deßhalb werden wir dreiſt unſere Stelle als Selbſtzeugniß gelten laſſen dürfen, wenn uns die Form und der Zuſammenhang der Rede zwingt, hier eine Anklage des damaligen Geſchlechts anzuerkennen.

Ueber die V. 26. erwähnten Gegenſtände des Götzendienſtes, genauer des Sterndienſtes, hat Baur folgende Vermuthungen. Er corrigirt zuerſt סִכּוּת in סֻכּוֹת, und zwar weil Hieronymus als Grundtext Sochoth angibt und Aquila eine Pluralform, συσκιασμούς, bietet; die Punctation der Singularform סִכּוּת ſcheine ſich auf Mißverſtändniß und das parallel aufgefaßte כִּיּוּן zu gründen. Dagegen ließe ſich geltend machen, daß die LXX., Hieronymus und die Peſchito das Wort durch eine Singularform, welche eine Wohnung für ein Götzenbild bezeichnet, wiedergeben. Doch dieſe Abweichung iſt unbedeutend. Statt מַלְכְּכֶם lieſt Baur מֹלְכְכֶם, worauf gleichfalls die LXX., Aquila, Hieronymus und die Peſchito führen ſollen, weil ſie in dem Götzennamen Moloch übereinkommen. Aber alle dieſe Ueberſetzer ſcheinen hier mit demſelben Unrecht den Moloch gefunden zu haben, mit welchem z. B. das Wort מַלְכָּם, „ihr König," 1, 15. durch

Aquila, Symmachus, Hieronymus und die Peſchito als Moloch erklärt wird. Endlich ändert Baur das maſorethiſche כִּיּוּן in כֵּיוָן oder כִּיוָן, den Namen des Saturn, welches Geſtirn auch unter dem Milchom gedacht werden ſoll, der Feuergott. Somit erſcheint dieſe, von der maſorethiſchen Versabtheilung abweichende Ueberſetzung (S. 376):

„Und ihr truget die Gehäuſe des Milchom und den Kaiwan,
Eure Bilder des Sterns,
Die Götter, die ihr euch gemacht."

Da aber der Götzenname Kaiwan im Hebräiſchen gar nicht vorkömmt, da ferner die Verbindung des צַלְמֵיכֶם mit כּוֹכַב außerordentlich hart iſt (wegen des Suff. am Nomen im stat. constr.), da ferner die Correctur מַלְכְּכֶם nur auf das Mißverſtändniß der alten Ueberſetzungen gegründet iſt und endlich der augenſcheinliche Parallelismus in unſerm Verſe zerriſſen wird, ſo können wir dieſen Conjecturen, ſo ſcharfſinnig ſie ſind, doch unſern Beifall nicht ſchenken. Die beiden Begriffe

אֵת סִכּוּת מַלְכְּכֶם
und אֵת כִּיּוּן צַלְמֵיכֶם

entſprechen einander zu deutlich, durch das gleiche אֵת, durch denſelben stat. constr., durch das gleiche Suffixum, als daß wir das כִּיּוּן in anderem Sinne wie סִכּוּת faſſen oder צַלְמֵיכֶם zum Folgenden ziehen dürften. In dieſer Hinſicht ſtimmen wir vollkommen mit Ewald.

Der übrige Theil des prophetiſchen Buches bietet weit weniger Schwierigkeiten dar; wir haben deßhalb auch weniger Veranlaſſung, die von D. Baur gegebenen Erklärungen in Zweifel zu ziehen. Ueber die Anſicht, daß 7, 1. ſtatt יוֹצֵר richtiger יֵצֶר, „Gebilde, Brut," zu leſen ſey, wagen wir kaum zu entſcheiden. Für die Participialform „ſiehe (Er, Jehova) bildend" ſpricht der Parallelismus der Viſionen V. 4. 7. (9, 1.), in denen Jehova ſelbſt thätig vom Propheten geſchaut wird; aber mit Recht hebt Baur hervor,

theils daß wir, wie V. 4. 7., neben dem הִנֵּה entweder den Namen Jehova's oder doch eine Zurückweiſung auf denſelben durch das Pronomen erwarten müßten, theils daß durch die LXX., den Chaldäer und die Peſchito, deren Ueberſetzungen alle auf „Gebilde" hinauslaufen, die Emendation יֵצֶר empfohlen wird.

Der Grund, daß גֹּבַי gerade die „erſt eben ausgekrochene Brut der Heuſchrecken" bezeichne, entſcheidet nicht, weil dieſe Bedeutung auch bei der hergebrachten Lesart zu ihrem Rechte kömmt. Doch ſcheint uns noch in der Vergleichung von 8, 1. eine Empfehlung für die vorgetragene Correctur zu liegen, denn auch hier ſieht Amos nicht den Jehova ſelbſt, ſondern einen „Korb mit reifem Obſt," einen „Erntekorb" (Baur), als ſinnvolles Anzeichen, daß das Volk zum Gerichte reif ſey.

In der Interpretation von 8, 3. ſtimmt Baur mit Hitzig und Ewald, indem er das הִשְׁלִיךְ nicht wie Umbreit auf Jehova bezieht, ſondern mit Recht erklärt: „man wirft hin;" aber wegen 6, 10. ſcheint es uns nicht richtig, in unſerer Stelle das הַס als Adverbium zu הִשְׁלִיךְ zu ziehen, wie auch Hitzig, Ewald u. A. gethan haben. Die Scene in unſerm Verſe iſt ähnlich wie 6, 10.; deßhalb faſſen wir auch hier das הַס mit Umbreit als einen die dumpfeſte Trauer malenden Ausruf. Gerade die abgeriſſene Form paßt trefflich für dieſe Scene: „viel Leichen — an jedem Ort wirft man ſie hin — ſtill!" Wenn alſo etwa Jemand einen Klagelaut ausſtößt, ſo heißt es ſogleich: „ſtill!"

Die Worte 8, 10. erklärt Baur ſo: „und ich mache die Trauer gleich der um einen Einzigen, und was darauf folgt, wie den Tag des Leids." Die Suffixa in וְשַׂמְתִּיהָ und וְאַחֲרִיתָהּ bezieht er nämlich nicht auf den Begriff, welcher überhaupt dem Geiſte des Propheten als Mittelpunct ſeiner Rede vorſchwebt, auf Samarien oder, wenn ein beſtimmtes Nomen gefordert wird, auf אֶרֶץ V. 9., ſondern auf אֵבֶל, oder vielmehr, weil אבל gen. masc. iſt, auf den darin lie-

genden abſtracten, d. h. neutralen Begriff des Trauerns über=
haupt. So ergebe ſich, meint Baur, eine einfache Conſtruction
der Worte: „ich mache ſie (die Trauer) wie die Trauer um den
Einzigen," und wir hätten nicht nöthig, das כאבל zu er=
klären „wie bei der Trauer." Den letzten Ausdruck אחריתה
erklärt er „ihr Späteres," d. h. was auf die Trauer folgt.
Darin werde ausgeſprochen, „daß nicht von einem vorüber=
gehenden Unglück, ſondern von ewigem Verderben die Rede
iſt." Allein das Bedenken wegen der Conſtruction des כאבל
erledigt ſich ſehr leicht durch Vergleichung von Ewald
§. 527.; das אחריתה als Ende der Trauer zu faſſen, ent=
hält eine künſtelnde und nicht einmal recht klare Vorſtellung.
Ungleich einfacher, klarer und kräftiger bleibt der von Maurer,
Ewald u. A. gewonnene Sinn.

Daß 9, 1. Jehova weder neben dem Altare ſtehend
erſchaut wird, wie Dahl, Schröder, Hitzig meinten
und Baur nicht gerade verwirft, noch „über dem Altare
ſchwebend" gedacht wird, wie Baur nach Ewald vor=
zieht, ſondern wirklich auf dem Altare ſtehend erſcheint
(LXX., Hieronymus, Roſenmüller, Maurer, Um=
breit), geht aus 7, 7. hervor, wo die ganz gleiche Phraſe
נצב על auch von Baur richtig erklärt wird. Um ſo weni=
ger durfte derſelbe für ſeine abweichende Interpretation von
9, 1. ſich auf jene Stelle berufen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Exegetiſche Erörterungen
vom Oberkirchenrath D. Bähr
in Karlsruhe.

II.

Gal. 3, 13.

Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα (γέγραπται γάρ· „Ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου").

Von der Reformation an erblickte die orthodoxe proteſtantiſche Dogmatik in dieſer Stelle den klarſten und ſtärkſten Ausſpruch über die ſtellvertretende Genugthuung im Tode Chriſti, und bis heute faſſen ſie ſo ſelbſt diejenigen Ausleger, welche jener Lehre keineswegs für ſich zugethan ſind. Luther erklärt folgendermaßen: „Weil vermöge des Geſetzes ein jeglicher Mörder ſollte gehangen werden, hat nach dem Geſetz Moſis auch Chriſtus hangen müſſen. Denn er hat die Perſon eines Sünders und Mörders an ſich genommen, ja nicht Eines allein, ſondern aller Sünder und Mörder vor Gott........ Weil ihn denn das Geſetz unter den Mördern und Uebelthätern alſo ergriffen hat, hat's ihn auch als einen Uebelthäter verdammt und erwürget. ...... Weil ihm die Sünde aufgelegt iſt, kommt das Geſetz

und ſagt: Wer ein Sünder iſt, der ſoll ſterben. Darum, Chriſte, weil du willſt Bürge und ſelbſt ſchuldig ſeyn und für alle Sünder die Strafe leiden, ſo mußt du auch die Sünde und den Fluch tragen. Darum thut Paulus recht und wohl daran, daß er den gemeinen Spruch des Geſetzes aus Moſe auf Chriſtum deutet und ſpricht: Ein Jeglicher, der am Holz hanget, iſt von Gott verflucht; Chriſtus iſt am Holz gehangen; darum iſt er von Gott verflucht....... Alle Flüche, ſo im ganzen Geſetz ſind, ſind auf ihn geworfen, hat ſie auch für uns getragen und auf ſeinen Leib nehmen müſſen, daß er alſo für uns nicht allein verflucht, ſondern auch der Fluch ſelbſt geweſen iſt" a). Dieſe Auslegung wurde in der lutheriſchen Kirche traditionell. So ſagt Quenſtedt: Dicere vult Apostolus Christum factum esse pro nobis *ἐπικατάρατον*, imo vero *κατάραν*, h. e. execrabilem, et, quod magis est, execrationem ipsam. Subinnuens: Omnium execrabilium execrationem omnem fuisse in Christum congestam et directam, tanquam in circuli centrum ....., *κατάρα* non sita fuit in morte crucis, ut volunt Sociniani, sed in sensatione et perpessione maledictionis coelestis et cruciatuum infernalium b). Aber auch bei den Reformirten war dieſe Auslegung die recipirte. Calvin erklärt die Stelle: Non dicit Christum fuisse maledictum, sed maledictionem, quod plus est; nam significat omnium maledictionem in ipso fuisse inclusam. Turretin ſpricht ſich ſo aus: Execratio dicitur metalepsi abstracti pro concreto, quae emphasim maximam habet; ut cum scelus vocamus

a) Luther's ausführliche Erklärung der Epiſtel an die Galater, in der walch'ſchen Ausg. d. W. VIII. S. 2165. 2166. 2170. 2193.

b) Quenstedt, Theologia didactico-polemica. Viteb. 1685. pag. 232. 349.

scelestissimum hominem, qui totus in sceleribus iacet, ita execrabilis dicitur execratio ipsa, ut Aquinas monet, factus est ipsa maledictio, quia scilicet omnem maledictionem et calamitatem, quam Lex minabatur transgressoribus, subiit et pertulit a). Die neuern Ausleger drücken ſich zwar nicht mit ſo ſchroffen und ſtarken Worten aus, ſondern viel milder und damit zugleich annehmlicher. Rückert ſagt: „Wie wir auch ſelbſt denken mögen, die Anſicht von ſtellvertretender Uebernahme fremder Schuld iſt hier klar ausgeſprochen...... Sein (des Apoſtels) Schluß iſt dieſer: Wer am Holz hängt, iſt verflucht; Chriſtus hing am Holz; alſo war er verflucht. Wer verflucht iſt (Strafe Gottes duldet), iſt es entweder für eigene oder für fremde Schuld; Chriſtus nicht für eigene, alſo für fremde, nämlich für die dem Geſetz unterworfenen Uebertreter des Geſetzes" b). Der neueſte Ausleger, de Wette, iſt zwar zweifelhaft, ob er das „für uns" im Sinne von: an unſerer Statt, oder: zu unſerm Beſten nehmen ſoll, erklärt aber dann ſo: „indem er den Fluch, die Strafe der Sünde, welche das Geſetz androhete, gebüßt hat" c). Dieſe Erklärung kann man als die gewöhnliche, jetzt recipirte betrachten.

Es lohnt ſich wohl der Mühe, dieſe Auffaſſung der Stelle einer genauern Prüfung zu unterwerfen; man muß ſich dazu um ſo mehr aufgefordert fühlen, als es geſchichtliche Thatſache iſt, daß eine ſolche Auffaſſung der älteſten Kirche fremd war, und ſie ſich erſt mit der Entwickelung des Dogma's von der ſtellvertretenden Genugthuung bildete, ja, als dieſe Lehre auf die Spitze getrieben wurde, in der ſchroffſten Form auftrat, dagegen, als man wieder anfing,

---

a) Turretinus de satisfactione Christi. Gen. 1667. pag. 108.

b) Rückert, Commentar über den Brief Pauli an die Galater, S. 141.

c) de Wette, Exegetiſches Handbuch II, 3. S. 42.

gemäßigter zu denken, in milderen, allgemeinern Worten ausgeſprochen wurde, ſo daß der Einfluß der dogmatiſchen Anſicht auf die Exegeſe unverkennbar iſt.

Die Hauptſache, von der alles Uebrige abhängt, iſt die Frage, was man unter dem „Fluch des Geſetzes“ zu verſtehen hat, denn darnach muß ſich richten, wie der Ausdruck, Chriſtus ſey für uns ein Fluch geworden, zu nehmen iſt. Sonderbarerweiſe hat man aber gerade dieſen Punct bisher am wenigſten erörtert, ſondern iſt ziemlich ſchnell über ihn hinweggegangen, es als ausgemacht und unzweifelhaft anſehend, daß damit die göttlichen Strafen gemeint ſeyen, welche das Geſetz den Sündern in der Ewigkeit, im künftigen Leben androht. So ungezwungen und natürlich dieß ſcheint, iſt doch der Zuſammenhang entſchieden dagegen, wie ſich leicht zeigen läßt.

Auf den „Fluch“ war Paulus V. 8. zu reden gekommen durch Hervorhebung des „Segens,“ der dem Abraham um ſeines Glaubens willen verheißen war, und der nun in Folge der Erſcheinung Chriſti über alle Völker, unter der Vorausſetzung des Glaubens an ihn, kommen, ihnen zu Theil werden ſollte. Die Polemik gegen die, welche, obwohl gläubig geworden, zum Geſetz zurückkehren wollten, führt ihn V. 9. zu dem einfachen natürlichen Gegenſatz: „Die des Glaubens ſind, werden mit dem gläubigen Abraham geſegnet, die aber mit Geſetzeswerken umgehen, haben den Segen Abraham's nicht, ſondern ſind unter dem Fluch.“ Der Fluch iſt alſo der Gegenſatz, das Gegentheil des Segens; und wenn wir wiſſen, was der Segen iſt, was er in ſich begreift, ſo ergibt ſich daraus zugleich, was der Fluch iſt. Ueber das Weſen des Segens aber läßt uns der Apoſtel keinen Augenblick im Zweifel, denn er erklärt ſelbſt V. 14., daß dieſer Segen, deſſen Mittheilung ihm Ziel und Zweck des Todes Chriſti oder der Loskaufung vom Fluche des Geſetzes iſt, in dem „Empfangen des Geiſtes durch den Glauben“ (ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν

διὰ τῆς πίστεως) beſtehe a). Fragen wir dann weiter, inwiefern die durch Chriſtum ermöglichte Mittheilung des Geiſtes der Segen iſt, der den Gläubigen zu Theil wird, ſo müſſen wir die Antwort aus den Stellen entnehmen, an denen der Apoſtel wie hier den „Geiſt“ dem „Geſetz“ entgegenſtellt und zugleich die Thätigkeit und Wirkung beider angibt. Hierher gehört zunächſt 2 Kor. 3, 6: „Der Buchſtabe (das Geſetz) tödtet, der Geiſt aber macht lebendig,“ d. i. gibt das Leben. Dieſer änigmatiſche Ausdruck wird erklärt Röm. 7. und 8., wo der Apoſtel nachweiſt, wie die Sünde, die den Tod gebracht, erſt durch das Geſetz recht zur Sünde geworden iſt, ſo daß eben das Geſetz, obwohl an ſich gut und heilig und zum Leben beſtimmt, doch „zum Tod“ gereichte (Röm. 7, 6—13.); aber auch wie der Geiſt, den Chriſtus den an ihn Glaubenden mittheilt, „der Geiſt des Lebens,“ ja „das Leben“ ſelber iſt, ſo daß diejenigen, in welchen dieſer Geiſt wohnt und die er treibt, Kinder Gottes, d. i. aus göttlichem Geiſt Erzeugte, eben darum keine Knechte des Geſetzes, ſondern freie Erben Gottes und des ewigen Lebens in der Herrlichkeit ſind (Röm. 8, 1—17.). Wie die Sünde und das Geſetz Princip des Todes, ſo iſt die Gerechtigkeit und der Geiſt Princip des Lebens; wo der Geiſt und mit ihm das Leben, da hört die Knechtſchaft auf und beginnt die Freiheit der Kinder Gottes (Gal. 4, 4. 5. 5, 1.). — Aus dem Allem folgt, daß, wenn der verheißene

---

a) Daß ἡ ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος ſo viel heißt als der verheißene Geiſt, hat ſchon Luther bemerkt in den Worten: Hebraismus est promissio Sp., i. e., promissus Sp. Vgl. Rückert und de Wette zur Stelle. Das Verhältniß des ganzen Satzes zu dem gleichfalls mit ἵνα beginnenden unmittelbar vorausgehenden kann man als das der Erklärung oder der Folge faſſen, oder ihn mit de Wette als „einen eine Theilvorſtellung enthaltenden Parallelſatz“ nehmen, inſofern nämlich εὐλογία „alle Güter des meſſianiſchen Reiches umfoßt und der Empfang des Geiſtes ein Theil oder das Angeld derſelben iſt.“

Segen in dem vom Geiſt erzeugten **Leben** beſteht, der Fluch in nichts Anderem, als in dem vom Geſetz gewirkten **Tod** beſtehen kann. Das iſt der Fluch des Geſetzes, daß es denen, die damit umgehen und dadurch Gerechtigkeit und Leben erlangen wollen, nicht das Leben, ſondern den Tod gibt; wie das Geſetz Zorn wirkt (Röm. 4, 15.), ſo wirkt es auch Fluch. Der Zuſtand unter dem Fluch oder Zorn iſt ſomit der Tod.

Hieraus folgt nun von ſelbſt, daß der Fluch des Geſetzes nicht erſt etwas Zukünftiges, nicht die Androhung künftiger Strafen in der Ewigkeit iſt, ſondern ein Zuſtand, der in und mit der Sünde beſteht. Daher ſagt auch der Apoſtel V. 10.: Die aus des Geſetzes Werken ſind, **ſind** unter dem Fluch, nicht aber: ſie werden dereinſt verflucht oder künftig dieſe und jene Strafen leiden müſſen. So wenig der Segen für die Gläubigen etwas ihnen erſt im künftigen Leben Mitzutheilendes iſt, ſo wenig iſt auch der Fluch eine erſt zu erwartende Strafe; vielmehr ſo gewiß in der Mittheilung des Geiſtes gerade die Erfüllung einer bisherigen Verheißung beſteht und das Leben, welches dieſer Geiſt erzeugt, das geiſtliche Leben, das Leben im Geiſt oder die Kindſchaft Gottes in und mit dem Glauben an Chriſtum beginnt, eben ſo gewiß iſt auch der Zuſtand unter dem Fluch ein gegenwärtiger, der in und mit der Sünde beginnt, es iſt der Zuſtand des Todes, in dem Alle ſeit Adam ſich befinden, dieweil Alle geſündigt haben (Röm. 5, 12.). Wie die Knechtſchaft unter dem Geſetz kein erſt zukünftiger Zuſtand iſt, ſo iſt auch der Zuſtand unter dem Fluch des Geſetzes, der geiſtliche Tod, nicht ein erſt angedrohter, ſondern bereits vorhandener.

Die Möglichkeit nun, aus dieſem Zuſtand unter dem Fluch, d. h. aus dem Tod der Sünde heraus und zum Segen Abraham's, d. h. zum Leben, das der Geiſt erzeugt, zu gelangen, hat uns Chriſtus erworben, der eben dazu in der Welt erſchienen iſt. Dieß behauptet der Apoſtel V. 13. und

gibt zugleich die Art und Weiſe an, wie Chriſtus es möglich gemacht oder zu Stande gebracht hat. Er ſagt: „Chriſtus hat uns losgekauft vom Fluch des Geſetzes.“ In dem Wort ἐξηγόρασεν bezeichnet Paulus den Zuſtand unter dem Fluch des Geſetzes als ein Verkauftſeyn, welches Knechtſchaft mit ſich führt und ein Loskaufen, wodurch die Freiheit erfolgt, nothwendig macht. Auch Röm. 7, 14. bezeichnet er den Zuſtand des Sünders als ein Verkauftſeyn unter die Sünde. Uebrigens läßt der Ausdruck ἐξηγόρασεν an und für ſich ſchon die Meinung, als beſtehe der Fluch des Geſetzes in künftigen Sündenſtrafen, nicht zu; denn das Loskaufen ſetzt nothwendig ein ſchon Gebundenſeyn, einen vorhandenen Zuſtand der Knechtſchaft oder des Verkauftſeyns voraus. — Das Mittel der Loskaufung oder Befreiung war nicht ſowohl die Erſcheinung Chriſti im Fleiſch überhaupt, als vielmehr inſonderheit ſein Tod. Dieß drückt der Apoſtel nun nicht mit directen Worten, ſondern ſo aus: γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα; daß er aber damit ſeinen Tod meint, wird aus dem erläuternden Zuſatz: γέγραπται γάρ· Ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου, unzweifelhaft. Am Holz hängend, alſo in ſeinem Kreuzestod war Chriſtus κατάρα geworden. Dieß iſt deßhalb nicht zu überſehen, weil es die Anſicht ausſchließt, als habe er durch ſeine Erſcheinung in der Geſtalt des ſündlichen Fleiſches, d. i. durch Annahme der leidens- und todesfähigen Menſchheit, eo ipso den Fluch, der auf der Menſchheit liege, auf ſich genommen und ſey ſo ein Fluch geworden. Hier wenigſtens ſagt dieß der Apoſtel nicht, vielmehr bezieht er den Fluch entſchieden auf die einzelne Thatſache des Hängens am Holz, d. h. der Kreuzigung. Wie ſo iſt nun Chriſtus in ſeinem Kreuzestod ein Fluch für uns geworden? Wenn, wie wir geſehen haben, der Fluch, der auf uns liegt, in dem Sold der Sünde, dem Tod, in dem Verkauftſeyn unter die Sünde, in der Sündenknechtſchaft beſteht, ſo kann Chriſtus nimmermehr in dem Sinne κατάρα geworden ſeyn, daß er dieſen Fluch

Digitized by Google

auf ſich nahm und an unſerer Statt trug. Niemand, auch nicht der eifrigſte Vertheidiger der ſtellvertretenden Genugthuung, wird behaupten wollen, daß Chriſtus je unter die Sünde verkauft, ein Knecht der Sünde und alſo geiſtlich todt geweſen ſey; er hat nie, auch am Kreuze nicht, aufgehört, das „Leben" zu ſeyn, alſo auch nie im Zuſtand des geiſtlichen Todes ſich befunden. Eben damit Niemand den von Chriſto gebrauchten Ausdruck *κατάρα γενόμενος* dahin mißverſtehe, daß der Herr unter dem Fluch ſich befunden, unter dem wir ſind, erläutert der Apoſtel dieſen Ausdruck durch den Grund angebenden Zuſatz: „Denn er hing am Holz und war inſofern ein Verfluchter, als das Geſetz die am Holz Hangenden für Verfluchte erklärt."

Nicht war es ſomit wie bei uns der innere, inſonderheit der moraliſche Zuſtand, vermöge deſſen Chriſtus verflucht oder ein Fluch war, ſondern durch die Kreuzigung, alſo durch etwas von außen an ihn Gekommenes erſchien er nach dem Ausſpruch des Geſetzes denen, die dieſes Geſetz haben und nach ihm ſich richten, als Fluch oder als Verfluchter.

Dieß wird ſich noch mehr beſtätigen, wenn wir etwas näher auf die altteſtamentliche Stelle, auf die ſich der Apoſtel bezieht, eingehen. Sie lautet im Zuſammenhang ſo: „Wenn auf Jemand eine Sünde liegt, die ihn des Todes ſchuldig macht, und er wird getödtet, und du hängſt ihn ans Holz, ſo ſoll ſein Leichnam nicht am Holz bleiben über Nacht, ſondern begraben ſollſt du ihn an demſelben Tage, denn ein Fluch Gottes iſt der Gehenkte, und du ſollſt nicht verunreinigen dein Land, welches Jehova, dein Gott, dir gibt als Beſitzthum" (5 Moſ. 21, 22. 23.). Ueber den Sinn dieſer Worte kann man nicht zweifelhaft ſeyn. Wenn ein todeswürdiger Verbrecher die verdiente Todesſtrafe (durch Steinigen oder durchs Schwert) erduldet hatte, ſo wurde ſein Leichnam noch aufgehängt, offenbar zum Schimpf für den Verbrecher und zur Abſchreckung für Jedermann. Allein dieß Hängen ſollte nicht über Nacht oder mehrere Tage

auern, weil ſonſt der Leichnam (in dem heißen Lande) in
äulniß übergegangen wäre und ſo das Land Jehova's ver-
nreinigt hätte. Oefter kommt das Gebot von dem Fleiſch
der Fett der getödteten Opferthiere vor, daß es nicht ſoll
iber Nacht liegen bleiben, ſondern noch an demſelben Tage
gegeſſen oder, wenn nicht, verbrannt werden, und zwar, wie
das Geſetz ausdrücklich angibt, weil es am zweiten Tage
chon in Fäulniß übergeht und damit unrein, alſo auch ver-
unreinigend, geworden iſt (vergl. 3 Moſ. 7, 18. 19, 7. Ezech.
4, 14. a)). Der todte Verbrecher ſollte wohl zum Schimpf
für ihn ſelbſt und zum Zeichen der ſtrafenden Gerechtigkeit
hoch aufgehängt werden, aber er ſollte das Land nicht ver-
unreinigen, ſondern, ehe der Leichnam in Fäulniß über-
ging, begraben werden. Sodann ſollte dieß auch geſchehen,
weil er קִלְלַת אֱלֹהִים war. Das Wort קללה wird zwar mit
Recht durch „Fluch" überſetzt, allein es iſt doch verſchieden
von dem Begriff des אָרַר, denn es kommt her von קלל,
„leicht oder gering ſeyn," woraus die Bedeutung „verachtet
oder verſchmäht ſeyn" fließt; קללה heißt alſo eigentlich „Ver-
achtung, Schmähung" b), und „Fluch" erſt, inſofern dieſer
die ausgeſprochene, dargelegte Verſchmähung, der erklärte
Abſcheu iſt. Durch das Aufhängen an einen Pfahl wurde
erklärt, daß der Verbrecher von Gott verſchmäht, verab-
ſcheut werde, daß er ein „Abſcheu Gottes" ſey. Es liegt
alſo in dem Wort קללה ſelbſt gar nicht einmal der Begriff
der Strafe, ſondern nur der des Abſcheues, der Schmach
und Schande, wie denn auch der Act, um deßwillen der
Verbrecher קללה genannt wird, nämlich das Aufhängen,
nicht der Strafact, das Strafleiden ſelbſt war, ſondern eine
Beſchimpfung nach vollendetem Strafact, nach erlittener
Todesſtrafe; folglich kann קללה nimmer der Geſtrafte hei-
ßen, ſondern der Verabſcheute, Verworfene. Nun wird es

a) Symbolik des moſ. Cultus II. S. 375.
b) Vgl. Geſenius im Wörterbuch u. d. A.

aber kaum der Erinnerung bedürfen, daß der Geſetzgeber durch ſeine Verordnung nicht bezweckt, Jeden, der aufgehängt wird, darum ſchon, weil ihm dieß widerfahren, für einen Abſcheu und Fluch Gottes zu erklären, ſondern er erklärt nur denjenigen dafür, der in Folge einer Todſünde, eines todeswürdigen Verbrechens mit dem Tode beſtraft worden war und dann noch aufgehängt wurde. Wenn man daher den Apoſtel Paulus, wie Rückert thut, ſchließen läßt: „Wer am Holz hängt, iſt verflucht; Chriſtus hing am Holze, alſo war er verflucht" (nämlich bei Gott), ſo beſchuldigt man ihn damit der gänzlichen Unkenntniß der betreffenden Geſetzesſtelle und traut ihm nicht einmal geſunden Menſchenverſtand zu. Denn das muß doch jedes Kind einſehen, daß das Aufhängen eines Menſchen ihn nicht bei Gott zum Abſcheu und Fluch machen kann, ſonſt ſtünde es in der Gewalt der Gottloſen, jeden wahrhaft Frommen, an dem Gott Wohlgefallen hat, zum Abſcheu und Fluch Gottes zu machen, ſie brauchten ihn nur ans Holz zu hängen. Aus dem Aufhängen an ſich kann nimmermehr folgen, daß Einer für eigene oder für fremde Sünde Strafe leidet und wirklich קללת Gottes iſt; es kann Einer weder für eigene noch für fremde Sünde von Menſchen getödtet und aufgehängt werden, ſein Tod und die damit verbundene Beſchimpfung kann völlig unverdient und eine bloße Gewaltthat, eine Ungerechtigkeit der mächtigen Gottloſen ſeyn; daß er alsdann nicht wirklich ein „Fluch Gottes" iſt, ſondern gottloſerweiſe von den Menſchen ſo dargeſtellt wird und es zu ſeyn ſcheint vor der Welt, verſteht ſich wohl von ſelbſt. So folgt denn auch aus dem Aufhängen oder der Kreuzigung Chriſti an und für ſich weder, daß er für eigene, noch daß er für fremde Sünde und Schuld geſtraft und bei Gott verflucht war, ſondern nur, daß die, welche ihn ans Holz hingen, ihn als קללת אלהים behandelten und ihn als ſolchen aller Welt bezeichnen und darſtellen wollten; in den Augen der Welt erſchien er darum als קללה, aber

halb noch keineswegs auch in den Augen Gottes, denn Gott war nach dem Geſetz nur der ein Fluch, welcher des Todes würdiges Verbrechen begangen hatte, in Folge ſen er dann gerechterweiſe getödtet und nachher aufgehängt rde. Letzteres ſahen auch die alten Dogmatiker wohl und behaupteten daher: Allerdings iſt Einer nicht dar-, daß er am Kreuz hängt, verloren und verflucht, wie das Beiſpiel des Schächers, der Gnade fand, das Gentheil zeigt; non supplicium, sed crimen maledictum ddit, ſagt Turretin; allein, weil das Kreuz einmal ch dem Geſetz Zeichen und Symbol des göttlichen Flues war, ſo übernahm Chriſtus den Kreuzestod, um anzuuten, daß er von Gott verflucht ſey; Gott hatte unter n verſchiedenen Todesſtrafen nur die des Kreuzes für eien Fluch erklärt, um zum Voraus den gekreuzigten Chrius als einen Fluch oder Verfluchten zu bezeichnen. Neque nim, fährt derſelbe Turretin fort, crux causa fuit, ut rimo Christus maledictus fuerit, sed demonstrat crux, tpote maledictionis symbolum, illum iam ante a atre maledictum a). Ganz abgeſehen von der unrträglichen, jetzt wohl ſchwerlich mehr einem Theologen unnſtößigen dogmatiſchen Härte, daß Chriſtus ſchon zum Voraus, ehe er nur erſchien, ein vom Vater Verfluchter eweſen ſey, beruht dieſe Auffaſſung auf irrigen Vorausetzungen der Typik; denn wenn auch das Geſetz im Allgemeinen, namentlich aber das Cultusgeſetz Typen auf Chriſtum enthält, ſo kann doch eine einzelne Verordnung über die Behandlung hingerichteter Verbrecher nicht ſo ohne Weiteres auf Chriſtum ſich beziehen, am allerwenigſten aber bloß wegen Chriſtus gegeben ſeyn und einen rein prophetiſchen Charakter haben; auch führt der Apoſtel die Stelle gar nicht in dem Sinne an, als ſey, was ſie ſage, in

---

a) Turretinus de satisfactione Christi, pag. 112 et 113. Ganz ebenſo Quenſtedt (Theologia did. - polem. pag. 233. 234.).

Chriſto erfüllt, ſondern er will damit beweiſen und belegen, daß Chriſtus und inwiefern er *κατάρα* geworden. Ferner aber verkannten die alten Dogmatiker gänzlich, daß die Geſetzesſtelle gar nicht davon handelt, welche unter den verſchiedenen Todesarten der Verbrecher als Fluch Gottes zu betrachten ſey, ſondern davon, was mit den Hingerichteten, mögen ſie die eine oder die andere Todesſtrafe erlitten haben, anzufangen ſey; das Aufhängen war gar keine beſondere Todesart, ſondern fand erſt nach der Todesſtrafe, welcher Art dieſe auch ſeyn mochte, ſtatt. Man kann alſo nicht ſagen, daß Gott unter den verſchiedenen Todesarten nur allein die Kreuzigung für einen Fluch erklärt habe; damit fällt dann aber auch die Folgerung weg, er habe dieß wegen Chriſtus gethan, um ihn als Verfluchten zu bezeichnen.

Nicht zu überſehen iſt, wie der Apoſtel die Geſetzesſtelle citirt. Bei den LXX. heißt ſie: *ὅτι κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου*, hier dagegen: *ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου*. Man ſieht deutlich, daß der Apoſtel nach den LXX. citiren wollte und ihre Ueberſetzung kannte, und doch läßt er etwas aus, was jene keineswegs willkürlich zugeſetzt hatten, ſondern was auch im hebräiſchen Text ſteht, nämlich das *ὑπὸ θεοῦ*, womit etwas ungenau der Genitiv אלהים wiedergegeben wird. Iſt dieſe Auslaſſung eine zufällige oder abſichtliche? Nach der alten orthodoxen und gewöhnlichen Auffaſſung der ganzen Stelle liegt gerade auf dieſem *ὑπὸ θεοῦ* der Hauptnachdruck; auf daſſelbe kommt bei ihr Alles an, es bildet das Unterſcheidende gegen andere Auffaſſungen und man legt ihm das größte Gewicht bei. Wie ſollte aber nun der Apoſtel gerade das ausgelaſſen haben, was die Hauptſache iſt, was ausdrücklich in der Geſetzesſtelle ſteht, wenn er es nicht abſichtlich thun wollte? Hätte er nicht eher, wenn er die Meinung der alten Dogmatiker ausdrücken wollte, dieſes *ὑπὸ θεοῦ* ſogar einſchieben [illegible] als es der Geſetzestext nicht enthielte!

aß er aber den für jene Meinung entſcheidenden Zuſatz
cht nur nicht macht, ſondern ihn, ungeachtet er im Geſetz
ht, wegläßt, zeigt unwiderſprechlich die Abſichtlichkeit der
eglaſſung. Wenn er ihn aber abſichtlich und wiſſentlich
egließ, ſo folgt nothwendig, daß er ſeine Worte nicht ſo
ollte aufgefaßt haben, wie es dann wohl möglich geweſen
äre und wie es von der orthodoxen Dogmatik wirklich ge-
ieht; in der Weglaſſung liegt vielmehr, weil ſie eine ab-
htliche iſt, eine indirecte Polemik gegen die orthodoxe Er-
ärung. Nimmermehr konnte auch derſelbe Apoſtel, welcher
hriſtum am Kreuze für eine ὀσμὴ εὐωδίας bei Gott er-
ärt (Epheſ. 5, 2.), zugleich behaupten, er ſey am Kreuz
n Fluch (d. i. Abſcheu, קללה) bei Gott geweſen. Vielmehr
ollte er ſagen, Chriſtus habe uns von dem Fluche des Ge-
tzes, in oder unter dem wir uns befinden, losgekauft durch
nen Tod, der nach dem Geſetz als ein Fluch erſchien. Der
inn des Apoſtels iſt alſo überhaupt folgender: Um uns des
egens, nämlich des Lebens durch den lebendig machenden
eiſt, theilhaftig zu machen, litt der Herr nicht überhaupt
ur den Tod, ſondern den Fluchtod, d. h. einen Tod, durch
elchen er vor Allen, denen das Geſetz gegeben war, als
in Fluch dargeſtellt wurde; damit wir den Geiſt em-
fingen und mit ihm das Leben und die Kindſchaft, iſt
er Herr nicht bloß geſtorben, ſondern hat in dieſem Tode
ie nach dem Geſetze ſelbſt höchſte und größte Schmach auf
ich genommen, er wurde unter die gemeinſten und verwor-
enſten Uebelthäter gerechnet, aber nicht von Gott, ſondern
on denen, die unter dem Geſetz und damit unter dem
Fluch ſtehen. In den Augen der Welt und vor ihr ſtand
r in ſeinem Tode da als ein Fluch, aber in Wahrheit und
ei Gott war er ſo wenig ein Fluch, daß dieſer Tod ſogar
ie Quelle alles Segens für die Welt iſt. Wie ſein (leib-
icher, äußerlicher) Tod der Welt das (geiſtliche) Leben gab,
o iſt auch der (äußere) Fluch, zu dem er in ſeinem Tod
eworden, die Quelle des (geiſtlichen) Segens für die Welt.
— Wie nach dem Allem das ὑπὲρ ἡμῶν zu faſſen iſt, ergibt

ſich von ſelbſt. Wenn Rückert ſagt: „ὑπὲρ ἡμῶν kann hier nur bedeuten: an unſerer Statt", ſo hat uns der ganze Zuſammenhang im Gegentheil gezeigt, daß es gerade dieſe Bedeutung hier nicht haben kann, ſondern überſetzt werden muß, wie an ſo vielen andern Stellen, nämlich: für uns, zu unſerm Heil. Jedenfalls wird Niemand behaupten wollen, daß ὑπέρ, wenn es in irgend einer Beziehung zum Tode Chriſti vorkommt, immer „anſtatt" bedeute; die Stellen, wo dafür περί ſteht, zeigen dieß hinlänglich (vergl. Matth. 26, 28. mit Luk. 22, 20. Epheſ. 5, 2. mit Hebr. 5, 3. u. ſ. w.).

Schon oben wurde bemerkt, daß die Entwickelung des Dogma's von der ſtellvertretenden Genugthuung auf die Erklärung unſerer Stelle ſehr entſchieden einwirkte, und insbeſondere, daß die Auffaſſung derſelben in der älteſten Kirche eine ganz andere war, als in der ſpätern, beſonders nachreformatoriſchen. Es wird nicht ohne Intereſſe ſeyn und zugleich zum Schutze gegen dogmatiſchen Zelotismus dienen, wenn ich dieß näher nachzuweiſen ſuche.

Bei den Juden iſt einer der gewöhnlichſten und bekannteſten Schimpfnamen auf Jeſum התלוי, d. i. der Gehenkte, ein Ausdruck, der aus unſerer Geſetzesſtelle, 5 Moſ. 21, 23. (תלוי), entnommen iſt, ingleichen המקולל, d. i. der Verfluchte, ebenſo entlehnt aus dieſer Stelle (קללת אלהים) a). Daß ſie das letztere Wort im ſtrengſten Sinne nehmen als der von Gott oder bei Gott Verfluchte, und mit התלוי denſelben Gedanken verbinden, iſt natürlich und geht z. B. aus dem Hohn hervor, mit welchem das rabbiniſche Buch Chiſſuk emunàh die Stelle Gal. 3, 13. anführt, indem es vom Apoſtel den Zuſatz macht: יצא אמת במקרה מפיו, d. i. die Wahrheit iſt durch Zufall aus ſeinem Munde gegangen b),

---

a) Vgl. die rabbiniſchen Stellen bei Eiſenmenger, Entdecktes Judenthum I. S. 88 fg. S. 273.
b) Eiſenmenger a. a. O. I. S. 92.

womit geſagt werden ſoll: er wollte zwar nicht Jeſum als einen von Gott Verfluchten bezeichnen, ſondern eher das Gegentheil, hat es aber doch gethan, gegen ſeinen Willen, zufällig. Man ſieht hieraus, daß nicht einmal die größten Feinde des Apoſtels ihm eine Aeußerung über Jeſum zutrauten, wie ſie ihm die chriſtliche Orthodoxie beilegt. Schon ſehr frühe ſcheinen die Juden jene Schimpfnamen gebraucht und den Chriſten vorgehalten zu haben, ihr Herr und Meiſter ſey, weil ein Gehenkter, darum, nach dem göttlichen Geſetz, zugleich ein von Gott Verfluchter. Denn Juſtin der Märtyrer läßt bereits in ſeinem Dialog mit dem Juden Tryphon dieſen den Chriſten jenen Vorwurf machen a) und ſucht ihn ausführlich zu widerlegen. Dieß thut er aber keinesweges ſo, wie es die alten Dogmatiker gethan haben würden und thun mußten, nämlich er gibt nicht, wie ſie, zu, daß Chriſtus von Gott verflucht geweſen ſey, und erklärt es dann durch die satisfactio vicaria, nach welcher der Herr zwar nicht die Strafe ſeiner, ſondern der ihm imputirten Sünden aller Menſchen gebüßt hat, vielmehr geht ſeine ganze Demonſtration dahin, zu beweiſen, daß der Gekreuzigte kein von Gott Verfluchter ſey, ſo wenig als das von Moſes aufgerichtete Schlangenbild ein Götzenbild und Uebertretung des Bilderverbots; er habe das nach dem Willen des Vaters ihm auferlegte, ſchwere und ſchimpfliche Kreuzesleiden auf ſich genommen, um uns von dem Fluche zu erretten. Wiederholt und mit vielem Nachdruck widerſpricht Juſtin gerade das, was die alten Dogmatiker als das punctum saliens, als das Wichtigſte und Nothwendigſte hervorheben.

---

a) Iustini Martyr. Opp., ed. Sylburg., pag. 192. Dort werden dem Tryphon die Worte in den Mund gelegt: οὗτος δὲ ὁ ὑμέτερος λεγόμενος Χριστὸς ἄτιμος καὶ ἄδοξος γέγονεν, ὡς καὶ τῇ ἐσχάτῃ κατάρᾳ τῇ ἐν τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ περιπεσεῖν· ἐσταυρώθη γάρ.

Während Luther behauptet: „Chriſtus iſt am Holz gehangen, darum iſt er von Gott verflucht" (ſ. oben), behauptet Juſtin das Gegentheil: οὐ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ κατάρα κεῖται, und οὐχ ὡς τοῦ θεοῦ καταρωμένου τούτου τοῦ σταυρωμένου, und ὁ οὖν παθητὸς καὶ σταυρωθεὶς Χριστὸς οὐ κατηράθη ὑπὸ τοῦ νόμου, ἀλλὰ μόνος σώσειν τοὺς μὴ ἀφισταμένους τῆς πίστεως αὐτοῦ ἐδήλου a). — Ganz wie Juſtin äußert ſich Tertullian, der unſere Stelle öfter anführt. Gegen die Juden, die wegen der Geſetzesſtelle an dem Kreuzestod Chriſti Anſtoß nahmen, beruft er ſich auf den Zuſammenhang der alttestamentlichen Worte, citirt dieſelben genau, und ſchließt: Igitur non in hanc passionem Christum maledixit (Deus), sed distinctionem fecit, ut qui in delicto iudicium mortis habuisset et moreretur suspensus in ligno, hic maledictus a Deo esset, quia propter merita delictorum suorum suspenderetur in ligno. Christus, qui dolum de ore suo locutus non est....., non pro meritis suis in id genus mortis expositus est, sed ut quae praedicta sunt a prophetis, per vos ei obventura implerentur etc. Sehr richtig argumentirt Tertullian hier ſo: Ihr Juden habt Chriſto eine verfluchte Todesart angethan; deßhalb war er aber nicht bei Gott verflucht; bei Gott verflucht iſt nur der Gehenkte oder Gekreuzigte, welcher, wie das Geſetz ausdrücklich ſagt, dieſe Strafe durch ein todeswürdiges Verbrechen verdient hat b). Das maledictum crucis iſt ihm lediglich ſo viel als dedecus, ignominia, nullificamen populi c). Auch Origenes erblickt in dem Fluche, zu dem Chriſtus in ſeinem Tode geworden, nur die tiefſte Erniedrigung und Schmach, wenn er zu Röm. 9, 3.

---

a) a. a. O. S. 248—264.

b) Tertullian. contra Iudaeos, cap. 10. Vgl. contra Marc. 5, 3. 3, 18. contra Prax.

c) Tertull. contra Marc. 4, 21.

agt: Quid vero mirum, si apostolus pro fratribus uis anathema fieri velit, qui sciat eum, qui erat in forma Dei, exinanisse se de ea ac suscepisse formam servi et factum esse pro nobis maledictum? Quid ergo mirum, si, cum Dominus pro servis maledictum factus sit, servus pro fratribus anathema fiat [a])? — Ebenſo nimmt die Stelle Cyprian, der Pſalm 21, 6. ſo überſetzt: Ego autem sum vermis et non homo, maledictum (maledictio) hominis et abiectio plebis. Omnes, qui me videbant, despiciebant me: die Menſchen haben Chriſtum verflucht (nicht aber Gott), vom Volk iſt er verworfen (nicht aber von ſeinem himmliſchen Vater). Auch Epiphanius und Theodoret wiſſen noch nichts davon, daß Chriſtus ein Fluch Gottes geweſen ſey. Erſterer ſagt ausdrücklich: οὐκ ἔστι Χριστὸς κατάρα, ἀλλὰ κατάρας λύσις, εὐλογία δὲ πᾶσι τοῖς εἰς αὐτὸν ἀληθῶς πεπιστευκόσι [b]), und letzterer erklärt unſere Stelle: ταῖς ἀραῖς τοῦ νόμου πάντων ὑποκειμένων, τὸν κατὰ τὸν νόμον ἐπάρατον αὐτὸς κατεδέξατο θάνατον, ἵνα τῆς ἀρᾶς πάντας ἀνθρώπους ἐλευθερώσῃ καὶ τὴν ἐπηγγελμένην πᾶσιν εὐλογίαν δωρήσηται [c]). Eine im Geſetz verfluchte Todesart litt der Herr, nicht aber war er nach dem Geſetz ſelbſt ein Fluch oder ein Verfluchter, denn der Ausſpruch: „Verflucht ſey Jedermann, der nicht bleibet in alle dem, das geſchrieben ſteht in dem Buche des Geſetzes, daß er's thue," leidet auf ihn allein gerade unter allen Menſchen keine Anwendung. Ganz ſo und noch beſtimmter erklärt der ſpätere Theophylakt: Ἐδέξατο κατάραν τὴν ἀπὸ τοῦ κρεμασθῆναι καὶ ἔλυσε κατάραν, τὴν ἀπὸ τοῦ μὴ πληροῦν τὸν νόμον ἡμῖν ἐπικειμένην, αὐτὸς μὴ ὑποκείμενος ταύτῃ· τόν τε γὰρ νόμον ἐπλήρωσε

a) Origenes, Comment. in ep. ad Rom. 7, 7.
b) Epiphan. haeres. 42. p. 137.
c) Theodoret. interpretatio epist. S. Pauli., ed. Nösselt., p. 375.

καὶ ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησε. Beſonders zu beachten iſt, was Hieronymus über unſere Stelle äußert. Ihm iſt die Weglaſſung des Dei oder a Deo bei maledictum ſo entſchieden abſichtlich, daß er ſogar argwöhnt, es möchte ſelbſt in der altteſtamentlichen Stelle das אלהים gefehlt haben und von den Juden erſt ſpäter deßhalb eingeſchoben worden ſeyn um den Chriſten vorwerfen zu können, daß ihr Erlöſer unter dem Fluche Gottes ſich befunden habe. Dieſer Vorwurf ſey nämlich, bemerkt er, ein ſehr gewöhnlicher und bekannter, aber ganz grundloſer, denn es müſſe erwogen werden, daß nicht Jedweder, der am Holz gehangen, bei Gott verflucht ſey, ſondern nur der, welcher wegen eines Verbrechens die Todesſtrafe erdulde: non ideo, fährt er fort, maledictus quia crucifixus est, sed quia in talem inciderit reatum, ut meruerit crucifigi; ſo ſeyen Ananias, Azarias und Miſael, weil ſie das Bild Nebukadnezar's nicht anbeten wollten, aufgehängt worden, ſo auch Eleazar unter Antiochus, Niemand aber werde ſie deßhalb für verflucht halten. Für das Fehlen des אלהים ſpreche auch, daß ſonſt nirgends in der Schrift, wenn des Fluchs Erwähnung geſchehe, der Name Gottes beigeſetzt werde (1 Moſ. 3, 14. 17. 4, 11. 9, 25. 49, 7.). Daß aber Chriſtus ein Fluch für uns geworden, dürfe Keinem auffallen, denn derſelbe Gott, der ihn zum Fluch gemacht, habe ihn, der von keiner Sünde wußte, auch zur Sünde gemacht, und der Erlöſer habe Knechtsgeſtalt angenommen und ſich der Fülle des Vaters entäußert. Iniuria itaque Domini nostra gloria est. Ille mortuus est, ut nos viveremus. Ille descendit ad inferos, ut nos ascenderemus ad coelum. Ille factus est stultitia, ut nos sapientia fieremus .... Ille pependit in ligno, ut peccatum quod commiseramus in ligno scientiae boni et mali ligno deleret appensus.... Ad postremum factus est ille maledictio, factus, inquam, non natus, ut benedictiones, quae promissae fuerant Abrahae, ipso auctore

et praevio transferrentur ad gentes etc. a). Hieraus ergibt ſich, daß Hieronymus das γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα ganz ſo faßt, wie wir oben gethan haben. Chriſtus iſt ihm nimmermehr von Gott verflucht, ſondern er hat ſich ſo tief erniedrigt und der göttlichen Herrlichkeit ſo weit entäußert, daß er in einen Tod ging, welcher als verflucht galt, um uns den Segen zu bringen. Wie allgemein dieſe Auffaſſung in der alten Kirche war, dafür mag ſchließlich noch der Commentar zeugen, welcher den Werken des Ambroſius gewöhnlich angefügt und unter dem Namen Ambroſiaſter bekannt iſt. Schwerlich iſt dieſer Verfaſſer früher als in das ſechſte oder ſiebente Jahrhundert zu ſetzen. Er ſpricht ſich ſo aus: Si propius adspicias, videbis Christum maledictum eorum factum, a quibus occisus est; crux enim Salvatoris peccatum et maledictum est Iudaeorum..... Ac per hoc Salvator innocens suspensus in ligno non est maledictus, sed maledictum illorum, a quibus suspensus est. Quantum tamen ad Iudaeos pertinet, quasi peccatorem illum occidendum Pilato offerentes, maledictum illum fecerunt, ut quasi reus occideretur, cum esset innocens.

Aus allen dieſen Zeugniſſen geht zur Genüge hervor, daß es in den erſten ſechs Jahrhunderten wenigſtens Niemand einfiel, unſere Stelle ſo zu deuten, wie es beſonders ſeit der Reformation geſchehen iſt, ja daß den älteſten, angeſehenſten und dabei orthodoxeſten Kirchenvätern die Behauptung, Chriſtus ſey von Gott verflucht geweſen (in welchem Sinn dieß auch genommen werden mag), nicht nur eine falſche Erklärung des apoſtoliſchen Ausſpruchs war, ſondern auch als entſchieden heterodox und verwerflich galt. Was die alte Kirche für irrgläubig hielt, erklärte die proteſtantiſche Dogmatik für rechtgläubig. Tempora mutantur et nos mutamur in illis.

a) Hieronymi Opera IV. pag. 259.

III.

Hebr. 13, 11—13.

11. Ὧν γὰρ εἰςφέρεται ζώων τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας εἰς τὰ ἅγια διὰ τοῦ ἀρχιερέως, τούτων τὰ σώματα κατακαίεται ἔξω τῆς παρεμβολῆς. 12. διὸ καὶ Ἰησοῦς, ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἔξω τῆς πύλης ἔπαθε. 13. Τοίνυν ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς, τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες.

Der Sinn dieſer Stelle wird häufig und insbeſondere von der altorthodoxen Schule mit vielem Schein ſo gefaßt: „Deßhalb, weil die Opferthiere, deren Blut zur Sühne ins Heiligthums kam, außerhalb des Lagers verbrannt werden mußten, mußte auch Jeſus, der das wahre Opfer für unſere Sünden iſt, außerhalb Jeruſalems leiden und ſterben." Hiernach wäre dann die Stelle 1) eine authentiſche Deutung des Ritus des Verbrennens der Opferthiere außerhalb des Lagers und gäbe im Allgemeinen einen Beweis ab für die Richtigkeit des Verfahrens der alten Typik, welche in den Einzelheiten der altteſtamentlichen Ritualgeſetze unmittelbar bildliche Darſtellungen der geſchichtlichen Einzelheiten in dem Leben Chriſti erkennt; wenn eine Stelle im N. T. zu einer ſolchen Verfahrungsweiſe berechtigte, ſo wäre es dann gewiß die vorſtehende. 2) Da das Verbrennen der Opferthiere außerhalb des Lagers als eine Folge davon angeſehen wird, daß ſie durch die Uebertragung der Sünden auf ſie unrein geworden ſeyen und eben deßhalb aus dem Lager hätten entfernt werden müſſen, ſo würde das durch jenen Ritus vorgebildete Leiden Chriſti außerhalb Jeruſalems ebenſo vorausſetzen, daß ihm unſere Sünden imputirt waren und er darum als unrein erſchien.

Die völlige Unrichtigkeit dieſer Auffaſſung ſammt ihren Vorausſetzungen und Folgerungen zeigt ſich nur dann, wenn man genau und ſtreng den Zuſammenhang mit dem Vor-

hergehenden feſthält, beſonders aber näher auf das altteſtamentliche Opferritual eingeht. Letzteres iſt bisher, ſo viele Erklärungen auch verſucht worden ſind (Heinrichs nennt die Stelle locus satis tortuosus multisque interpretum curis illustratus), offenbar zu wenig geſchehen, und ſelbſt Bleek, deſſen Auslegung im Ganzen gewiß die richtige iſt, hat, wie mir ſcheint, dieſen Punct nicht mit einer ſolchen Vollſtändigkeit behandelt, daß daraus die angeführte Auffaſſung als unſtatthaft ſich ergibt.

Der Zuſammenhang iſt folgender. V. 9. hatte der Verfaſſer geſagt: „Es iſt gut, daß durch Gnade das Herz befeſtigt werde, nicht durch Speiſen, von denen die, welche damit umgegangen, keinen Gewinn gehabt.“ Daß unter den „Speiſen“ (*βρώμασι*) Opfermahlzeiten zu verſtehen ſind, hat Bleek nachgewieſen und iſt auch jetzt allgemein anerkannt. Welche religiöſe Bedeutung die Opfermahlzeiten hatten, ſehen wir aus 1 Kor. 10, 18 ff. Dort ſpricht der Apoſtel von dem Abendmahl und ſagt, der Kelch ſey die Gemeinſchaft des Blutes, das Brod die Gemeinſchaft des Leibes Chriſti. Dann fährt er fort: „Sehet an den Iſrael nach dem Fleiſch. Welche die Opfer (*θυσίας*) eſſen, ſind die nicht in Gemeinſchaft (*κοινωνοὶ*) des Opferaltars (*θυσιαστηρίου*)? . . . . Was die Heiden opfern, das opfern ſie den Dämonien, und nicht Gott. Ich will aber nicht, daß ihr in Gemeinſchaft mit den Dämonien treten ſollt. Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonien; ihr könnt nicht an dem Tiſche des Herrn Theil haben und an dem Tiſche der Dämonien.“ Hieraus geht deutlich hervor, daß das Eſſen des Opfers Zeichen und Bürgſchaft der Gemeinſchaft mit der Gottheit war, der man das Opfer dargebracht hatte; dieſe Gemeinſchaft mußte natürlich immer als ein „Gewinn,“ d. i. als zum Heil dienend, angeſehen werden. Nun behauptet unſer Verfaſſer, daß die, welche die altteſtamentlichen Opfer gegeſſen, davon keinen Gewinn gehabt, das wahre Heil dadurch nicht erlangt hätten, ſo viel

ſie auch darauf bauen oder darin ein Vorrecht und einen Vorzug vor denen, welche dieſe Opfer nicht mehr genößen, erkennen möchten. „Wir,“ fährt er fort V. 10., „wir (die wir an Chriſtum glauben und aus dem alten Bunde herausgetreten ſind) haben einen Altar (θυσιαστήριον), von dem zu eſſen kein Recht haben, die dem Zelte dienen,“ d. h. obwohl wir nicht mehr vom altteſtamentlichen Altar eſſen und in der Gemeinſchaft des alten Bundes ſtehen, ſo haben wir nichts deſto weniger doch einen Altar, und von dieſem Altar zu eſſen haben die, welche den Dienſt im alten Heiligthum verrichten, gar nicht einmal das Recht und die Befugniß. Was unter dem θυσιαστήριον der Gläubigen zu verſtehen ſey, wird bekanntlich verſchieden beantwortet. Bleek und nach ihm de Wette haben ſich dafür entſchieden, daß damit das Kreuz Chriſti gemeint ſey, inſofern der Herr an oder auf dem Kreuze geopfert worden. Allein der Gedanke: „vom Kreuze eſſen,“ iſt etwas hart und kommt nirgends ſonſt vor, namentlich nicht an den Stellen, die direct oder indirect vom Abendmahl handeln, bei welchem doch die Gläubigen von Anfang an die Gemeinſchaft mit dem Herrn feierten, und von dieſer Gemeinſchaft iſt ja gerade hier die Rede, denn das „Eſſen,“ welches unſer Verfaſſer den Gläubigen zuſchreibt, beſteht jedenfalls in nichts Anderm als in der Gemeinſchaft mit Chriſto, dem allein wahren Opfer. Nimmt man die obige pauliniſche Stelle dazu, wo, was V. 18. θυσιαστήριον heißt, V. 21. als τράπεζα bezeichnet wird, ſo ſcheint es natürlicher und ungezwungener, das „vom Altar eſſen“ für gleich bedeutend mit „vom Tiſche eſſen“ zu nehmen. So läge denn eine Anſpielung auf das Abendmahl in der Stelle. Wenn Bleek dieſe deßhalb für unzuläſſig hält, weil ſie die zu jener Zeit noch nicht vorhandene Vorſtellung vorausſetze, „daß im Abendmahl der Leib Chriſti wirklich geopfert werde,“ ſo ſcheint mir dieſe Vorausſetzung unbegründet, indem das Abendmahl immerhin auch ohne die Vorſtellung vom wirklichen und wiederholten Opfer

Chriſti als geiſtliches, heilbringendes Mahl den unnützen Opfermahlzeiten gegenübergeſtellt werden konnte. Was man aber auch unter θυσιαστήριον verſtehen mag, Hauptſache bleibt, daß der Verfaſſer ſagen wollte: Wir haben uns der Gemeinſchaft mit dem einigen wahren Opfer zu erfreuen, an welchem die τῇ σκηνῇ λατρεύοντες keinen Theil haben. Unter den letztern ſind zunächſt die Prieſter des alten Bundes gemeint, die allein dazu befugt waren, die Sünd- und Sühnopfer, von denen im Folgenden die Rede iſt, zu eſſen, 3 Moſ. 6, 18. (25.) 23. (29.). Zugleich aber erſcheinen ſie hier als Vertreter des ganzen Prieſtervolkes (2 Moſ. 19, 6.), aus dem ſie ſich Jehova zu ſeinem beſondern Dienſte auserwählt hatte (4 Moſ. 16.).

Der 11. Vers nun knüpft mit γάρ an und meldet in unzertrennlicher Verbindung mit V. 12. den Grund, warum die, welche der Hütte dienen, nicht befugt ſind, von dem erwähnten θυσιαστήριον zu eſſen. Der Grund iſt einfach der, daß es ſich hier um ein ſolches Opfer handelt, welches „außerhalb des Lagers" oder, was daſſelbe, „außerhalb des Thors" gebracht worden iſt. Dieß iſt der Hauptgedanke der Stelle, um den ſich alles Uebrige dreht. Der Ausdruck „außerhalb des Lagers," der daher zunächſt ins Auge zu faſſen iſt, datirt ſich von der Zeit her, in welcher das Volk Iſrael durch die Wüſte wanderte und in Zelten wohnte, wie auch die Wohnung Jehova's in ſeiner Mitte ein Zelt, σκηνή, war. Das Lager war der Complex der Zelte und ſchloß alſo das geſammte Bundesvolk ſammt dem Heiligthum, welches ſein Centrum war, in ſich. Da nun der alte Bund nicht ſowohl an einen Ort, als vielmehr an das durch leibliche Abſtammung abgegrenzte Volk Iſrael geknüpft war, ſo bildete das Lager auch nicht bloß den Complex dieſes Volkes, ſondern zugleich den damit ganz identiſchen Bereich des alten Bundes oder der Theokratie; ſo daß „innerhalb des Lagers" gleichbedeutend ſeyn mußte mit „innerhalb des alten Bundes" und „außerhalb des Lagers" mit „außerhalb des al-

ten Bundes." Der Ausdruck hatte alſo, wenn auch zunächſt, doch keineswegs allein locale Beziehung, ſondern mit der localen nothwendig zugleich eine religiöſe, inſofern außerhalb des im Lager beſchloſſenen Bundesvolkes der Bund nicht exiſtirte. Als Iſrael zu wandern aufhörte und feſte Wohnſitze einnahm, trat die Centralſtadt, in deren Mitte die nunmehr feſte Wohnung Jehova's, der Tempel, ſich befand, an die Stelle des Lagers, dem ſie auch in gewiſſer Hinſicht nachgebildet war, indem ſie wie dieſes die Form des Vierecks und auf jeder Seite drei, im Ganzen zwölf Thore hatte, wie im Lager je drei der zwölf Stämme eine Seite bildeten. So repräſentirte Jeruſalem das geſammte Bundesvolk und damit zugleich die an daſſelbe geknüpfte und innerhalb ſeiner ſich bewegende altteſtamentliche Theokratie; daher denn „Jeruſalem" häufig geradezu für das Volk des alten Bundes ſelbſt oder für die altteſtamentliche Theokratie ſteht (Jeſ. 65, 18. 40, 9. 62, 67. Joel 3, 5. Zach. 1, 16. 13, 1. Jer. 33, 16. vgl. Gal. 4, 26.). „Außerhalb des Thors," d. i. Jeruſalems, iſt daher ebenfalls der Natur der Sache nach keineswegs nur auf die Localität zu beziehen, ſondern zugleich auf den davon unzertrennlichen alten Bund. Wenn daher unſer Verfaſſer V. 13. fortfährt: „So laſſet uns nun zu Ihm hinausgehen außerhalb des Lagers," ſo macht er nicht eine bloß bildliche und etwa nur ihm eigenthümliche Anwendung von dem Ausdruck „außerhalb des Lagers," vielmehr hebt er aus dem mit dieſer Formel verbundenen Begriff nur mehr die nicht-locale Seite hervor, denn er will ſagen: Laſſet uns aus dem alten Bundesvolk, aus der altteſtamentlichen Theokratie heraustreten und zu Chriſto gehen. Unmöglich hätte er aber dieſe Anwendung machen können, wenn er mit den Ausdrücken ἔξω τῆς παρεμβολῆς und ἔξω τῆς πύλης nur eine rein locale Beziehung verbunden hätte. Dieſe nicht-locale Beziehung liegt übrigens auch offen in dem Gebot zu Tage, dem gemäß Verbrecher, die den Tod verdient hatten, aus dem Lager oder den Thoren

geführt wurden, um die Todesſtrafe zu erdulden (3 Moſ. 24, 14. 4 Moſ. 17, 35. 5 Moſ. 17, 5. Joſ. 7, 24.). Damit wurde nämlich factiſch ihre Ausſtoßung aus dem Bundesvolke und aus der altteſtamentlichen Theokratie erklärt. Kurz, mit dem Ausdruck ἔξω τῆς παρεμβ. oder πύλ. war für den Iſraeliten unzertrennlich der Gedanke des ſich außerhalb des alten Bundes Befindens verbunden. In dieſer Beziehung nun legt unſer Verf. ein großes Gewicht darauf, daß Chriſtus „außerhalb des Thores" gelitten habe; denn damit war er von den Theokraten ſelbſt als nicht mehr zur altteſtamentlichen Theokratie gehörig, ſondern als aus ihr und dem Bereich des alten Bundes hinausgeſtoßen erklärt; ſein Leiden und Tod außerhalb des Lagers oder der theokratiſchen Stadt war eine Allen verſtändliche, thatſächliche Erklärung, daß er außerhalb der alten Theokratie ſtehe. Allein mit dieſem Leiden und Tod Chriſti hatte es ſeine beſondere Bewandtniß; wohl hatte es den Charakter einer ſchimpflichen Hinrichtung, aber es war ſühnender Natur und darum eben ein Opfer, und zwar ein Sühnopfer für das ganze Volk. Wie nun, ſchließt unſer Verfaſſer, die Prieſter gerade von den Opfern, die für das ganze Volk ſühnend und alſo die größten und wichtigſten waren, nicht eſſen durften, ſo hat überhaupt das ganze durch ſie repräſentirte alte Prieſtervolk keine Befugniß, von dieſem Opfer zu eſſen, d. h. mit dieſem wahrhaft und ein- für allemal ſühnenden Opfer Chriſti in Gemeinſchaft zu treten, es hat keinen Theil daran. Dieß iſt der Gedankenzuſammenhang unſerer Stelle, wie er durch das an der Spitze des V. 11. ſtehende γάρ bedingt wird; er wird ſich noch beſtimmter ergeben, wenn wir nun näher in das Einzelne eingehen.

Was den Inhalt des V. 11. im Ganzen betrifft, ſo gehören diejenigen Opfer, deren Blut ins Heiligthum kam, und deren Leiber außerhalb des Lagers verbrannt wurden, in die Klaſſe der Sündopfer. Dieß ſagt noch ausdrücklich die Formel περὶ ἁμαρτίας, welche nicht mit Luther über-

ſetzt werden darf: „wegen der Sünde," ſondern Bezeichnung des Sündopfers iſt. Das hebräiſche חטאת, d. i. Sündopfer, geben die LXX. immer durch περὶ ἁμαρτίας, welche Formel dann wie Ein Wort gebraucht wird (3 Moſ. 4, 3. 14. 28. 32. 35. 5, 6. 7. 8. 9. 10. 11. 6, 25. 30. 16, 3. 5. 6. 9. 11. 15. 27. 8, 14. 10, 16. 12, 16. 14, 13. 19. 31. 4 Moſ. 7, 16. 22. 28. 34. 46. 52. 58. 64. 70. 76. 82. 87. 28, 15. 22. 30. 29, 5. 11. 16. 19. 22. 25. 28. 31. 34. 38. Pſ. 40, 6. Symmachus, Aquila und Theodotion überſetzen daher das hebräiſche חטא, d. i. entſündigen, 3 Moſ. 8, 15. 9, 15. 14, 49., wo von Entſündigung durch Opfer die Rede iſt, durch ein aus jener Formel gebildetes neues Verbum, περιαμαρτάνειν und περιαμαρτίζειν (vgl. 2 Moſ. 29, 36. Sach. 13, 1.). Auch Hebr. 10, 6. und 8. kann die Formel gar nicht anders überſetzt werden. Die Sündopfer nun waren die eigentlichen Sühnopfer, ſie hatten unter den vier Gattungen blutiger Opfer recht eigentlich und ſpeciell den Zweck, die Sünde zu ſühnen. Dieß bezeichnet aber das Ritualgeſetz durch כפר d. i. zu- oder bedecken; damit, daß die Sünde des Menſchen vor den Augen Jehova's, des Heiligen, „zugedeckt" wird, wird er unſündlich, d. h. heilig gemacht in Jehova's Augen; Sühnen hat alſo zum Zweck Heiligen, ja es iſt eo ipso ein Heiligen; die Sünd- oder Sühnopfer ſind deßhalb zugleich Heiligungsopfer. Mit Beziehung auf dieſe ihre Beſtimmung erklärt ſie denn auch das Geſetz ausdrücklich für קדש קדשים (3 Moſ. 6, 18. 22.), eine Benennung, die keiner andern Opfergattung gegeben wird. Unter einander unterſcheiden ſich die Sündopfer je nach der Sünde und der Perſon, die durch ſie geſühnt werden ſollten. Wurde die Sünde eines einzelnen Privatmannes geſühnt, ſo ſprengte der Prieſter das Blut, welches das eigentliche Sühn- und Heiligungsmittel war, an die Hörner des Altars vor der Wohnung oder dem Heiligthum; galt es die Sühne einer Sünde des ganzen Volks oder ſeines theokratiſchen Repräſentanten, ſo wurden die Hörner des Altars in der Woh-

nung, der „vor Jehova," d. h. vor dem Allerheiligſten, wo Jehova thronte, ſtand, beſprengt; ſollten ſämmtliche Sünden des geſammten Volkes einſchließlich des Hohenprieſters während des ganzen Jahres geſühnt werden, ſo fand ein Beſprengen des im Allerheiligſten ſtehenden Thrones ſtatt. Diejenigen Opfer alſo, „deren Blut ins Heiligthum (εἰς τὰ ἅγια iſt, wie Bleek mit Recht behauptet, vgl. Hebr. 9, 25., offenbar Bezeichnung des Allerheiligſten) getragen wird," ſind natürlich die größten, wichtigſten, umfaſſendſten Sühn- oder Heiligungsopfer. Gerade aber die Leiber dieſer durften nicht gegeſſen werden, während von den andern, deren Blut nicht ins Heiligthum kam, das Geſetz ausdrücklich vorſchreibt: „der Prieſter, der das Sündopfer thut, ſoll es eſſen; an heiligem Ort ſoll es gegeſſen werden, im Vorhof der Stiftshütte." 3 Moſ. 6, 19. und 22. 23: „Alles Männliche unter den Prieſtern ſoll es eſſen; hochheilig iſt es. Und alles Sündopfer, deſſen Blut in das Heiligthum gebracht worden, um zu ſühnen, ſoll nicht im Heiligthum gegeſſen werden; mit Feuer ſoll es verbrannt werden." Der Grund namentlich dieſer letztern Beſtimmung war der, daß die Prieſter bei den Opfern, deren Blut ins Heiligthum kam, nicht wie bei den andern als die Sühnenden und Heiligenden, alſo nicht in ihrem rein prieſterlichen Charakter, ſondern als die ſelbſt der Sühne und Heiligung Bedürftigen erſchienen. Was bei den gewöhnlichen Sündopfern ein Vorrecht für ſie war, das mußte bei denen, durch die ſie ſelbſt geſühnt wurden, natürlich wegfallen; und da nur das Brandopfer ſeiner Idee nach ganz auf dem Altar verbrannt wurde, ſo mußten die Leiber der Sündopfer, welche nicht gegeſſen werden ſollten, auf irgend eine andere Weiſe weggeſchafft werden; ſie wegzuwerfen und verfaulen zu laſſen, wäre ganz unzuläſſig geweſen, man vernichtete daher dieſe Leiber durch Feuer, jedoch außerhalb des Lagers, weil dieſes Verbrennen gar kein eigentlich religiöſer, ſondern ein außer-theokratiſcher Act war und mit der Sühne oder Heiligung ſelbſt nichts mehr

zu thun hatte; dieſes Verbrennen trat nur an die Stelle des Eſſens, welches hier aus dem angegebenen Grunde nicht ſtattfinden konnte und durfte. Nicht auf dem Verbrennen als ſolchem liegt ſomit das Gewicht, ſondern nur auf dem, was es das Nichteſſen in ſich ſchließt. Dieß iſt ſehr wohl zu beachten. Da es aber immerhin ein Nebenact des Opfers war, ſo ſollte es, wie das Geſetz 3 Moſ. 4, 12. ausdrücklich verlangt, an einem „reinen Ort" außerhalb des Lagers geſchehen. — Aus dem Allem ergibt ſich ganz von ſelbſt die völlige Unrichtigkeit der oben angeführten, immer noch gangbaren Meinung, es ſey das Verbrennen außerhalb des Lagers eine nothwendige Folge der durch die (vorausgeſetzte) Sündenimputation hervorgerufenen Unreinheit dieſer Opferthiere a). Schon der ausdrückliche Zuſatz „an einem reinen Ort" weiſt eine ſolche Meinung entſchieden zurück. Sodann aber erklärt das Geſetz ſelbſt das gewöhnliche Sündopfer für „hochheilig" und fügt hinzu: der Prieſter ſoll es eſſen an „heiligem Ort" ſoll es gegeſſen werden; wenn nun das gewöhnliche Sündopfer ſchon „hochheilig" war, ſo war es natürlich das höher ſtehende, wichtigere, größere, umfaſſendere Heiligung wirkende noch viel mehr; und wenn das gewöhnliche Sündopfer ſo wenig unrein war, daß es nicht nur gegeſſen werden durfte, ſondern ſelbſt mußte, und zwar gerade von den heiligen Perſonen an heiligem Ort, ohne daß ſie dadurch unrein wurden, ſo verſteht es ſich, daß die heiligeren Sündopfer noch viel weniger unrein waren, obwohl ſie aus andern Gründen nicht gegeſſen wurden. Schon das Fleiſch der niederen Sühnopfer war ſo heilig, daß, „wer es anrührte, heilig ſeyn mußte," 3 Moſ. 6, 20.; wie ſoll nun das Fleiſch der höchſten und heiligſten Sündopfer ſogar unrein geweſen ſeyn? Endlich überſieht man, daß Ezech. 43, 21.

a) Selbſt Ewald (Alterthümer des Volkes Iſrael. Göttingen 1848. S. 68.) trägt die Anſicht noch vor.

oten wird, das Sündopfer eines Stiers zu „verbrennen
einem beſtimmten Orte des Hauſes außerhalb des Hei-
:hums;" wäre es als unrein betrachtet worden, ſo hätte
an gar keinem Ort des Hauſes, von dem alles Unreine
fernt bleiben mußte, verbrannt werden können.

Bei der Erklärung des folgenden V. 12. wird gewöhn-
) überſehen, daß er mit V. 11. ein Ganzes bildet, und
ß beide Verſe mit einander den Grund angeben, weßhalb
: im alten Bunde Befindlichen von dem Opfer Chriſti
ht eſſen, d. h. keine Gemeinſchaft mit demſelben, keinen
)eil daran haben können. Statt beide Verſe zuſammen-
nommen in die genaueſte Beziehung zu V. 10. zu brin-
n, ſtellt man ſie gewöhnlich einander gegenüber und be-
eht das διό V. 12. lediglich auf das in V. 11. Geſagte,
daß dann der Sinn herauskommt: Deßhalb, weil die
ichtigſten und umfaſſendſten Sühnopfer außerhalb des La-
ers verbrannt wurden, mußte auch Jeſus außerhalb Jeru-
ılems leiden und ſterben. Bei dieſer Auffaſſung aber wird
er ganze Zuſammenhang zerſtört und der Hauptgedanke
es Abſchnittes völlig außer Acht gelaſſen. Unſer Verfaſſer
ezweckt ja nicht, eine typiſche Deutung des Verbrennens
er Sündopfer zu geben, ſondern die ganze Rede geht dar-
uf hinaus, daß die Hebräer die Gemeinſchaft des alten
Bundes mit ſeinen Schattenopfern, die das Herz nicht be-
eſtigen können, verlaſſen und zu Chriſto „außerhalb des
Lagers" kommen und in ſeiner Gemeinſchaft das Weſen,
)ie Wahrheit deſſen, was jene Schatten darſtellen, empfan-
gen möchten. Die Beweisführung iſt alſo die: Deßhalb,
weil das Sühnopfer Chriſti „außerhalb des Thors," d. h.
außerhalb des alten Bundes, iſt gebracht worden, können
die, welche innerhalb des Thors, d. i. im alten Bunde, blei-
ben, nicht daran Theil haben und mit Chriſto in Gemein-
ſchaft treten; darum laſſet uns denn „zu ihm außerhalb des
Lagers hinausgehen." Nach dieſem ganz unleugbaren Zu-

ſammenhang erſcheint dann V. 11. keineswegs als Hauptgedanke, wie es bei der angeführten Erklärung der Fall iſt, ſondern als untergeordneter Nebengedanke. Zur Bekräftigung des Hauptgedankens, daß die, welche der Hütte dienen, nicht Macht haben, von dem θυσιαστήριον der an Chriſtum Gläubigen zu eſſen, führt unſer Verf. an, daß ſie auch ſchon im alten Bunde von den heiligſten und wichtigſten Sühnopfern nicht eſſen durften; aber gerade dieſe Sühnopfer waren Vorbilder des Opfers Chriſti. Wenn die, will er ſagen, welche der Hütte dienen, vorgeben, daß man durch das Eſſen der Opfer des Heils theilhaftig werde, ſo bedenket, daß ſie ſchon im alten Bunde gerade von den höchſten und umfaſſendſten Sühnopfern nichts eſſen durften; noch weniger Befugniß haben ſie, von dem Opfer zu eſſen, welches die Wahrheit jener Opfer, das allein gültige, für alle Menſchen dargebrachte Opfer iſt. Gegen die angeführte gewöhnliche Erklärung ſpricht außer dem Zuſammenhang auch noch der Umſtand, daß nach ihr das ſühnende Leiden und Sterben Chriſti als der Antitypus des Verbrennens der Sühnopfer gefaßt werden muß. Dieß widerſpricht aber gänzlich dem Ritualgeſetz, nach welchem der Sühnact mit dem Blut vollzogen ward und das Verbrennen, wie bemerkt, mit der Sühne gar nichts zu thun hatte, ſondern ein außertheokratiſcher Nebenact war, welchem gar keine poſitive Bedeutung zukam, der nur erfolgte, weil dieſe Opfer nicht gegeſſen werden ſollten. So gewiß durch das Verbrennen außerhalb des Lagers nicht die Sühne vollzogen ward, ſo gewiß iſt es auch falſch, unſerm Vers den Sinn zu geben: Darum mußte Chriſtus ſein Sühnopfer vor den Thoren Jeruſalems bringen, weil die alten Sühnopfer außerhalb des Lagers verbrannt wurden. — Die einzelnen Worte des V. 12. haben keine Schwierigkeit. Es iſt nur hervorzuheben, daß die ſühnende Thätigkeit Chriſti als ein ἁγιάζειν dargeſtellt wird, was ganz in altteſtamentlicher An-

ſchauung geſchieht, indem, wie oben bemerkt, dem Hebräer die Begriffe Sühnen und Heiligen unzertrennlich von einander ſind, ja nur Einen Begriff (nach ſeiner negativen und poſitiven Seite) bezeichnen. Das διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος weiſt darauf hin, daß Chriſtus Hoherprieſter und Opfer in Einer Perſon war, wie dieß auch ſonſt (Hebr. 9, 11—14.) dargeſtellt wird. Um das für Alle gültige Sühn- und Heiligungsopfer darzubringen, um allem Volk, nicht bloß dem alten Bundesvolk, Grund und Urſache der Sühne und Heiligung zu werden, hat er ſein Opfer außerhalb des die alte Theokratie repräſentirenden Jeruſalems dargebracht.

Eben ſo natürlich als nothwendig ſchließt ſich nun V. 13. die Aufforderung an: So laßt uns denn nicht länger innerhalb der alten Theokratie, die uns keinen Gewinn für unſer Seelenheil mehr bringen kann, verharren, ſondern zu Ihm außerhalb des Lagers hinausgehen, aus der Gemeinſchaft des alten Bundes heraustreten, um wahrhaftig geheiligt und errettet zu werden. Dieſer Aufforderung fügt der Verfaſſer noch die Worte bei: τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες, d. i. indem wir ſeine Schmach tragen. Er will ſogleich darauf aufmerkſam machen, daß dieſes Austreten aus der alten Theokratie und Anſchließen an einen, der wie ein Verbrecher außerhalb des Thors, wie ein aus der Theokratie Ausgeſtoßener, Verfluchter, ſtarb, in den Augen derer, welche der Hütte dienen, Schmach nach ſich ziehen werde, daß aber dieſe Schmach durch den Gewinn weithin aufgewogen werde und darum für nichts zu achten ſey. Als Grund der Aufforderung zum Austreten aus der alten Theokratie wird daher im folgenden V. 14. angegeben: „Denn wir haben nicht hier eine bleibende Stadt (πόλις), ſondern ſuchen die zukünftige," d. h. haben wir auch keinen Theil und keine Gemeinſchaft mehr mit der irdiſchen Stadt Jeruſalem, in welcher ſich die alte Theokratie concentrirt und welche ſie repräſentirt, ſo können wir uns bei aller Schmach um ſo mehr getröſten,

[illegible]

2.

Kann der Epheſerbrief an die Gemeinde zu Epheſus gerichtet ſeyn?

Als Probe aus der von der Haager Geſellſchaft zur Vertheidigung der chriſtlichen Religion herausgegebenen Disputatio de ep. Pauli ad Ephesios.

Von

W. F. Rinck,
Pfarrer zu Grenzach im badiſchen Oberlande.

Wetſtein, de Wette, Lünemann a) u. A. finden den Epheſerbrief für die Gemeinde zu Epheſus unpaſſend. Denn Paulus, der drei Jahre lang unter ihnen lebte und lehrte (Apoſtgſch. 18, 7.) und dieſer Gemeinde beſtens bekannt war (Apoſtgſch. 20, 17.), ſchreibt an Solche Eph. 1, 15. von deren Glauben und Liebe er gehört, und welche nach Eph. 3, 2. von der ihm gegebenen Gnade Gottes gehört haben. Man vermißt jede Beziehung auf einen frühern vertrauten und perſönlichen Umgang und die Grüße am Ende des Briefes Eph. 2, 11–13. 19. 3, 1. ſetzen Heidenchriſten voraus, aber die epheſiſche Gemeinde beſtand nach Apoſtgſch.

a) Lünemann, de ep. quam Paul. ad Ephes. dedisse perhibetur authentia. Götting. 1842. p. 21 sqq.

8 — 10. 17. 20, 21. aus Juden- und Heidenchriſten. e **Merkmale** der Unbekanntſchaft des Verfaſſers des Sendſ reibens **mit** der epheſiſchen Gemeinde bezeichnet D. Ritſchl Bonn a) als Hauptgrund gegen ſeine Echtheit. Um ſen Einwendungen auszuweichen, verſuchte man, durch s Meſſer der Kritik die Epheſer ganz oder durch Ausle- ng **halb** zu beſeitigen.

Die berühmte vaticaniſche Handſchrift B. läßt Eph. 1, 1. e Worte *ἐν Ἐφέσῳ* im Text aus, und hat ſie nur am ande, und zwar nach dem Urtheile des Prof. Tiſchendorf Stud. u. Krit. 1847. S. 133 f.) von zweiter Hand, mit leinern Buchſtaben geſchrieben; auch die Handſchrift 67. hat e von ſpäterer Hand, und Baſilius der Große (adv. Eunom. II, 19.) vermißte ſie in alten Ausgaben. Auf ieſer Auslaſſung beruht die Vermuthung, unſer Brief ſey urſprünglich ein Umlaufſchreiben an die Heidenchriſten n Kleinaſien geweſen und habe erſt ſpäter von der Metropolis Epheſus den Namen und die Aufſchrift erhalten. Dieſe Meinung trug zuerſt Jakob Uſſer (Annal. vet. et novi test. ad a. 64. p. 686.) vor, und fand vielen Beifall. Er nahm an, Paulus habe einen leeren Raum gelaſſen: *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσι ... καὶ πιστοῖς*, welchen ſodann Tychikus, der Ueberbringer, oder die jedesmalige Gemeinde, die ſich des Briefes bediente, ausfüllte. Nach Michaelis verſah ſchon der Apoſtel ſelbſt mehrere ausgegebene Abſchriften mit verſchiedenen Namen aſiatiſcher Kirchen. Allein dieſe ſeltſame Art von Umlaufſchreiben, welche eine allgemeine Beſtimmung und doch eine Aufſchrift hätten, als wären ſie für Einzelne beſtimmt, iſt ohne alles Beiſpiel. Wie Gal. 1, 2. *ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας* geſchrieben iſt, ſo wäre auch der Epheſerbrief, falls er allgemein gehalten ſeyn ſollte, *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν τῇ Ἀσίᾳ* überſchrieben oder mit einer ähnlichen Aufſchrift verſehen. Albert Bengel gab zwar

a) Halliſche A. L.-Z. 1847. Juni. S. 1005.

jenen Anfangsworten, ohne ſich einen leeren Raum dazwiſchen zu denken, eine ſo allgemeine Bedeutung: „an die Heiligen und Gläubigen aller Orten, wohin Tychikus kommen wird;“ allein die Anführung von Apoſtelgeſch. 13, 1. würde eine ſolche Ellipſe nicht rechtfertigen, weil man in dieſer Stelle aus dem Vorhergehenden leicht die Worte ἐν Ἀντιοχείᾳ wiederholt, die unſerige dagegen ganz räthſelhaft erſcheint. Nicht minder unzuläſſig iſt es, mit Schneckenburger das Prädicat „wahrhaft,“ das am wenigſten fehlen dürfte, hinzuzudenken und zu erklären: „an die Heiligen, die es wahrhaft ſind,“ oder mit Krell, Credner u. A. zu überſetzen: „an die Heiligen, die auch gläubig ſind,“ als gäbe es auch Heilige, die nicht gläubig ſind. Ueberdieß laſſen ſich Eph. 1, 15 f. 6, 21 f. mit einer ſo weiten und allgemeinen Beſtimmung des Briefes nicht vereinigen. Um dieſe deſſenungeachtet feſtzuhalten, müßte man mit Koppe dem Text Gewalt anthun, nicht nur ἐν Ἐφέσῳ, ſondern auch die vorausgehenden Worte τοῖς οὖσιν ſtreichen oder ſtatt ihrer πᾶσι mit Ziegler in den Text ſetzen, was ſich kein beſonnener Kritiker erlauben wird.

Fragen wir nach dem Entſtehungsgrund jener Auslaſſung in ſehr alten Urkunden, ſo möchte ich ſie nicht mit Lünemann S. 39. dem Verſehen und Zufall zuſchreiben, da ſie ſich entweder aus Abſichtlichkeit oder aus einem nahe liegenden Zweifel beim Abſchreiben füglich erklären läßt. Ich ſuchte in meiner Einleitung zu dem dritten Brief Pauli an die Kor. S. 33 f. jene Abſichtlichkeit aus den Bemerkungen des Baſilius a. a. O. und des Hieronymus (Comm. ad Eph. 1, 1.) und aus der ähnlichen Auslaſſung der Worte ἐν Ῥώμῃ nach πᾶσι τοῖς οὖσιν Röm. 1, 7. wahrſcheinlich zu machen. Allein weit über das Zeitalter unſerer Handſchriften reicht eine ältere Interpolation, wovon jene Auslaſſung abgeleitet ſeyn kann. Marcion nämlich hat unſern Brief für einen an die Laodiceer ausgegeben und dieſen Fund nach der Meldung Tertullian's (adv. Marc. V, 17.) für ein Ergebniß der ſorgfältigſten Forſchung gehalten.

Er ſah nämlich die Aehnlichkeit unſeres Briefes mit dem an die Koloſſer und hielt dafür, der an die Laodiceer, welchen die Koloſſer nach Kap. 4, 16. ſich verſchaffen ſollen, ſey der unſerige; er ſetzte daher auch nach dieſem ſogleich den Koloſſerbrief, um ihre Zuſammengehörigkeit anzuzeigen. Da Marcion ſeine Sammlung heil. Schriften von Pontus nach Rom brachte, ſo ſind ſeine Textverfälſchungen nicht ohne Einfluß auf unſere Handſchriften geblieben (vgl. Röm. 14. zu Ende, Gal. 5, 9. 14. 19. 21.), und DE. haben ſogar die Stellung des Koloſſerbriefes unmittelbar nach dem epheſiſchen von Marcion entlehnt. Baſilius, Biſchof von Cappadocien, ſcheint nun Bücher zur Hand gehabt zu haben, deren Abſchreiber in einem Abhängigkeitsverhältniß zu den pontiſchen Exemplaren ſtanden; ſie und die auf uns gekommene Handſchrift B. mochten Eph. 1, 1. die beiden Lesarten ἐν Ἐφέσῳ und ἐν Λαοδικείᾳ vorgefunden und im Zweifel, welche vorzuziehen, keine von beiden aufgenommen haben, gleichwie B. den Schluß des Markus, der in alten Urkunden auf verſchiedene Weiſe ſtand, ganz wegließ und dem Leſer nur einen leeren Raum darbietet.

Es hat zwar dem Marcion vermöge des Geiſtes des Widerſpruchs, der gegen das Hergebrachte ankämpft, nicht an Vertheidigern gefehlt: Bertholdt meinte im Gegenſatz gegen das ausdrückliche Zeugniß des Tertullian, die Aufſchrift unſeres Briefes an die Laodiceer ſey in Pontus herkömmlich geweſen und von Marcion nur aufgenommen worden; Mill, Wetſtein u. A. ſind geneigt geweſen, dieſem Mann, deſſen kritiſche Willkür im Alterthum verrufen war, hierin mehr beizuſtimmen, als der geſammten Kirche und allen unſern Handſchriften. Jedoch es bliebe ein unauflösliches Räthſel, wie man ſo frühe und ſo allgemein dazu gekommen, aus einem Brief, der an die Laodiceer gerichtet geweſen wäre, einen an die Epheſer zu machen, während man uns umgekehrt den Verfälſcher der Aufſchrift mit Namen nennt und die kritiſchen Gründe, die ihn irre geleitet haben, nicht ferne liegen.

Man verfiel nun auf den Gedanken, die unpaſſenden Epheſer durch geſchickte Auslegung in den Hintergrund zu ſchieben, da man ſie kritiſch nicht wohl beſeitigen konnte. Beza (nov. test. 1642. p. 590.) vermuthete, Paulus habe, als er das Sendſchreiben abfaßte, nicht ſowohl Epheſus, als die andern aſiatiſchen Gemeinden, an die es geſchickt werden ſollte, im Gedanken gehabt; Harleß (Commentar, S. 51.) denkt an Filialgemeinden von Epheſus oder an einzelne auf dem Land zerſtreute Chriſten, Lünemann endlich (S. 47.) an Eine Filialgemeinde in ſolcher Nähe, daß man ſie für einen Theil der epheſiſchen Gemeinde ſelbſt halten konnte. Allein dieſe Behelfe können unmöglich befriedigen. Was ſich für die Epheſer nicht ſchicken will, wird dadurch nicht ſchicklich gemacht, daß Paulus ſie, an die er ſeinen Brief richtet, im Verfolg außer Acht gelaſſen und andere Leſer im Sinn gehabt haben ſoll. Da hätten die Epheſer, ſo oft ſie ſein Schreiben laſen, des Tychikus als Dolmetſcher bedurft, der dem räthſelhaften Benehmen des Briefſtellers zu Hülfe gekommen wäre. Aber doch wenigſtens einen Gruß mußten ſie erwarten, wenn auch der übrige Inhalt die Filialiſten anging, von deren Daſeyn wir übrigens gar keine Kenntniß haben. Wie ganz anders der Apoſtel in ſolchem Falle zu verfahren pflegte, erſehen wir aus der Aufſchrift 2 Kor. 1, 1: *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ, σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ.* Hier iſt ausgeſprochen, was man von dem epheſiſchen Briefe ohne Grund vermuthet; aber darum werden die Zuſtände der eigentlichen korinthiſchen Gemeinde doch nicht hintangeſetzt, ſondern ſind, wie billig, überall in den Vordergrund geſtellt.

Mit allen dieſen Hypotheſen kann man ſich nicht gegen de Wette und Baur halten. Erſterer (Vorrede zum Commentar, S. 7.) verbittet ſich mit Recht jeden Richter, der nicht Ausleger ſey. Ohne mich mit ſeiner anerkannten Meiſterſchaft in dieſem Felde meſſen zu wollen, erlaube ich mir gleichwohl Zweifel an der Richtigkeit ſeiner Auslegung

er betreffenden Stellen und glaube, daß man ihm hier eikommen muß, um mit Erfolg zu kämpfen.

Die zuerſt beanſtandete Stelle Eph. 1, 15. beſagt, daß er Apoſtel vom Glauben der Epheſer an den Herrn Jeſum nd ihrer Liebe zu allen Heiligen gehört habe. Konnte er ier Jahre nach ſeinem Abſchied von den Epheſern nicht in er Zwiſchenzeit von ihrem Glauben und ihrer Liebe hören, ınd würden wir, wenn heutzutage ein Geiſtlicher an ſeine vormalige Gemeinde in ſolchen Ausdrücken ſchriebe, ſeine rühere Anweſenheit und perſönliche Bekanntſchaft auszuſchließen berechtigt ſeyn? Aehnlicher Redeweiſen bedient ſich Paulus gegen andere Gemeinden und Perſonen, die er unleugbar perſönlich kannte: Philipp. 1, 27. 2 Theſſ. 3, 11. Philem. 5. Unbedachtſam führt Millius die letzte Stelle an, als wäre dem Paulus auch Philemon, von deſſen Liebe und Glauben er hörte, unbekannt geweſen, der doch nach V. 19. ſein Schüler geweſen zu ſeyn ſcheint. Von den Epheſern erhielt der Apoſtel meines Bedünkens in Rom Bericht durch den Oneſiphorus, der ihn daſelbſt aufſuchte (2 Tim. 1, 17.). Von den Fortſchritten im Glauben und in der Liebe, meint de Wette, könne Eph. 1, 15. nicht die Rede ſeyn, weil erſt ſpäter die Rede davon ſey. Allein gibt es nicht eine große Stufenleiter von Fortſchritten, und kann man nicht einer auch ſchon vollkommenen Gemeinde den Geiſt der Weisheit und Offenbarung wünſchen?

Hinwieder ſollen die Chriſten, an welche unſer Sendſchreiben gerichtet iſt, deſſen Verfaſſer auch nur vom Hörenſagen kennen, nach Eph. 3, 2: „wofern ihr gehöret habt von der Anſtalt der Gnade Gottes, die mir an euch gegeben iſt.“ Den auf dieſe Stelle gegründeten Beweis hält de Wette für unwiderſprechlich, ſo daß es gewagt iſt, Widerſpruch einzulegen; dennoch will ich es verſuchen. Dem Hören V. 2. ſteht V. 4. das Leſen gegenüber. Der Apoſtel erinnert die Perſonen, an die er ſchreibt, daß, was ſie früher gehört haben, gegenwärtig durch das Leſen ſeiner Mitthei=

lungen beſtärkt werde. Nun wird aber ſein Brief nicht dem Gerücht, ſondern den mündlichen Vorträgen entgegengeſetzt, und „gehört haben“ bedeutet in jener Stelle nicht, wie de Wette u. A. annehmen, das Wiſſen durch Hörenſagen, ſondern durch evangeliſche Verkündigung. Es iſt nicht nöthig, allein an die Verkündigung des Apoſtels ſelbſt zu denken, wie Morus u. A. wollen, der Ausdruck iſt abſichtlich unbeſtimmt gehalten, damit er auch die übrigen Lehrer der Epheſer mitbegreife; aber eben ſo wenig wird die perſönliche Lehrthätigkeit Pauli in Epheſus ausgeſchloſſen. Lehrvortrag und Brief wird auch 2 Theſſ. 2, 15. als die doppelte Erkenntnißquelle angegeben, wie in unſerer Stelle. Wenn man hier *ἀκούειν* nach hebräiſchem Sprachgebrauch nicht bloß in der Bedeutung von hören, ſondern das Gehörte verſtehen nimmt (vgl. Mark. 4, 33. Apoſtgeſch. 22, 9. Galat. 4, 21. 1 Kor. 14, 2.), ſo könnte man ſogar mit Harleß und de Wette dem Vorwort *εἴγε* (wofern) eine bedingende Bedeutung unterlegen, Paulus habe es für wahrſcheinlich gehalten, daß die Epheſer eine richtige Einſicht in ſein Gnadenamt vermöge der apoſtoliſchen Verkündigung erlangt haben. Indeß dieſe Bedeutung liegt nicht nothwendig in *εἴγε*, es kommt auch Eph. 4, 21. bei einem unbezweifelten Vorderſatz vor, und ſo haben wir auch nicht nöthig, dem *ἀκούειν* den Nebenbegriff des Verſtehens beizulegen, um Alles in der Ordnung zu finden. Es genügt, die unberechtigte Annahme, als hieße *ἀκούειν* bloß durch Hörenſagen erkennen, abzuweiſen, da es beſtimmt Philipp. 4, 9. Kol. 1, 23. von dem Anhören von Predigten und den daraus erworbenen Kenntniſſen gebraucht wird.

Die Leſer unſeres Briefes halten Wetſtein, Lünemann und de Wette nach Eph. 2, 11. 19. 3, 1. 4, 17. für Heidenchriſten; Wiggers glaubt zwar auch, daß die überwiegende Anzahl der epheſiſchen Gemeinde aus Heiden, Lünemann S. 22. dagegen, daß ſie hauptſächlich aus Juden beſtanden habe (Apoſtgeſch. 19, 1—10. 20, 21.). Wir

wiſſen keines von beiden, aber vermuthen können wir aus dem Umſtand, da Paulus die Synagoge in Epheſus verlaſſen und man ſeinetwegen den Verfall des Heidenthums in dieſer bedeutenden Stadt beſorgte (Apoſtgeſch. 19, 9. 27.), daß die Mehrzahl aus bekehrten Griechen beſtand, die ſich von dem Dienſte der Artemis zu der Verehrung des wahren Gottes wandten. Nun finden wir aber in unſerm Briefe dieſelben Ausdrucksweiſen, wie in denen an andere Gemeinden, die ſich in ähnlicher Lage befanden. Die zu Theſſalonich beſtand aus einigen Juden und der Mehrzahl nach aus Griechen (Apoſtgeſch. 17, 4.); 1 Theſſ. 1, 9. aber heißt es, als wären es lauter Heidenchriſten, daß ſie ſich zu Gott bekehret von den Abgöttern. Die Beſtandtheile der korinthiſchen waren Juden und Griechen (Apoſtgeſch. 18, 4 ff.); dennoch leſen wir ohne Unterſcheidung, ohne Zweifel mit Rückſicht auf die Mehrzahl, 1 Kor. 12, 2: „ihr wiſſet, daß ihr Heiden geweſen ſeyd;" dagegen 1 Kor. 10, 1. begreift er ſich und die jüdiſchen Leſer in den Worten: „unſere Väter ſind alle unter der Wolke geweſen." So ſetzt er Röm. 1, 13. 11, 13. 30. ehemalige Heiden in Rom voraus und redet doch wieder 7, 1. zu Solchen, die das Geſetz kennen. Gleicherweiſe ſchwebte dem Geiſte des Apoſtels bei Abfaſſung des Epheſerbriefes eine gemiſchte Gemeinde vor, daher die Hinweiſung auf Chriſtum, unter dem Alles verfaſſet, der die Scheidewand abgethan und aus zweien Einen neuen Menſchen in ihm ſelber geſchaffen (Eph. 1, 10. 2, 14—22.), daher die feine Unterſcheidung Eph. 1, 12: „wir, die wir zuvor auf Chriſtum hofften," worunter er ſich und die Gläubigen aus dem Judenthum in Epheſus verſteht, aber V. 23. redet er die Mehrheit der Gemeinde, d. i. die Heidenchriſten, an: „auch ihr, da ihr höret das Wort der Wahrheit." Ebenſo Eph. 2, 17: *ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγύς*; jene ſind die Heidenchriſten, dieſe Paulus und die Judenchriſten in Epheſus: „beide haben wir den Zugang in Einem Geiſte zum Vater" (V. 18.).

Endlich ſcheint der Mangel an Anzeichen des früheren vertrauten Verhältniſſes Pauli zu den Epheſern, an Grüßen und Aufträgen verdächtig. Allein der Beweis aus dem bloßen Stillſchweigen iſt immer mißlich; denn es liegt keine Nothwendigkeit vor, daß das nicht fehlen dürfte, was de Wette vermißt und die Epheſer ſelbſt vielleicht am wenigſten vermißten. Die Vergleichung mit andern Briefen berechtigt nicht zu dem Schluß auf Gleichförmigkeit; die Unähnlichkeit kann ihren Grund lediglich in der Originalität haben, und auch die Briefe an die Theſſalonicher entbehren der Grüße an Einzelne. Der Verfaſſer mag zufällig und unabſichtlich gerade ſo geſchrieben haben, oder aus Gründen, die wir nicht mehr kennen, aber errathen mögen. Die damalige Lage des Apoſtels, die Eigenthümlichkeit des Sendſchreibens, der Briefbote und ein vermuthlich gleichzeitig mitgegebenes und an den Vorſteher der epheſiſchen Gemeinde gerichtetes Schreiben rechtfertigen jene Schreibart und den Mangel an perſönlichen Beziehungen. Wenn Paulus mitten aus dem Leben auf dem Schauplatz ſeiner Wirkſamkeit an ſeine neubekehrten Gemeinden in Korinth und Theſſalonich ſchrieb, ſo ließ er ſich natürlich anders vernehmen, als damals in ſeiner Haft zu Rom, da er einen allgemeinen Standpunct als Weltapoſtel einnahm. Ueberhaupt iſt der Styl des Epheſerbriefs nicht vertraulicher Art, ſondern ernſt und erhaben gehalten. Man kann daher hier Perſönliches weniger erwarten, es wäre ſogar gewiſſermaßen unpaſſend. In Anſehung deſſen verweiſt er ſelbſt auf den Ueberbringer Tychikus, daß er ihnen berichten werde, wie es um ihn ſtehe.

Freilich wäre es ſehr auffallend, wenn die Briefe an die Epheſer und Koloſſer gleichzeitig wären (wie Guericke und de Wette meinen), daß Timotheus den an die Koloſſer gemeinſchaftlich mit Paulus erließ, aber den an die ihm wohlbekannten Epheſer nicht nur nicht mitſchrieb, ſondern nicht einmal einen Gruß an ſie beſtellte. Allein eben dieſer Umſtand bricht jener Vermuthung den Stab, die ohne-

hin auf höchſt geringfügigen Gründen beruht. Fürs Erſte nämlich die Geiſtesverwandtſchaft beider Briefe beweiſt ſo wenig ihre Gleichzeitigkeit, als zweitens der gleiche Ueberbringer Tychikus in jener Zeit, die keine Briefpoſt hatte, einen Beweis dafür ablegt. Auch 2 Tim. 4, 12. wird als der Beſtimmungsort des abgeſandten Tychikus bloß Epheſus angegeben. Sodann iſt nicht außer Acht zu laſſen, daß Tychikus, der als der alleinige Ueberbringer des Epheſerbriefs genannt wird, beim Koloſſerbriefe (4, 9.) noch den Oneſimus zum Begleiter hat, und es iſt kein Grund, anzunehmen, daß der Apoſtel dieſen, wenn er ihn auch nach Epheſus mitgeſchickt hätte, im Epheſerbriefe mit Stillſchweigen übergangen haben würde.

Stellen wir den Epheſerbrief und den zweiten an Timotheus in Zeit und Ort zuſammen, ſo leiſten ſie ſich gegenſeitig einen Dienſt zum beſſeren Verſtändniß und zur Auflöſung von Schwierigkeiten. Man kann es ſich ſo erklären, warum der Apoſtel alles Perſönliche und Vertrauliche aus dem Briefe an die Gemeinde hinwegließ und für den, welchen er zu gleicher Zeit an ſeinen daſigen Gehülfen im Lehramte erließ, verſparte, des Timotheus ſelbſt aber in dem Briefe an die Gemeinde gar nicht erwähnte. Heidenreich hält es zwar für ungewiß, ob Timotheus damals, als er den zweiten Brief empfing, in Epheſus geweſen ſey. Ich bin es zufrieden, wenn nur Timotheus zur Zeit des Epheſerbriefes nicht in Rom war; wäre er auch damals nicht in Epheſus geweſen, ſo konnte man ſeiner im Epheſerbriefe auch nicht gedenken. Indeſſen der damalige Aufenthalt des Timotheus in Epheſus hat überwiegende Wahrſcheinlichkeit, wenn wir bedenken, daß Timotheus 2, 4, 14 f. vor Alexander dem Schmidt gewarnt wird, unter den Judenchriſten in Epheſus aber Apoſtelg. 19, 33. 1 Tim. 1, 19. ein ſolcher Alexander genannt wird, ferner daß 2 Tim. 4, 19. Priska und Aquila, welche in Epheſus (vgl. 1 Kor. 16, 19.) und in Rom (vgl. Röm. 16, 3.) anſäſſig waren

ſodann das Haus des Oneſiphorus, welcher früher dem Apoſtel zu Epheſus Dienſte geleiſtet hatte (2 Tim. 1, 18.), gegrüßt wird.

Indem ich aus den angegebenen Gründen unſere Frage bejahe, iſt die Möglichkeit gegeben, den Epheſerbrief geſchichtlich zu begreifen, und ſomit eine Haupteinwendung gegen ſeine Authentie gehoben.

Recenſionen.

Das Weſen des Chriſtenthums, mit Beziehung auf neuere Auffaſſungsweiſen deſſelben von Freunden und Gegnern. Eine Erörterung auch für gebildete Nicht-Theologen von D. C. Ullmann. Dritte, neu bearbeitete Auflage. Hamburg bei Fr. Perthes, 1849.

Von der Freiheit, ihre eigenen Schriften zur Anzeige zu bringen, welche die Herausgeber der Studien und Kritiken ſich vorbehalten haben, mache ich in Betreff der oben bezeichneten Schrift vornehmlich deßhalb Gebrauch, weil ich theils über ihre Entſtehung eine kurze Erläuterung, theils zu ihrem Inhalte noch einige Ergänzungen geben möchte.

Zuerſt im Jahrgang 1845 der Studien, Heft 1., habe ich einen Aufſatz niedergelegt: „über den unterſcheidenden Charakter des Chriſtenthums.“ Bald nach Erſcheinung des Artikels kam mir von verſchiedenen Seiten die Aufforderung zu, denſelben, nach Bedürfniß erweitert, als beſondere Schrift abdrucken zu laſſen. Man war der Meinung, die Abhandlung werde etwas dazu beitragen können, um Solchen, die nicht allen Bewegungen der Wiſſenſchaft in der Flucht der Zeit ſelbſtändig zu folgen vermögen, namentlich auch gebildeten nicht-theologiſchen Leſern, zu einer klareren Einſicht in den Grundcharakter des Chriſtenthums zu verhelfen. Ueberzeugt, daß, wenn zu irgend einer Zeit, ſo beſonders in unſern Tagen den Pflegern der Wiſſenſchaft die Pflicht obliegt, auch zur allgemeineren Belehrung auf dieſen Gebieten nach der ihnen gewordenen Gabe mitzuwirken,

habe ich mich gerne jener guten Meinung gefügt. Der Er-folg iſt ein erfreulicher geweſen. Bereits im vorigen Jahre war die Auflage des beſonderen Abdruckes vergriffen und es wurde vom Verleger eine neue gewünſcht. Auch ſchien die Zeit, indem ſie vieles bisher noch Ueberdeckte in die Oef-fentlichkeit, vieles bisher nur Theoretiſche in die Praxis herauswarf und in den wunderbarſten Gegenſätzen ihre ſo verſchiedenartige Stellung zum Chriſtenthum kundgab, eine eingehende Erörterung über das Weſen deſſelben mehr als je zu fordern. Ich entſchloß mich daher mit Freuden zu einer neuen Bearbeitung der Schrift. Meine Grundan-ſchauung war durch die Erfahrungen der Zeit nur befeſtigt worden; aber die eigene innere Fortbildung bot neue Ge-danken dar und die Erſcheinungen der Gegenwart lieferten reichliche neue Beziehungen. So ergab ſich die Nothwen-digkeit der Erweiterung, und da dieſe nun in der neuen Auflage, für die ich einen einfacheren Titel gewählt habe, vorliegt, wünſche ich von Herzen, daß man darin zugleich eine vollere Vertiefung in den großen Gegenſtand und eine noch klarere, entſprechendere Behandlung deſſelben finden möge a). Auch in dem, was in der Hauptſache nur wie-der abgedruckt iſt, ſind viele Verbeſſerungen und Vervoll-ſtändigungen gegeben worden; ganz neu hinzugekommen aber ſind die Erörterungen über die ſubjective Seite des Chriſtenthums, über das Weſen des Glaubens und der Liebe und über die chriſtliche Gemeinſchaft, die ſchließliche Zuſammenfaſſung des Ganzen unter der Idee der Perſön-lichkeit, in der ich vornehmlich den Grundgegenſatz der heu-

a) Indem ich für die gute äußere Ausſtattung der Schrift dem be-freundeten Herrn Verleger meinen Dank ausſpreche, bemerke ich, daß mir unter den wenigen Druckfehlern, die etwa ſtehen geblieben ſind, nur einer auf eine unangenehme Weiſe aufge-fallen iſt: S. 112. findet ſich ſtatt „der unerſchöpfliche Quell" fälſchlicher Weiſe: „der unerſchütterliche Quell."

igen Zeit zu ſchildern geſucht habe, und eine Beilage zur Beurtheilung der feuerbach'ſchen Erklärung des Chriſtenthums.

Indem ich ſomit die Schrift — herzlich dankbar dafür, daß ich dieſelbe unter ernſten und mächtig bewegenden politiſchen Verhältniſſen und unter kleinlichen, wenig erfreulichen, akademiſchen Zerwürfniſſen in ruhiger Sammlung habe vollenden können — der Theilnahme empfänglicher Leſer empfohlen haben will, benutze ich dieſe Stelle nur noch, um einiges Wenige, was in der Abhandlung ſelbſt nicht mehr Raum finden konnte, ergänzend hinzuzufügen.

Der Grundgedanke der vorliegenden Schrift läßt ſich in wenigen Sätzen ſo ausſprechen: das Chriſtenthum, obwohl es ſich ſeiner Natur nach auch lehrend und ſittlich geſetzgebend verhält und eine ewige Erlöſung ſtiftet, iſt doch in ſeinem innerſten Kerne nicht aufzufaſſen als religiöſe Lehre oder ſittliche Geſetzgebung, ja auch nicht bloß als Verſöhnung oder Erlöſung, ſondern als ein neues, aus göttlicher Quelle entſprungenes Geſammtleben, welches auf einem Inbegriff ebenſo gottgewirkter als wahrhaft menſchlicher Thatſachen beruht, und auf demſelben Wege der Thatſächlichkeit in dem Einzelnen und in der ganzen Menſchheit ſich entfaltet. Für dieſe, durch ihre Thatſächlichkeit ſelbſtändige, überall das Göttliche und Menſchliche, das Himmliſche und Irdiſche, das Ideale und Geſchichtliche in ſich zuſammenfaſſende Lebenstotalität iſt ein letzter, Alles befaſſender ſchöpferiſcher Mittelpunct zu ſuchen; dieſer aber kann nur zu finden ſeyn in dem Stifter des Chriſtenthums als derjenigen Perſönlichkeit, in welcher das, was das religiöſe Leben in letzter Inſtanz fordert und anſtrebt, die volle, ungehemmte Lebensgemeinſchaft, die Einheit Gottes und des Menſchen, wirklich zu Stande kommt, und welche, weil ſie die abſolute religiöſe Lebensvollendung verwirklicht, zu der von ihr geſtifteten Religion in einem nicht bloß äußerlichen und zufälligen Verhältniſſe ſteht, ſon-

dern dieſe ſelbſt ſchon in ſich ſchließt und ihr den Charakter aufprägt, vermöge deſſen ſie nicht eine Religion unter anderen, ſondern die Religion, die ſchlechthin wahre, das Letzte und Höchſte iſt, wozu die Menſchheit gelangen konnte und mußte. Dieſe Perſönlichkeit mußte nun allerdings ihrer innerſten Beſchaffenheit nach auch verſöhnend und erlöſend wirken; ſie war ihrer Natur nach auch für das ſittliche Gebiet vorbildlich, normgebend und belebend; ſie konnte auch das Ziel ihrer Thätigkeit nicht erreichen ohne das erregende und erleuchtende Wort der Lehre; das Letzte und eigentlich Schöpferiſche aber liegt doch nicht ſowohl in dem, was dieſe Perſönlichkeit that, als vielmehr in dem, was ſie war und ewig iſt, in dem vollkommenen Seyn Gottes in ihr und ihrer in Gott; es liegt in dem, was uns in der ganzen Selbſtkundgebung Chriſti zur Anſchauung kommt als einer vollkommenen Verklärung Gottes im Bereiche menſchlichen Daſeyns und einer vollen Verwirklichung deſſen, was der Menſch in ſeinem Verhältniß zu Gott ſeyn ſoll; und inſofern wir nun in der Perſon des Stifters auch das Weſen der von ihm geſtifteten Religion zuſammengefaßt und auf die reinſte, urſprünglichſte Weiſe ausgedrückt finden, ſprechen wir unſer Reſultat dahin aus: das Chriſtenthum iſt diejenige Religion, welche in der Perſon ihres Stifters die im Innerſten des menſchlichen Bewußtſeyns geforderte und von jeder andern Religion, inwiefern Wahres in ihr iſt, angeſtrebte, aber nicht erreichte Einheit des Menſchen mit Gott in der That zu Stande bringt und von dieſem die abſolute Höhe der religiöſen Lebensvollendung darſtellenden, ſchöpferiſchen Mittelpuncte aus durch Verſöhnung und Erlöſung, durch Lehre und ſittliche Wirkung den Einzelnen und die Menſchheit zu ihrer wahren Beſtimmung zurückführt, zur vollen Gemeinſchaft nämlich, zur Einigung mit Gott, zu derjenigen Gottinnigkeit, in welcher ſich alles Menſchliche und Natürliche, ohne in ſeiner Eigenthümlichkeit vernichtet oder geſtört zu werden, wahrhaft verklärt und heiligt.

So iſt uns die gottmenſchliche Perſönlichkeit
ɪriſti das ſchöpferiſche Lebenscentrum des Chriſtenthums,
es das urſprünglich in ſich ſchließend, was ſich von An=
ɉinn und im ganzen Verlaufe der Zeiten von wahrhaft
ittlichem und Menſchlichem im Bereiche der chriſtlichen
elt erzeugte und entwickelte, und darum auch in letzter
ſtanz entſcheidend, wenn es ſich darum handelt, Eigen=
ımlichkeit und Weſen des Chriſtenthums zu beſtimmen.
aß wir aber hierin das Richtige getroffen, ergibt ſich noch
utlicher, als wir es in der Schrift ſelbſt ausgeſprochen ha=
n, aus der näheren Erwägung ſowohl deſſen, was den
riſtlichen Glauben in ſeinem erſten Entſtehen conſtituirte,
s deſſen, was von Anfang an als das ihm weſentlich
Widerſtrebende, als das eigentlich Antichriſtliche betrachtet
urde.

Die wirklichen, lebendigen Anfänge eines eigenthümlichen
nd von jeder andern Religionsgeſtaltung ſich unterſcheiden=
:n chriſtlichen Glaubens liegen nämlich offenbar nicht
ı der Annahme dieſer oder jener von Chriſto ausgeſproche=
en Lehrwahrheit und Sittenregel oder im Feſthalten von
twas Einzelnem, was er gethan und geleiſtet hätte, ſondern
e liegen in der ſittlich=religiöſen Geſammtſtellung, welche
er Glaubende zu der Perſon Chriſti einnahm, eine
Stellung, die ſich zunächſt im Innerſten des von Chriſto
rgriffenen Gemüthes vollzog, von dieſem Mittelpuncte aus
ber auch auf das ganze Leben einwirken und dieſem eine
ıeue Richtung geben mußte. Wo lebendige Liebe, volles,
ıingebendes Vertrauen zur Perſon Chriſti war, da war
Glaube. Dieſer Glaube würde nun freilich nicht haben
tattfinden können ohne die tief empfundene Gewißheit, daß
Chriſtus Worte des ewigen Lebens habe und daß Alles,
was er that und wirkte, aus Gott gethan ſey und zum Heil
der Menſchen gereiche; auch ſchloß die vertrauensvolle Hin=
gabe an die Perſon ganz naturgemäß ein gleiches Vertrauen
zu allen Kundgebungen derſelben in Wort und That in ſich;

aber das urſprünglich Verurſachende und das letzte Entſcheidende des Glaubens lag doch immer nicht in der Aneignung dieſer Kundgebungen im Einzelnen, ſondern in der innerſten Stellung zur Perſon Chriſti im Ganzen. Der chriſtliche Glaube hatte ſein Entſtehen nicht aus der Ueberzeugung von einzelnen Wahrheiten, ſondern aus der Gewißheit der Wahrheit, und dieſe fand er in Chriſto ſelbſt, weil er in ihm das wahre Leben aus Gott erkannte; und ebenſo hatte er ſeinen Urſprung nicht aus einzelnen Thaten und Wirkungen Chriſti, ſondern aus einem großen Grundfactum, aus der Gewißheit, daß Gott in Chriſto ſey und den Menſchen ein höchſtes, unvergängliches Heil mittheile. Darum knüpfte von Anfang an Chriſtus alle ſeine Einwirkung auf Andere an das liebend empfängliche Vertrauen auf ſeine perſönliche Bedeutung und Sendung; darum machte von Anfang an Juden und Heiden zu Chriſten die Zuverſicht, daß in ſeiner Perſon der heilbringende Meſſias wirklich erſchienen ſey; darum war Er in ſeiner eigenthümlichen Bedeutung und Würde der Grundinhalt des Evangeliums, und das Evangelium verkündigen hieß nichts Anderes als Chriſtum predigen; darum iſt die Grundfrage Jeſu ſelbſt an die Seinigen: was ſagen denn die Leute, daß des Menſchen Sohn ſey? und das Urbekenntniß iſt die Antwort Petri darauf: du biſt Chriſtus, der Sohn des lebendigen Gottes: lauter Dinge, die aufs klarſte beweiſen, daß bei der Grundlegung des chriſtlichen Glaubens die Perſon Chriſti als des Gottes- und Menſchenſohnes durchaus im Vordergrunde ſtand und daß das Verhältniß zu dieſer Perſon das eigentlich Primitive bei der Erzeugung des chriſtlichen Glaubens war, eben darum aber auch das Entſcheidende für die Beſtimmung der Eigenthümlichkeit des Chriſtenthums iſt.

Das Nämliche ergibt ſich auch, wenn wir auf das dem Chriſtenthum weſentlich Entgegengeſetzte, auf das eigentlich Antichriſtliche blicken, wie es von den erſten und tiefſinnigſten Trägern des chriſtlichen Geiſtes aufgefaßt wurde. In-

em wir dieß näher anſchaulich machen wollen, unterſcheiden ir in Betreff des auf dem chriſtlichen Lebens- und Glau- ensgebiete Entſtellenden, Falſchen oder Verderblichen zwi- ben demjenigen, was das Weſen des Chriſtenthums auf *undamentale* Weiſe alterirt oder aufhebt, dem Gegenſatz egen das Chriſtenthum ſelbſt, und dem, was nur eine *par- iell unrichtige*, *einſeitige* Ausprägung des Chriſten- ums in ſich ſchließt, der Verſchiedenheit in der Auffaſſung es Chriſtlichen. Indeß ſind auch wieder im Bereiche deſſen, as als eigentlich grundſtürzend betrachtet werden muß, ver- iedene Stufen anzuerkennen.

Die Schrift gibt uns im Allgemeinen den Begriff des *ntichriſtlichen* und Pſeudoprophetiſchen. Aber unter dem, as die Schrift ſo nennt, und was insbeſondere Johannes n ſeinen Briefen a) theils unter viele Antichriſten vertheilt, heils in der concreten Perſon eines einzigen Antichriſt zu- ammenfaßt, iſt doch nicht alles dem Chriſtenthum über- aupt entweder Fremde oder ausdrücklich Entgegengeſetzte u verſtehen, ſondern etwas dem Chriſtenthum und deſſen eſunder Verwirklichung Widerſtrebendes von beſonderer Be- chaffenheit. Einmal ſchon das einfach Nichtchriſtliche oder uch das beziehungsweiſe Unchriſtliche iſt nicht ſofort auch ntichriſtlich. Der Jude oder der Heide, ſelbſt wenn ihm Chriſtus vergeblich verkündet worden, war und iſt darum och nicht Antichriſt; und der in den Kreis des Chriſten- thums Eingetretene, aber mit ſeinem Glauben und Leben hinter dem vollen Maße der chriſtlichen Wahrheit Zurück- bleibende iſt es — nach dem Worte des Herrn: wer nicht wider uns iſt, der iſt für uns — auch noch nicht: die auf ſolchen Standpuncten Befindlichen ſchreiten *noch nicht vor* bis zum Antichriſtlichen. Dann aber werden in der Schrift auch Zuſtände geſchildert, welche, obwohl mit dem Antichriſtlichen verwandt, doch offenbar *über* daſſelbe hinaus-

a) Vornehmlich 1 Joh. 2, 18—23. und 4, 1—4.

gehen. Wenn nämlich Chriſtus ſelbſt in der berühmten Stelle über die Läſterung des Geiſtes a) ausdrücklich ſagt: wer wider den Menſchenſohn rede, dem könne vergeben werden, wer aber wider den heiligen Geiſt rede, dem werde nicht vergeben werden, weder in dieſer noch in jener Zeit: ſo iſt klar, daß er etwas noch Schlimmeres und Schuldvolleres im Auge hat, als die thatſächliche Verkennung und Herabwürdigung ſeiner Perſon, nämlich die bis zur Läſterung ſich ſteigernde Verſtockung und Verhärtung gegen den heiligen Geiſt und ſeine Kundgebungen, welche im Grunde nichts Anderes iſt, als die vollſtändige, entweder in Trotz oder in Abgeſtorbenheit ſich offenbarende, Unempfänglichkeit für das Göttliche und Heilige überhaupt, vermöge deren der Glaube gar keinen Anknüpfungspunct mehr findet. Und wenn der Apoſtel Paulus in der merkwürdigen Stelle des zweiten Theſſalonicherbriefes b) die apokalyptiſche Anſchauung niederlegt von dem Menſchen der Sünde, dem Sohne des Verderbens, dem Widerſacher, der, indem er ſich erhebt über Alles, was Gott oder Verehrungsgegenſtand genannt werden mag, ſich ſelbſt darſtellt, als ob er Gott wäre: ſo unterliegt es auch keinem Zweifel, daß durch dieſe Anſchauung, wie man nun auch über deren objective Verwirklichung urtheilen mag, etwas Stärkeres und Weitergehendes ausgedrückt werden ſoll, als was wenigſtens die johanneiſchen Briefe in die Bezeichnung Antichriſt oder Antichriſte hineinlegen. Bei Paulus haben wir es mit dem Myſterium der Ungerechtigkeit zu thun, mit dem zu einer unbegreiflichen Höhe geſteigerten, alle ſonſtige Erfahrung überbietenden Widergöttlichen und Böſen, welches ſich im Uebermuthe der Empörung ſelbſt an die Stelle Gottes ſetzt: in den johanneiſchen Briefen haben wir es nur zu thun mit einer, freilich auch das ſittliche Leben verderbenden, Ver-

a) Matth. 12, 31 ff.
b) 2 Theſſal. 2, 3—13

nnung und Verkehrung des Göttlichen in ſeiner Offenba- ng durch Chriſtum. Nun iſt zwar zwiſchen Beidem ein uſammenhang und vermöge dieſes Zuſammenhangs ſagt ohannes ausdrücklich [a]): wer den Sohn leugne, der ıbe auch den Vater nicht, und wer den Sohn bekenne, r habe auch den Vater — allein, wenn wir auch die tie- re Wahrheit, die hierin liegt, vollkommen anerkennen, ſo erden wir doch den Unterſchied nicht in Abrede ſtellen ürfen, der in Betreff des Leugnens ſtattfindet, wenn es ch auf alles Göttliche und Anbetungswürdige überhaupt ezieht und ſich ſelbſt an die Stelle Gottes ſetzt, und wenn s ſich bezieht auf die Offenbarung Gottes in Chriſto; dort aben wir die ſich ſelbſt vergötternde Gottloſigkeit, den in Anthropotheismus übergehenden Atheismus, hier nur die Verwerfung des weſentlich Chriſtlichen. Dieſer Unterſchied rückt ſich auch in den von den Apoſteln gebrauchten Be- zeichnungen aus: Paulus nennt ſeinen Leugner ſchlechthin *ἀντικείμενος*, Johannes dagegen den ſeinigen ganz ſpeci- fiſch *ἀντίχριστος*. Der *ἀντικείμενος* iſt freilich ſeiner Na- tur nach auch ein *ἀντίχριστος*, denn, wer ſich wider alles Göttliche auflehnt, der muß auch das Göttliche und ſeine menſchlich reale Offenbarung in Chriſto verwerfen; aber nicht iſt zugleich jeder Antichriſt auch ein *ἀντικείμενος*, denn er kann auch bei Verkennung Chriſti immer noch ein *θεῖον* oder *σέβασμα* feſthalten, über das er ſich nicht er- hebt, ſondern dem er ſich als einem Höheren unterwirft. Auch iſt der *ἀντικείμενος* des Paulus durchaus nur Einer, der Antichriſten aber kennt Johannes viele [b]); der Begriff des Antichriſts, obwohl er ihn auch concret zuſammenfaßt, iſt dem Johannes doch zugleich ein generiſcher zur Bezeich- nung einer ganzen Richtung. Vornehmlich aber iſt zu be-

a) 1 Joh. 2, 23.
b) 1 Joh. 2, 18.

merken, daß Johannes von den Antichriſten ſagt a), ſie ſeyen von den Chriſten ausgegangen, aber doch nicht wirklich von ihnen geweſen, denn ſonſt wären ſie bei ihnen, den wahren Chriſten, geblieben. Hiernach leuchtet ein, daß von Solchen die Rede iſt, die, vom Chriſtenthum ihren Ausgang nehmend, mit demſelben irgendwie zuſammenhingen: es waren nicht einfache Juden oder Heiden, die Chriſtum verwarfen, oder ſchlechthin Ungläubige und Gottesleugner, ſondern Menſchen, die innerhalb des chriſtlichen Bereiches die chriſtlichen Principien verkehrten, die unter dem Schein des Chriſtlichen das Weſen deſſelben aufhoben; es war, wie es Lücke ausdrückt b), ein hypokritiſches oder pſeudochriſtliches Prophetenthum neben den echtchriſtlichen. Nur unter dieſer Vorausſetzung iſt in der Compoſition des Wortes ἀντίχριστος ebenſowohl das ἀντί als das χριστός genügend zu erklären, von denen das erſtere gewiß nicht ſagen ſollte, daß dieſe Menſchen ſich (als Pſeudomeſſiaſe) ſelbſt an die Stelle Chriſti ſetzten, ſondern, daß ſie wider Chriſtum ſeyen c), das zweite aber unverkennbar eine Beziehung ihrer Lehre auf Chriſtum, alſo ein Chriſtlichſeynwollen in ſich ſchließt; denn wenn dieß nicht der Fall geweſen wäre, ſo würde Johannes den Ausdruck ἀντίθεος oder irgend einen ähnlichen gebraucht haben. Nur durch einen Zuſammenhang mit dem Chriſtenthum waren ſie Antichriſten und nur durch einen Widerſpruch mit demſelben Antichriſten. So erhalten wir alſo für das Widerchriſtenthum den Begriff einer ſolchen Glaubens- und Denkweiſe, welche, indem ſie innerhalb des Chriſtenthums ſtehen will, doch daſſelbe ſo behandelt, daß dadurch ſein eigentliches Weſen verletzt oder aufgehoben wird; und eine ſolche muß man auch vorausſetzen, wenn man begreifen will, daß Johannes

---

a) 1 Joh. 2, 19.

b) Commentar über die johann. Schriften III, 256.

c) S. die gründliche Erörterung von Lücke a. a. O. S. 190 f.

nſtlich vor derſelben warnt und die Prüfung der Gei-
gegen ſie aufruft a), da bei einer offen widergöttlichen
völlig ungläubigen Denkart dieß bei ſeinen Leſern nicht
ig geweſen wäre.

Aber worin beſtand nun dieſe das Weſen des Chriſten-
ns aufhebende Behandlung deſſelben, welche Johannes
ichriſtenthum nennt? Offenbar in einer Verkehrung der
:igen Stellung zu der Perſon Chriſti, in einer von Grund
falſchen Chriſtusauffaſſung. Hierauf deutet
n der Name Antichriſtos hin; ganz beſtimmt aber be-
t es die ausdrückliche Erklärung des Apoſtels b), als
tichriſt ſey der zu betrachten, welcher leugne, daß Jeſus
Chriſtus, und noch näher, daß er der im Fleiſche ge-
nmene, der wahrhaft menſchgewordene Chriſtus ſey. Die-
Wort hat nun zwar allerdings ſeine nächſte Beziehung
r auf die wirkliche, reale, vollſtändige Menſchheit Chriſti,
f das, was wir den menſchlich-geſchichtlichen Chriſtus nen-
n. Aber es ſchließt doch ſchon an ſich und noch mehr
ırch den Zuſammenhang, in dem es ſteht, auch noch ein
Beiteres in ſich. Wenn nämlich vom Kommen im Fleiſche
e Rede iſt und wenn zugleich geſagt wird, daß nur wer
:n Sohn bekenne, auch den Vater habe: ſo ſetzt dieß neben
ɛr menſchlichen Seite noch eine andere voraus, es ſetzt vor-
us, daß dem Kommen im Fleiſche ein höheres Seyn vor-
ngehe und daß der im Fleiſche Erſchienene den Vater mit
iner Klarheit und Vollſtändigkeit geoffenbart habe, vermöge
eren eine Leugnung ſeiner gleichkomme dem Nichthaben des
Baters. In dieſem Sinne tritt bei Johannes an die Stelle
es Chriſtusbegriffs, der auch bloß hiſtoriſch gefaßt wer-
den konnte, der für ihn nach einer Seite hin gleichbedeuten-
de, aber mehr theologiſche Begriff des Sohnes, „woran
ſich für ihn nicht nur die Idee des Logos, des ἀπ' ἀρχῆς,

a) 1 Joh. 4, 1.
b) 1 Joh. 4, 2. u. 3.

ſondern auch die des Vaters unmittelbarer anknüpft *). Indeß brauchte Johannes dieſe letztere Seite, die Einheit Chriſti mit Gott, die vollkommene Offenbarung des Vaters in ihm, dem ewigen Sohne, nicht ſo ausdrücklich hervorzuheben, wenn es ſich darum handelte, das zu beſtimmen, durch deſſen Leugnung das Antichriſtenthum entſtehe, weil ſich dieſes Moment für ſeine Leſer von ſelbſt verſtand und weil er es zunächſt nur mit doketiſirenden Leugnern der realen Menſchheit Chriſti zu thun hatte. Immer aber geht aus ſeinen Ausſprüchen aufs deutlichſte dieß hervor: das Antichriſtenthum war ihm nicht etwa bloß Corruption eines Beſtandtheils der Lehre oder ſelbſt des Werkes Chriſti, ſondern es war ihm Verkehrung der richtigen Stellung zu der Perſon Chriſti, eine Entſtellung des Jeſus, welcher der im Fleiſche erſchienene Chriſtus iſt, wobei entweder ſeine Einheit mit dem Vater oder das, was der apoſtoliſchen Polemik unmittelbar vorlag, ſeine reale Menſchheit und eben damit auch ſeine wahre Geſchichtlichkeit verkannt und geleugnet wurde. Dieſe Zurückführung des Antichriſtenthums aber auf den einen Hauptpunct der falſchen Chriſtusauffaſſung läßt uns aufs beſtimmteſte erkennen, daß für Johannes eben in dieſem Puncte das Entſcheidende und Alles Beſtimmende lag: wie das Antichriſtenthum in der verkehrten Stellung zu Chriſto, ſo mußte er nothwendig das Weſen des wahren Chriſtenthums in der richtigen Stellung zu ihm und in der wahren Chriſtusauffaſſung finden; und dieß konnte er nur, wenn ihm die Menſchwerdung des Sohnes das Grundfactum war, welches das Weſen des Chriſtenthums beſtimmt, und wenn er demgemäß, ſey es nun mehr oder weniger bewußtvoll, von der Vorausſetzung ausging, daß mit der richtigen Stellung zu Chriſto, als dem Alles belebenden und Alles in ſich befaſſenden Lebensmittelpunct des Chriſtenthums, ſich auch alles Uebrige in das rechte Licht

*) Lücke, Comm[illegible]ar, III, 199.

und Verhältniß ſtelle, eine verkehrte Stellung zu Chriſto aber auch das Uebrige verkehre und verdunkle.

So iſt aus ſeinem Gegenſatze, dem Antichriſtenthum, wie es der tiefſinnige Apoſtel charakteriſirt, das urſprüngliche und innerſte Weſen des Chriſtenthums ſelbſt zu erkennen, und es läßt ſich auch weiter in der ganzen Entwickelung des Chriſtenthums nachweiſen, wie alle Entartungen deſſelben im Leben und alle Entſtellungen in der Lehre entweder unmittelbar in einer falſchen Stellung zu der Perſon Chriſti und in unwahrer Chriſtologie ihre Wurzel haben oder doch mit einer ſolchen in einem, ſey es näheren, ſey es entfernteren, immer aber weſentlichen Zuſammenhange ſtehen. Am ausgeprägteſten zeigt ſich dieß in den älteſten Grundhäreſien, der ebionitiſchen und gnoſtiſchen, ſo wie in denen, welche ihnen in ſpäterer Zeit parallel gehen, der pelagianiſchen und manichäiſchen. Sie alle haben ihren Urſprung darin, daß dem Chriſtenthum eine Grundanſchauung untergelegt wird, die ihm von Haus aus fremd iſt, und daß eben dadurch ſein innerſtes Weſen entweder durchgreifend entſtellt oder geradezu aufgehoben wird. Der aus judaiſirender Weltanſchauung herausgewachſene Ebionitismus und der ihm analoge Pelagianismus verkennt, daß das Chriſtenthum weſentlich Erlöſung ſey, und macht es zu einem Geſetz, einer Lehre, einer ſittlich förderlichen Beiſpielgebung, einem Tugendmittel; der Gnoſticismus und Manichäismus hält die Idee der Erlöſung zwar feſt, aber er verkennt den ſittlich-religiöſen Charakter dieſer Erlöſung und macht ſie, entſprechend der heidniſchen Weltanſchauung, aus der er herausgewachſen war, zu einer Natur-Erlöſung, zu einem kosmiſchen Proceß. Beides beruht aber wieder weſentlich darauf, daß die Stellung zu Chriſto und die Auffaſſung ſeiner Perſon eine verkehrte iſt, daß auf der einen Seite die Einheit Chriſti mit dem Vater und eben damit das wahrhaft Urſprüngliche, Neue und Schöpferiſche in ſeiner Erſcheinung, auf der andern Seite ſeine reale Menſchheit, alſo ſeine wirkliche Ge-

ſchichtlichkeit, das im höheren Sinne Naturgemäße ſeines Daſeyns geleugnet wird. Denn nur, wenn Jeſus in der That der im Fleiſche gekommene Chriſtus iſt, in dem zugleich der Vater in der ganzen Fülle heiliger Liebe ſeine Gegenwart kundgibt, iſt er ebenſowohl der volle Erlöſer, als der wahrhaft menſchliche, ſittliche Erlöſer; außerdem iſt er entweder bloßer Lehrer, Geſetz- und Beiſpielgeber, zwar ganz menſchlich und geſchichtlich, aber nicht wahrhaft ſchöpferiſch und ewig lebenswirkſam; oder er iſt eine himmliſche, göttliche Weltpotenz, zwar ſehr übernatürlich und wunderbar, aber nicht wahrhaft in die menſchliche Lebensgemeinſchaft eingegangen und daher auch nicht fähig, dieſelbe von ihrem eigenen innerſten Grunde aus ſittlich zu erneuern und eine geſchichtlich wirkende Macht dieſer Erneuerung für die ganze Menſchheit zu werden. Sehen wir nun hier mit beſonderer Deutlichkeit, wie eine das Chriſtenthum verkehrende Behandlung deſſelben weſentlich durch falſche Auffaſſung der Perſönlichkeit ſeines Stifters bedingt iſt, ſo wird ſich das Nämliche, wenn auch nicht immer ſo ausgeprägt, bei allen ſpäteren Grundrichtungen darthun laſſen, die das Weſen des Chriſtenthums verletzen: ſie alle, wenn ſie ſich dem Chriſtenthum nicht geradezu pantheiſtiſch oder atheiſtiſch entgegenſtellen, neigen entweder mehr auf die ebionitiſch-pelagianiſche Seite und behandeln das Chriſtenthum als ſittliche Geſetzgebung, Lehre und nützliche Nachhülfe, oder auf die gnoſtiſch-manichäiſche und behandeln es als völlig außermenſchliche, übernatürliche Wunderwirkung; ſie alle haben ihre Wurzel in einer Mißkennung der Perſönlichkeit Chriſti entweder nach ihrer göttlichen oder nach ihrer menſchlichen Qualität oder nach der rechten organiſchen Einigung von Beidem; ſie alle finden ihr einziges letztes Correctiv in der rechten Stellung zu dieſer Perſönlichkeit, d. h. in derjenigen Stellung, vermöge deren die Perſon Chriſti in der That als das ſchöpferiſche Lebenscentrum des Chriſtenthums und darin zugleich als gottmenſchliche anerkannt wird, denn nur vermöge ſei-

ner Einheit mit dem Vater konnte Chriſtus im vollen Sinne der Erlöſer, nur vermöge ſeiner realen Menſchheit der wahrhaft menſchliche und ſittliche Erlöſer, und nur vermöge der organiſchen Durchdringung von Beidem derjenige ſeyn, durch den ſich eine wahre Lebensgemeinſchaft mit Gott in der Menſchheit herſtellte.

Wir haben es bisher mit einer ſolchen Auffaſſung des Chriſtenthums zu thun gehabt, welche daſſelbe in ſeinem Alles beherrſchenden Lebensmittelpuncte, in der Perſon Chriſti, verletzt, und daher, weil ſie das Weſen des Chriſtenthums von Grund aus beeinträchtigt oder aufhebt, als eine widerchriſtliche oder im eigentlichen Sinne häretiſche bezeichnet werden kann. Nun gibt es aber auch auf der Grundlage einer im Weſentlichen richtigen Auffaſſung Chriſti, alſo innerhalb der kirchlichen Entwickelung, eine wenigſtens unvollkommene und einſeitige Behandlung des Chriſtenthums, wobei nicht der ganze Umfang deſſen, was Chriſtus iſt und wirkt, zu ſeinem gleichmäßigen Rechte kommt, ſondern ein einzelner Theil unverhältnißmäßig hervorgehoben und betont wird. Dort haben wir fundamentale Gegenſätze vor uns gehabt; hier liegen uns Verſchiedenheiten vor, die jedoch eine Mangelhaftigkeit in ſich ſchließen und dadurch freilich auch mehr oder minder trübend und entſtellend auf chriſtliches Glauben und Leben einwirken. Dieß ſind die Entwickelungsperioden, durch die ſich das Chriſtenthum in ſeiner menſchlichen Verwirklichung hindurchgearbeitet hat oder noch durcharbeitet, um zu ſeiner vollkommenen Ausprägung in Glauben und Leben zu gelangen. Dieſe Phaſen habe ich, wenigſtens in ihren Grundzügen, in der Schrift ſelbſt zu charakteriſiren geſucht. Es ſey mir indeß vergönnt, hier noch einen weiteren Geſichtspunct anzudeuten, der das in meiner Schrift Geſagte noch näher erläutern und vervollſtändigen mag.

Es iſt bekannt, daß man mit beſtimmter Beziehung auf die Perſon Chriſti, als welche alle Fülle der Hoheit

und Würde in ſich zuſammenfaßt, das Ganze des Werks Chriſti, ſeine Geſammteinwirkung auf die Menſchheit nach drei Seiten aufzufaſſen, in ein dreifaches Amt einzutheilen pflegt: das prophetiſche, prieſterliche und königliche. Ohne Zweifel läßt ſich dieſer Lehrtypus, obwohl er nicht dem Worte nach und beſtimmt zuſammengefaßt in der Schrift vorkommt, doch aus der Geſammtanſchauung derſelben ableiten und hat im Ganzen des chriſtlichen Glaubens ſeinen guten Grund und Zuſammenhang. Das prophetiſche Amt begreift vornehmlich die lehrende und weiſſagende Thätigkeit Chriſti, das prieſterliche die verſöhnende und ſtellvertretende, das königliche die in der ganzen Entwickelung des Gottesreiches geiſtlich belebende, herrſchende und ſchirmende; und durch Alles zuſammen iſt Chriſtus derjenige, der die ewige Erlöſung geſtiftet hat und fortwährend verwirklicht. Das Bewußtſeyn um dieſe dreifache Thätigkeit nun hat zwar in der chriſtlichen Gemeinſchaft, inwiefern ſie ſich auf apoſtoliſchem Grunde erbaute, nie ganz gefehlt und keines dieſer Momente iſt, wo irgend ein vollerer chriſtlicher Glaube war, je ganz außer Acht gelaſſen worden. Doch aber iſt es auch unverkennbar, daß in den verſchiedenen Hauptperioden der chriſtlichen Entwickelung, im chriſtlichen Alterthum, im Mittelalter und in der Reformationszeit, je einer dieſer Beſtandtheile der Geſammtthätigkeit Chriſti vorzugsweiſe zur Anerkennung und zur Ausprägung im Glauben und Leben der Gemeinde gelangte und die volle, gleichmäßige Zuſammenfaſſung in dem Weſen der einen gottmenſchlichen erlöſenden Perſönlichkeit wenigſtens nicht ſo zu Stande kam, daß es völlig befriedigen könnte. Im chriſtlichen Alterthum, vornehmlich im griechiſchen, war es das prophetiſche Amt, welches in eminenter Weiſe hervorgehoben wurde: Chriſtus als das ewige Wort Gottes, der Offenbarer göttlicher Geheimniſſe, der Lehrer himmliſcher Weisheit; im Mittelalter war es das königliche: Chriſtus als der Herr der Welt, als Geſetzgeber und Rich-

ter der Völker; in der Reformation das prieſterliche: Chriſtus als der eine allgenugſame Mittler, als Verſöhner, Erlöſer und ewiger Vertreter der Menſchheit. Dieſe Aneignung Chriſti aber, wie es ihr jedesmal an dem wahrhaft umfaſſenden Charakter fehlte, war zugleich vielfach eine getrübte und durch Veräußerlichung mehr oder weniger entſtellte. Das chriſtliche Alterthum hatte ohne Zweifel einen Beruf, zunächſt die allgemeinen Gedanken- und Lehrgrundlagen des Chriſtenthums durchzubilden, und ſo weit dieß im Geiſte lebendigen und freien Glaubens geſchah, wurde dadurch gewiß auch Großes geleiſtet; aber im Verfolg geſchah es mehr und mehr, daß ſich das prophetiſche Wort, welches immer Geiſt und Leben bleiben muß, zum feſtgeprägten Dogma verhärtete; und wenn wir auch dem Dogma, als begrifflicher Faſſung des Glaubens, ſeine Nothwendigkeit und ſeinen vollen Werth zuerkennen, ſo haben wir doch zugleich feſtzuhalten, daß ſich daſſelbe immer wieder friſch aus dem Lebensgrunde des Glaubens erzeugen muß und nicht als einmal gegebene, rein traditionelle Form behandelt werden darf, an deren äußerlich oder auch nur verſtandesmäßig bekennende Annahme Leben und Seligkeit geknüpft wird. Eben hier aber ließ es die alte, namentlich die griechiſche Kirche fehlen, und die Wirkung davon war, daß ſie allmählich in die Erſtarrung und Erſtorbenheit überging, die das ſpätere byzantiniſche Zeitalter charakteriſirt. Im Mittelalter, unverkennbar zuſammenhängend damit, daß das Chriſtenthum als das neue Geſetz, als Pädagogie und Zuchtmittel für die erſt noch heranzubildenden Völker behandelt wurde, tritt eine andere Seite in der Auffaſſung der Perſon und Thätigkeit Chriſti hervor: ſeine königliche Macht und Majeſtät, ſeine geſetzgebende, richtende, völkerbeherrſchende Bedeutung. Indeß haben wir hierbei wieder eine doppelte Richtung zu unterſcheiden: eine hierarchiſche, die von Rom aus geltend gemacht wird, und eine volksthümliche, die ſich vorzugsweiſe im deutſchen Geiſt und Gemüth

entwickelt. Der *hierarchiſche* Standpunct betrachtet mehr als irgend ein anderer Chriſtum als gewaltigen, über alles Irdiſche gebietenden, alles Widerſtrebende darnieder werfenden Herrſcher, als rex tremendae maiestatis, aber als ſolchen drängt er ihn zugleich gegenüber der irdiſchen Gegenwart in die himmliſche Erhabenheit zurück, und ſetzt an ſeinen Platz den irdiſchen Stellvertreter, der im Namen Chriſti Herrſchaft und Gericht über Völker und Könige ausübt, bis Chriſtus, aber erſt am Ende der Tage, wieder als Weltrichter hervortritt. Dagegen finden wir aber auch und zwar vornehmlich unter den Deutſchen eine *volksthümliche* Auffaſſung des Königthums Chriſti, wornach er, ohne beſondere Beachtung der päpſtlichen Stellvertretung, als der eben ſo ſtarke, als gute und milde Herr, als der in Kampf und Leiden für die Seinen ſich hingebende, aber auch ſiegreiche, mit ſeiner Macht ſchirmende, mit ſeinen Gnaden und Gaben ſtets gegenwärtige Volkskönig gedacht wird [a]). Je mehr nun jene falſche Chriſtokratie ſich ausbildete und ſich an die Stelle der wahren innerlichen ſetzte, je weiter dadurch Chriſtus ſelbſt entrückt und je entſchiedener an die Stelle, die ihm gebührte, ein unvollkommener, ſündiger Menſch geſetzt wurde, deſto tiefere Wurzeln mußte in den wirklich frommen Gemüthern jene andere Auffaſſungsweiſe ſchlagen, in der vorzugsweiſe die unmittelbare lebendige Nähe und Hülfe, die Milde, Güte und Liebe Chriſti zum Bewußtſeyn kam. Aus dieſer Richtung ging ſpäter die deutſche *Myſtik* hervor, welche, indem ſie das Königthum Chriſti nicht mehr ſo ausdrücklich betonte, vor Allem die gnaden- und gabenreiche Liebe und Selbſtmittheilung Chriſti, die vollkommene Einigung mit ihm und durch ihn mit Gott, die Nachfolge Chriſti, ſein Geborenwerden

a) Dieß iſt im Einzelnen ſehr ſchön nachgewieſen von *Lechler* in dem Aufſatze über Otfried's Evangelienbuch, Stud. und Krit. 1849, Heft 1 u. 2., vornehmlich H. 1. S. 77 ff. H. 2. S. 328 ff.

in jeder gläubigen Seele und die Fortſetzung ſeines Lebens in den Gläubigen hervorhob. Dieſe Myſtik wurde wieder ihrerſeits die innerliche, ſtille Bahnbrecherin der Reformation. Aber während es die Myſtik an Einem vornehmlich hatte fehlen laſſen, an dem, den vollen chriſtlichen Glauben weſentlich bedingenden, entſchiedenen Bewußtſeyn der Sünde, war eben dieſes Bewußtſeyn in den Reformatoren in aller Macht vorhanden, und darum wird ihnen nun Chriſtus, indem er ihnen zugleich im Sinne der Myſtiker der unmittelbar gegenwärtige, lebendige bleibt, wieder vorzugsweiſe der die Sünde tilgende, verſöhnende und es tritt ſeine hoheprieſterliche Mittlerthätigkeit entſchieden in den Vordergrund des gläubigen Bewußtſeyns. Durch die Reformation wurde Chriſtus, den die mittelalterliche Kirche trotz aller Verehrung ſeiner majeſtätiſchen Erhabenheit und Macht doch durch ihre eigene Leiblichkeit zurückgedrängt, verdunkelt und verborgen hatte, wieder in geiſtiger Lebensfülle zu den Seinen zurückgebracht und für das tiefſte Bedürfniß der ſchuldbewußten, von der kirchlichen Satzung nur gebeugten, nach Gnade und Frieden verlangenden Seele als der Hohepriester, der Mitleid haben kann, als friedegebender, befreiender Verſöhner in die Mitte geſtellt. Aber, wenn nicht zu leugnen iſt, daß hiermit ein weſentlicher Fortſchritt, eine Vertiefung ſowohl als Befreiung des chriſtlichen Lebens gegeben war, ſo wollen wir doch auch nicht in Abrede ſtellen, daß das prieſterliche Amt theils dem königlichen gegenüber, an welches ſich vornehmlich die kirchenbildende Kraft Chriſti knüpft, zu ausſchließlich hervorgehoben, theils auch ſelbſt zu äußerlich als Stellvertretung, als Genugthuung durch das Verdienſt Chriſti beſtimmt wurde.

Ganz parallel dieſen mehr objectiven Verſchiedenheiten in der Auffaſſung der Perſon und Thätigkeit Chriſti gehen die verſchiedenen ſubjectiven Geſtaltungen des chriſtlichen Geiſtes und Lebens, die wir in den bezeichneten Perioden vorfinden. Der prophetiſch verkündigenden Thätigkeit Chriſti

entſpricht von Seiten des Menſchen die zuſtimmende Erkenntniß; der königlich herrſchenden der ſich unterwerfende Gehorſam; der prieſterlich verſöhnenden der das Gnadenheil in Chriſto aufnehmende Glaube. Daher hatte es das chriſtliche Alterthum vorzugsweiſe mit den chriſtlichen Gedankenprincipien und der Lehre zu thun; es war vorherrſchend theoretiſch und ſpeculativ, in der Kirche auf apoſtoliſcher Grundlage dogmatiſirend, außer der Kirche unter heidniſchen Einflüſſen gnoſtiſirend. Das Mittelalter wendete ſich der praktiſchen Seite der Kirchenbildung zu und entwickelte eine der altteſtamentlich-theokratiſchen nachgebildete chriſtliche Geſetzgebung, in deren Bereich, ausgenommen die in höherer und höchſter Inſtanz Herrſchenden, der auf religiöſe Selbſtbethätigung verzichtende Gehorſam als die höchſte Tugend des Chriſten angeſehen werden mußte, wiewohl wir auch hierbei die beiden oben bezeichneten Richtungen zu unterſcheiden haben, die ſtreng hierarchiſche, deren Forderung auf unterwürfige Devotion gegen den ſichtbaren, aber halb göttlich gedachten Stellvertreter des himmliſchen Königs ging, und die volksthümliche, welche im unmittelbareren Verhältniß zu dieſem Könige ſelbſt die hingebende Treue des freien Dienſtmannes und Reichsangehörigen, den aus dem Gemüthe ſtammenden Treuſinn als den ſchönſten Schmuck des Chriſten anſah a). Die Reformation endlich ging wieder ganz in die Innerlichkeit des religiöſen Lebens zurück; ſie ſtellte Alles auf das urſprünglichſte, nur durch den Verſöhner vermittelte Verhältniß zu Gott, und in dieſer innerlichſten Stellung zu Gott kann nichts gelten als der Glaube, inwiefern er die Aneignung der heiligen und gnadenvollen Liebe Gottes iſt. Wenn alſo im Sinne des chriſtlichen Alterthums, wenigſtens des ſpäteren, die Rechtgläubigkeit das Heil und die Mitgliedſchaft der Kirche gab, im Sinne des Mittelalters ein Inbegriff vorgezeichneter Handlungen und

a) S. den Aufſatz v. Lechler a. a. O. S. 80—82.

Werke, zu denen auch die Annahme der Glaubensſatzungen, wie eines der anderen guten Werke, gehörte, durch Vermittelung der Kirche und nur durch ſie zu Gott führte, ſo war es hier der rechte, d. h. der lebendige, in der innerſten Bewegung und Selbſthingabe der ganzen Seele ſich vollziehende Glaube, der den Menſchen vor Gott rechtfertigte und eine Gemeinſchaft ſtiftete, die von innen heraus, von Gott und Chriſto aus, zur wahren Kirche ſich entfalten ſollte.

Daß die beiden erſteren Richtungen ungenügend ſind, leuchtet ein. Wie Chriſtus, wenn auch höchſter Prophet, doch nicht bloßer Prophet iſt, ſo iſt auch ſubjectiv das Chriſtenthum nicht bloß zuſtimmendes Erkennen oder Rechtgläubigkeit; und wie Chriſtus nicht allein König, Geſetzgeber und Richter, ſo iſt auch unſere Stellung gegen ihn nicht bloß die des Gehorſams, ſey es eines devot unterwürfigen oder eines in freiem Treuſinne ſich bewährenden. Durch die richtige Auffaſſung des Königthums Chriſti in wahrhaft lebensvollem Geiſte wird zwar das Chriſtenthum mehr zur Sache des Lebens und zu einem wirkſamen Elemente der Gemeinſchaftsbildung gemacht, als es bei einer einſeitigen Auffaſſung Chriſti als prophetiſchen Wahrheitsverkündigers der Fall iſt: wie man denn auch nicht leugnen kann, daß das Chriſtenthum im Mittelalter weit mehr alle Lebensverhältniſſe durchdrang und beherrſchte, und darum in weit vollſtändigerer Weiſe eine eigenthümliche Schöpfung in Kirche und Staat, ſo wie auf allen Lebensgebieten hervorbrachte, als in dem auf vorherrſchend griechiſcher Bildung beruhenden chriſtlichen Alterthum; aber dabei wird man auch nicht verkennen, daß das Chriſtenthum, im Großen genommen, mehr als überlieferte und gebotene Satzung, in mehr äußerlicher Weiſe wirkte, und nur von Einzelnen, wenn auch noch nicht in ſeiner ganzen Freiheit, ſo doch in ſeiner Innerlichkeit und Tiefe erfahren und erkannt wurde. Dieſer tieferen, den Menſchen im Mittelpuncte ſeines geiſtigen

Lebens faſſenden Innerlichkeit brach erſt die Reformation Bahn, nicht bloß für Einzelne, ſondern für eine neu ſich geſtaltende Gemeinſchaft, und ſie that dieß, indem ſie leuchtend und thatkräftig Chriſtum wieder über die Kirche emporhob und als den alleinigen verſöhnenden Begründer des Heils in die Mitte ſtellte, zu dem man naturgemäß nur durch den Glauben in das rechte, wirkſame Verhältniß treten konnte. Indem die Reformation dieß vollzog, wollte ſie allerdings die andern Seiten der Thätigkeit Chriſti, die prophetiſche und königliche, ohne die ja auch die hohepriſterliche nicht in ihrem ganzen Umfange gedacht werden kann, nicht außer Acht laſſen; ja ſie hat dieſelben ſogar geiſt- und lebensvoller behandelt, als es bisher geſchehen war, inſofern ſie das lehrende Wort Chriſti wieder aus der Umſchränkung des überlieferten Gepräges in den Fluß des geiſtigen Lebens und zu neuer, dem wirklichen Bedürfniß mehr entſprechender Geſtaltung brachte, und inſofern ſie die Macht und Herrſchaft Chriſti erkennen lehrte nicht als die Gewalt eines jenſeitigen theokratiſchen Oberherrn durch Vermittelung ſeines Statthalters und der von dieſem geleiteten prieſterlichen Kirche oder auch eines heldenmüthigen und freundlichen Volkskönigs nach Art eines guten deutſchen Kaiſers a), ſondern als die Herrſchaft ſeines unmittelbar gegenwärtigen, von innen heraus wirkenden, die ganze Entwickelung des Menſchengeſchlechtes und insbeſondere der Kirche durchdringenden und lenkenden Geiſtes. Deſſenungeachtet jedoch müſſen wir von der reformatoriſchen Periode einräumen, daß auch ſie das Auge ihres ſonſt ſo tiefſinnigen und großartigen Glaubens zu ſehr nur auf einen Punct, auf die Mittlerthätigkeit Chriſti, richtete, und daß ſie den Glauben, welchen ſie demgemäß

---

a) Otfried bezeichnet Chriſtum ausdrücklich als „Kaiſer" und himmliſchen König. Lechler a. a. O. S. 77.

als das allein Rechtfertigende geltend machte, zu ausſchließlich nur nach ſeiner receptiven Seite hervorhob, als Aneignung des Verdienſtes Chriſti, nicht ebenſo auch nach ſeiner productiven Seite, inſofern durch ihn das Leben Chriſti auf uns übergeht und der Grund einer neuen Lebensentfaltung ſowohl für den Einzelnen, als für die von dieſem Mittelpuncte aus gebildete Gemeinſchaft wird. Dieß hing damit zuſammen, daß ſie das königliche Amt Chriſti, obwohl ſie es nicht leugnete, ſondern ſelbſt tiefer faßte, doch unverhältnißmäßig zurücktreten ließ gegen das prieſterliche, daß ſie Chriſtum nicht energiſch genug zur Ausprägung brachte als lebenbildende und lebenbeſtimmende Macht, als Lebensordner, als Gründer und Haupt der von ihm geleiteten Gemeinſchaft, weßhalb es dann auch bei ihr zu einer durchgreifenden und umfaſſenden Geſtaltung einer Gemeinſchaft, die ſich von Chriſto als dem herrſchenden Haupt und König aus entſprechend organiſirt hätte, zur vollſtändigen Kirchenbildung nicht kam.

Iſt es nun richtig, daß der griechiſchen Kirche bei ihrer vorherrſchenden Richtung auf Lehre und Dogma die Fülle des Lebens abhanden kam, daß das römiſche Kirchenthum bei ſeiner Alles verſchlingenden Thätigkeit für Hierarchie und Geſetzesbildung der rechten evangeliſchen Innerlichkeit und Freiheit ermangelte, daß die evangeliſche Gemeinde aus der Innerlichkeit ihres Glaubens und Denkens heraus nicht zur vollen Entfaltung des Lebens und zur durchgreifend geordneten Gemeinſchaftsbildung kam, und daß dieß zurückzuführen iſt auf eine zwar nicht von Grund aus falſche, aber doch einſeitige und unvollkommene Behandlung der Perſon und des Werkes Chriſti in den verſchiedenen Hauptperioden: ſo wird es eben *jetzt* die Aufgabe ſeyn, Chriſtum in der *ungetheilten Ganzheit ſeiner Perſönlichkeit und ſeiner Einwirkung auf die Menſchheit gleichmäßig* zur Anerkennung zu bringen, damit ſich von

dieſem Mittelpuncte aus das Chriſtenthum in der ganzen Fülle ſeines Weſens, eben ſo innerlich als lebengeſtaltend, ebenſo für die Liebe, das Denken und Handeln des Einzelnen, wie für die geordnetfreie Bethätigung der Gemeinſchaft bewähre und ausprägе. Dieſer Aufgabe für Gegenwart und Zukunft hat nun auch die anzuzeigende Schrift dienen wollen, und in ſolchem Sinne ſucht ſie vornehmlich zu zeigen, wie es von objectiver Seite vor Allem darauf ankomme, daß das Weſen des Chriſtenthums in ſeinem ſchöpferiſchen und ſtets beſeelenden Mittelpuncte, in der Perſon Chriſti, und dieſe Perſon ebenſo in der vollkommenen Einigung der Gottheit und Menſchheit, die in ihr zu Stande gekommen, wie in der ungetheilten Ganzheit der von ihr ausgehenden erlöſenden und heiligenden Wirkungen erkannt werde; von ſubjectiver Seite aber, daß dieſer ganze Chriſtus in uns auch ſeine vollſtändige und ungeſchmälerte Geſtalt gewinne und ſich in allen Lebensbeziehungen ſowohl des von ihm ergriffenen Einzelnen, als der von ihm aus gebildeten Gemeinſchaft wirkſam erweiſe und darſtelle. Nach der objectiven Seite vornehmlich ſetzt ſich unſere Entwickelung dem entgegen, was wir oben als das Antichriſtliche charakteriſirt haben, nach der ſubjectiven Seite dem, was wir anſehen durften als eine unvollkommene und einſeitige Auffaſſung und Ausprägung Chriſti. In letzterer Beziehung haben wir im Obigen noch einen weiteren Geſichtspunct angedeutet und die Betrachtung hierüber ſchließen wir, um dieſe Selbſtanzeige nicht ungebührlich auszudehnen, ſo ab: die Einwirkung Chriſti auf die Menſchheit wird in der Schrift ſelbſt als ein zuſammengehöriges Ganze, als ein großes *ἔργον*, als e i n e *ἐντολή*, die ihm vom Vater geworden, bezeichnet; in dieſer ungetheilten Einheit müſſen wir ſie auch auffaſſen, obwohl wir darin verſchiedene Hauptſeiten, die Offenbarung der religiöſen und ſittlichen Wahrheit, die verſöhnende und heiligende Erlöſung und die Wirkung

des Geiſtes Chriſti zur belebenden Leitung und Verherrlichung der Seinigen, unterſcheiden können; wir müſſen Chriſtum in der Ganzheit ſeines Seyns und Thuns auf uns wirken laſſen, als Prophet, Mittler und König, zur Weisheit, Erlöſung und Heiligung. Als das entſprechende Organ für die Geſammtaneignung Chriſti in der vollen Bedeutung ſeiner Perſönlichkeit und in dem ganzen Umfange ſeines Wirkens können wir den Glauben bezeichnen; aber dann dürfen wir den Glauben nicht veräußerlichen zur Rechtgläubigkeit oder zur Unterwerfung unter die Gebote Chriſti, und dürfen ihn auch nicht beſchränken auf die bloß receptive Aneignung des Verdienſtes Chriſti, ſondern müſſen ihn faſſen als die in voller Hingabe der Seele ſich vollziehende Aufnahme des ganzen Chriſtus, welche, weil ſie zugleich eine Aufnahme des Geiſtes und Lebens Chriſti, ein Perſönlichwerden Chriſti in uns iſt, nothwendig ſich auch productiv erweiſt in einem neuen Leben der Liebe, der wahren Gottesweisheit und der Heiligung.

Ullmann.

Kirchliches.

A n t i ch r i ſ t

oder

d e r S e c t e n g e i ſ t.

Ein Beitrag zur Kenntniß der Schattenſeite des amerikaniſchen Chriſtenthums.

V o n

D. J o h n W. N e v i n,

Profeſſor der Theologie zu Mercersburg in Penſylvanien *).

Das Chriſtenthum hatte von Anfang an mit zwei Formen der Oppoſition zu kämpfen. Es wurde von a u ß e n angegriffen von dem offenen Unglauben, und noch gefährlicher von i n n e n bedroht durch den Geiſt des Irrthums unter der täuſchenden Maske des chriſtlichen Namens. Der Feind iſt übrigens in beiden Fällen im Weſentlichen derſelbe und nur verſchieden in der Erſcheinung und Stellung.

*) Die Darſtellung, die wir hier mittheilen, rührt von einem ſehr ausgezeichneten und gründlich durchgebildeten, auch in deutſcher Litteratur wohlbewanderten, nordamerikaniſchen Theologen, Hrn. D. N e v i n, Profeſſor am theologiſchen Seminar zu Mercersburg, her. Von Amerika aus wird ſie uns bezeichnet als die „ohne Zweifel geiſtvollſte und originellſte Kritik der Schatten-

Der erſte Angriff geſchah natürlich von Seiten des Unglaubens theils in der Form des Judenthums, theils in der des Heidenthums, und dieſe beiden Mächte, welche das

---

ſeite des amerikaniſchen Chriſtenthums, die bis jetzt erſchienen iſt, ſey es in engliſcher oder in deutſcher Sprache." Für uns aber bei der gegenwärtigen Lage unſerer deutſchen evangeliſchen Kirche hat dieſe Stimme aus dem Lande, welches für ſo Viele in kirchlicher Beziehung das gelobte iſt, ein ganz eigenthümliches Intereſſe. Während unter uns eine ſtarke Partei als das allein Heilbringende die Vorausſetzungen praktiſch durchführen will, von denen das Sectenweſen, wie es in Nordamerika vorliegt, eine unabtrennbare Folge iſt; während unſere oberſte Geſetzgebung in der Nationalverſammlung den Begriff der Kirche ganz aufgegeben hat, indem ſie nur „Religionsgeſellſchaften" kennt und dieſe dergeſtalt untereinander gleichſtellt, daß dadurch für den Staat entweder alle Secten zu Kirchen oder die Kirchen zu Secten werden: vernehmen wir hier einen Mann, der mit chriſtlichem Ernſt und klarem, praktiſchen Geiſt, inmitten des ihn umwogenden Sectenweſens ſtehend, gerade in dieſem Sectenweſen ein weſentliches, principielles Verderben des chriſtlichen Geiſtes erkennt und kein gründlicheres Heilmittel weiß, als die Erweckung des kirchlichen Sinnes, welcher nach ſeiner Ueberzeugung wieder ruhet auf der Baſis eines ernſten Glaubens an die Kirche. Wir wünſchen, daß dieſes Wort chriſtlicher Erfahrung gehört und beherzigt werde, und wenn dazu auch der Zeitſtrömung gegenüber nicht viel Ausſicht iſt, ſo haben wir wenigſtens gern das Unſrige thun wollen, um es hörbar zu machen. Von Herzen danken wir auch für die Ueberſetzung des Artikels unſerm theuern und verehrten deutſchen Landsmann, dem Hrn. Prof. Phil. Schaff, dem Collegen des Hrn. D. Nevin. Von ihm hoffen wir bald weitere Mittheilungen über die kirchlichen und theologiſchen Zuſtände Nordamerika's in dieſer Zeitſchrift liefern zu können. Für jetzt machen wir nur auf eine Zeitſchrift des Hrn. Prof. Schaff aufmerkſam: der deutſche Kirchenfreund, Organ für die gemeinſamen Intereſſen der amerikaniſch-deutſchen Kirchen, Mercersburg bei H. A. Miſch — wovon uns ſieben Hefte des Jahrgangs 1848 zugekommen ſind, die ſehr vieles Schöne und auch für Deutſchland höchſt Intereſſante enthalten.

Ullmann.

ganze natürliche Leben der damaligen Welt repräſentirten, bleiben fortwährend bis zum Ende der Welt die herrſchenden Geſtalten des auswärtigen Antichriſts. Als ſie jedoch bald darauf der Kraft des Evangeliums unterliegen mußten, begannen ſie ſich im Schooße der Kirche ſelbſt zu entwickeln. Der Geiſt des Unglaubens wurde ein Geiſt der *Irrlehre* und *Spaltung*, der nun wieder entweder einen judaiſirenden, oder einen paganiſirenden Charakter trug.

Häreſie und Schisma ſind zwar nicht daſſelbe, bilden aber doch bloß die verſchiedenen Aeußerungen einer und derſelben Krankheit. Die Häreſie iſt theoretiſches Schisma, das Schisma iſt praktiſche Häreſie. Sie fließen beſtändig in einander über und ergänzen ſich gegenſeitig. Sie verhalten ſich zu einander wie Verſtand und Wille, die trotz ihrer Verſchiedenheit ſich an allen Puncten bedingen und durchdringen. Jede Häreſie iſt im Princip ſchismatiſch; jedes Schisma iſt in ſeiner innerſten Conſtitution häretiſch.

Auf der einen Seite kann man ſagen, die Zahl der Häreſien iſt Legion. Die Kirchengeſchichte iſt ein Kampf mit zahlloſen Formen des Irrthums. Näher betrachtet aber, kann man ſie alle auf Eine Quelle zurückführen a). Das

---

a) *Schleiermacher* (der chriſtl. Glaube §. 22.) reducirt, mit der ihm eigenthümlichen Gabe der Unterſcheidung und Claſſification, alle chriſtlichen Häreſien auf vier Grundformen, gemäß der Natur des Chriſtenthums ſelbſt. Dieſes iſt nämlich die Erſcheinung eines neuen Lebens in Chriſto und ſetzt voraus einmal die Erlöſungs*bedürftigkeit* und ſodann die Erlöſungs*fähigkeit* des Menſchen. Eine häretiſche Auffaſſung entſteht dann, wenn entweder die Perſon Chriſti, oder die menſchliche Natur ſo vorgeſtellt wird, daß die Idee der Erlöſung direct oder indirect aufgehoben wird. Dieß kann wieder in beiden Fällen auf doppelte Weiſe geſchehen. Entweder wird die Erlöſungs*bedürftigkeit* des Menſchen geleugnet, wie der *Pelagianismus* thut, oder ſeine Erlöſungs*fähigkeit*, wie vom *Manichäismus* geſchieht. In der Perſon Chriſti kann ent-

prophetiſche Adlerauge Johannis ſieht alle Irrlehren und Spaltungen von einem gemeinſamen Puncte ausgehen. Mit kühnem Griff und wie mit Einem Pinſelſtrich verzeichnet er den allgemeinen und generiſchen Charakter dieſer falſchen Macht in der Kirche, und gibt uns damit zugleich ein einfaches und durchgreifendes Kennzeichen an die Hand, wodurch wir es von dem chriſtlichen Leben in ſeiner geſunden Geſtalt unterſcheiden können. „*Daran* ſollt ihr den Geiſt Gottes erkennen: Ein jeglicher Geiſt, der da bekennet, daß *Jeſus Chriſtus iſt in das Fleiſch gekommen*, der iſt von Gott; und ein jeglicher Geiſt, der da nicht bekennet, daß Jeſus Chriſtus iſt in das *Fleiſch gekommen*, der iſt nicht von Gott." Alles wahre Chriſtenthum bekennt das Geheimniß von „Gott geoffenbart im Fleiſch," entſpringt aus der Erfaſſung deſſelben im Glauben, lebt und webt darin von Anfang bis zu Ende. Jeder Geiſt alſo, der ſich für chriſtlich ausgibt, ſich aber gegen die Kraft dieſes Bekenntniſſes direct oder indirect verſchließt, verräth eben damit ſeine innere Unwahrheit. „Das iſt der *Geiſt des Widerchriſts*," ſagt der Apoſtel, „von dem ihr habt gehöret, daß er kommen werde, und iſt jetzt ſchon in der Welt."

Unſer Gegenſtand iſt demnach *Antichriſt*, oder der Geiſt der Ketzerei und Spaltung unter dem Geſichtspunct,

---

weder ſeine *Gottheit*, oder ſeine reale *Menſchheit* geleugnet werden. Das Eine gibt uns die *ebionitiſche*, das Andere die *gnoſtiſche* oder *doketiſche* Häreſie. Dieſe vier Grundformen ſind zahlloſer Modificationen fähig, die ineinander überſpielen, aber immer ſubſtanziell denſelben Abfall von der reinen Lehre Chriſti involviren. Es iſt klar, daß der Pelagianismus mit dem Ebionitismus, der Manichäismus mit dem Gnoſticismus in einer inneren Verwandtſchaft ſteht. Alles hängt alſo zuletzt von der Auffaſſung der Perſon Chriſti ab, und alle Häreſien laſſen ſich auf eine potentielle oder entwickelte Leugnung des Factums zurückführen, daß Jeſus Chriſtus wahrhaftig im Fleiſche erſchienen iſt.

unter welchem ihn uns hier Johannes vor Augen führt. Wir wollen 1) ſeine Natur betrachten, 2) ſeine allgemeine Entwickelung in der Geſchichte kurz verzeichnen und 3) die wichtigſten Kennzeichen angeben, an welchen wir ihn unter allen ſeinen proteusartigen Formen wieder erkennen können.

1. Das Weſen des Antichriſts.

Dieſes können wir nur richtig verſtehen, wenn wir uns vorher einen klaren Begriff von ſeinem Gegentheil, von dem Weſen des Chriſtenthums und der Kirche, gemacht haben. Denn gerade ſeine Stellung zu Chriſto, wie er ſich in der Kirche offenbart, verleiht dem Antichriſt ſowohl ſeinen Charakter als ſeinen Namen.

Das Chriſtenthum iſt nicht bloß eine göttliche Lehre. Es ſchließt zwar allerdings Lehren ein, die ſo wichtig und bedeutungsſchwer als die Ewigkeit ſelber ſind, von denen die Welt früher kaum eine Ahnung hatte; aber ſie bilden nicht ſeinen urſprünglichen ſpecifiſchen Charakter.

Eben ſo wenig iſt das Chriſtenthum bloß ein göttliches Geſetz, obwohl es das vollkommenſte Syſtem moraliſcher Vorſchriften und Pflichten enthält.

Vielmehr iſt es urſprünglich und vor Allem eine göttliche Thatſache, und zwar nicht bloß ein Ereigniß, oder ein vorübergehendes Wunder, oder ein abruptes übernatürliches Phänomen, ſondern die abſolute Thatſache, das Weltfactum, das Centralfactum, deſſen Lebenskraft noch immer durch die Adern der Geſchichte ſtrömt, ſich allen Ordnungen des Lebens eingebildet hat; es iſt eine neue Schöpfung, worauf ſchon der Anfang des Menſchengeſchlechts hinblickte und die uns als eine göttliche Realität überall umgibt.

Das Chriſtenthum iſt ein einfaches Factum. Es ſchließt zwar eine unendliche Mannichfaltigkeit in ſich, dieſe iſt aber nur die Entfaltung eines und deſſelben göttlichen

Lebens. Es beginnt als Ein Ganzes mit der Menſchwerdung. In dem überwältigenden Ausſpruch: „Das Wort ward Fleiſch," iſt ſchon das ganze Evangelium enthalten. Hier haben wir ein Factum, das eine Parallele, nur in höherer Form, zu der urſprünglichen Schöpfung der natürlichen Welt bildet, zu dem erhabenen: „Es werde Licht, und es ward Licht." Gott offenbart ſich bereits bis auf einen gewiſſen Grad in der Natur, aber am vollkommenſten in ſeinem Sohne. Durch die Menſchwerdung hat ſich das göttliche Leben in der Perſon Chriſti mit dem Leben der Menſchheit weſentlich und unzertrennlich vereinigt und iſt ſo das Princip und die Quelle einer neuen Ordnung der Dinge für die Welt überhaupt geworden. Gott erſchien durch dieſen Act der Selbſtoffenbarung in der Welt, wie nie zuvor, der Act ſelbſt brachte Gerechtigkeit, Seligkeit, Leben und unſterbliches Weſen in die Sphäre unſerer gefallenen Menſchheit. Das Chriſtenthum, das große, herrliche Geheimniß der Kirche, ja der neue Himmel und die neue Erde, in denen ſich Gerechtigkeit ſpiegelt, ſind bereits eingeſchloſſen in dem einfachen Factum, in dem Myſterium der Incarnation. Chriſtus iſt ſelbſt das Licht und das Leben der Welt. Der letzte Grund ihrer Erlöſung iſt ſeine Perſon, nicht ſein Werk. Alles kommt zuletzt auf das zurück, was er iſt, und nicht bloß auf das, was er thut. Das Weſen des Chriſtenthums beſteht in der vollkommenen und ewigen Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur in der Perſon Jeſu Chriſti. Dieſes Factum, erfaßt und angeeignet durch den Glauben als das Bewußtſeyn der Lebensgemeinſchaft mit dem Heiland ſelbſt, begreift in ſich die ganze Kraft und Bedeutung der chriſtlichen Erlöſung.

„Wer ſagen die Leute, daß des Menſchen Sohn ſey?" Auf dieſe Frage, welche der Herr an ſeine Jünger richtete, antworteten ſie: „Etliche ſagen, du ſeyſt Johannes, der Täufer; die Andern, du ſeyſt Elias; Etliche, du ſeyſt Jere-

mias oder der Propheten einer." Das waren verſchiedene **Urtheile und** Meinungen, gebildet auf dem Wege der **Reflexion über** die Erſcheinung Jeſu Chriſti in der Welt, ohne **Einſicht** in die, in ſeiner Perſon geoffenbarte göttliche **Realität.** „Aber wer ſagt denn **ihr**, daß ich ſey?" ſo **fragte er** weiter. „Da antwortete Simon Petrus: **Du biſt Chriſtus, des lebendigen Gottes Sohn.**" **Dieſes** Bekenntniß war in keiner Weiſe das Reſultat der **Reflexion**, der Berechnung, oder einer verſtändigen Theorie. **Es entſprang** unmittelbar von der bewußten Aneignung eines in der Perſon Chriſti gegebenen Factums, welches Petrus als den eigentlichen Mittelpunct ſeines eigenen geiſtlichen Lebens fühlte. Er war nicht im Stande, ſich klare Rechenſchaft darüber zu geben, wie er dazu kam. Die Geſchichte und das Werk des Erlöſers lag noch nicht entfaltet vor ſeinen Augen. Sein Glaube war einfach die That ſeiner ganzen Seele, wie ſie an der gottmenſchlichen Perſon ſeines Meiſters hing, gleich dem noch unmündigen Kinde an dem Buſen und Auge der Mutter. „Herr, wohin ſollen wir gehen, denn zu dir!" iſt die Sprache ſolchen Glaubens. Für ſein Bewußtſeyn iſt Chriſtus die nothwendigſte Thatſache, die Thatſache aller Thatſachen. Petrus hatte noch gar keine Theorie der Erlöſung in ſeinem Kopfe, aber mit der unerſchütterlichen Gewißheit, womit er von ſeiner eigenen Exiſtenz überzeugt war, konnte er ausrufen: „Du haſt Worte des ewigen Lebens, und wir haben geglaubt und erkannt, daß du biſt Chriſtus, der Sohn des lebendigen Gottes" (Joh. 6, 68. 69.). Dieſe ſelbſteigene Erfaſſung der Perſon Chriſti als des Gottesſohnes machte ihn zu einem Chriſten im Unterſchied von der ihn umgebenden Welt.

Daher denn auch der Segenswunſch in der Antwort des Herrn: „Selig biſt du, Simon, Jonas Sohn; denn Fleiſch und Blut hat dir das nicht geoffenbaret, ſondern mein Vater im Himmel" (Matth. 16, 17.). Das Factum der Offenbarung des göttlichen Lebens in der menſchlichen

Perſon des Erlöſers überſteigt die Ordnung der Natur und kann darum ſelbſt nur auf übernatürlichem Wege erfaßt und angeeignet werden. Es bedarf einer Erhebung in dieſe höhere Sphäre durch den Geiſt Gottes. Daher fährt der Herr mit ſchlagendem Nachdruck fort: „Du biſt Petrus, und auf dieſen Fels will ich bauen meine Gemeine, und die Pforten der Hölle ſollen ſie nicht überwältigen.“ Natürlich nicht auf Petri Perſon, abgeſehen von ſeinem Bekenntniß, aber, wohl zu merken, auch nicht auf Petri Bekenntniß, abgeſehen von ſeiner Perſon, ſollte die Kirche gebaut werden. *Petrus in Chriſto*, als der Repräſentant des ganzen Apoſtelcollegiums, die Perſönlichkeit des Petrus gegründet und ruhend auf dem gläubig ergriffenen und bekannten Factum der Gottheit Chriſti, Petri Bekenntniß, nicht als eine abſtracte, ihm äußerliche Doctrin, ſondern als ſeine eigene innerſte Lebensmacht: das war der *Fels*, auf welchem fortan bis ans Ende der Welt die Kirche ſich erheben ſollte als ein Tempel des Herrn, zum Trotze aller irdiſchen und hölliſchen Gewalten, „erbauet auf den Grund der Apoſtel und Propheten, da Jeſus Chriſtus der Eckſtein iſt“ (Eph. 2, 20.).

Eine ſolche centrale und fundamentale Stellung nimmt mithin das Geheimniß der Menſchwerdung, und zwar nicht etwa nur als Lehre, ſondern als ein übernatürliches, weltumfaſſendes Factum, in der ganzen Idee des Chriſtenthums und der Kirche ein.

Aber gerade vorzugsweiſe dieſes Geheimniß iſt es, welches der natürliche Verſtand nicht zu begreifen vermag. „Fleiſch und Blut“ können es, nach dem Ausſpruch des Herrn ſelbſt, nicht offenbaren. Der Geiſt der Welt iſt daher, gegenüber dem Factum der Menſchwerdung nothwendig von Anfang bis zu Ende ein Geiſt des Unglaubens, ſowohl als Judenthum und Heidenthum in ſeinem offenen Kriege gegen Chriſtum, als in der Geſtalt von Ketzerei und Spaltung in der Kirche ſelbſt. Das letzte Princip aller Häreſie iſt

die Leugnung der vollkommenen und bleibenden Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur in dem gottmenſchlichen Leben der Perſon Jeſu Chriſti. Nun begreifen wir das Kriterium, das der Apoſtel angibt: „Ein jeglicher Geiſt, der da nicht bekennet, daß Jeſus Chriſtus iſt in das Fleiſch gekommen, der iſt nicht von Gott.“ Er mag ſich unter dem chriſtlichen Namen verbergen und vorgeben, Chriſtum als einen göttlichen Lehrer und Heiland zu ehren; in der That aber iſt er Chriſto entgegengeſetzt und ſetzt an ſeine Stelle eine Creatur der eigenen Phantaſie. Es iſt das Weſen der großen antichriſtlichen Lüge, ſich den Thron, der Chriſto gebührt, ſelbſt anzumaßen und gegen die Wahrheit aller Wahrheiten in ſeiner Perſon Krieg zu führen. „Das iſt der Geiſt des Widerchriſts,“ ſagt der Apoſtel, „von welchem ihr gehört habt, daß er kommen werde und iſt jetzt ſchon in der Welt.“

Da das Geheimniß der Menſchwerdung in der Vereinigung der Gottheit und Menſchheit in der Perſon Jeſu Chriſti beſteht, ſo kann es auf zwei Wegen häretiſch angegriffen werden. Entweder wird die Gottheit geleugnet, und Chriſtus zu einem bloßen, wenn auch noch ſo ausgezeichneten, Menſchen gemacht; oder man beraubt ihn ſeiner wahren menſchlichen Natur und verwandelt ihn in ein ſchlechthin übernatürliches, phantaſtiſches Weſen. Das Erſte iſt der *Ebionitismus*, der aus dem Judenthum, das Zweite der *Gnoſticismus* oder Doketismus, der aus dem Heidenthum ſtammt. Beide können aber auch in einander übergehen und ſich gegen das Chriſtenthum verbinden, wie im entgegengeſetzten Sinne Chriſtus aus Judenthum und Heidenthum Eins gemacht hat (Epheſ. 2, 14.) a).

a) Heidenthum ſowohl als Judenthum blicken auf das Chriſtenthum als ihr nothwendiges Ende hin. Beide Syſteme ringen von Anfang an nach dem Geheimniß der Menſchwerdung, obwohl ſie aus ſich ſelbſt nicht im Stande ſind, es zu erreichen. Auf

Beide Fundamentalhäreſien ſind begriffen in dem Worte Antichriſt, wie es Johannes gebraucht, indem beide ſich weigern zu bekennen, „daß Jeſus Chriſtus iſt in das Fleiſch gekommen," folglich das Urfactum des Chriſtenthums in eine Lüge verwandeln. Doch hat der Apoſtel vorzugsweiſe den gnoſtiſchen Irrthum (genauer den ebionitiſchen Gnoſticismus des Cerinth) im Auge. Die ebionitiſche Theorie war zu dürftig, um Gegenſtand ſeiner beſonderen Aufmerkſamkeit zu werden. Nur in der andern Form entwickelte der antichriſtliche Geiſt, in Lichtengelsgeſtalt verkleidet, ſeine volle Gewalt in der Kirche und machte ſich bereits damals in Kleinaſien, dem Wirkungskreiſe des Johannes, bemerklich. Zwar exiſtirte der Gnoſticismus damals noch nicht als ausgebildetes Syſtem; aber die Elemente, aus denen dieſes erwuchs, waren ſchon am Schluß des apoſtoliſchen Zeit-

---

Seiten des Heidenthums war der menſchliche Geiſt nie im Stande, ſich zur Einſicht in den Unterſchied des Göttlichen und Menſchlichen zu erheben, beide erſcheinen bei ihm mehr oder weniger vermiſcht, und darum kann es auch zu keiner wahrhaften Verſöhnung kommen. Das Judenthum entfaltet, als eine göttliche Offenbarung, natürlich einen höheren Ideenkreis. Hier wird der Unterſchied von Gott und Welt vollſtändig erfaßt. Aber es kommt nicht zu einer bleibenden Vereinigung; Gott bleibt fortwährend jenſeits der Welt in abſtractem, deiſtiſchem Gegenſatz. Das Judenthum war ſeiner Natur nach unvollſtändig und verlangte die Offenbarung des Chriſtenthums als Erfüllung ſeiner eigenen Bedeutung. Indem es daſſelbe als ſein naturgemäßes Ende anzuerkennen ſich weigerte und auf ſeinem früheren Standpuncte ſich verſteifte, wurde es nothwendigerweiſe eben ſo falſch, als das Heidenthum auf der entgegengeſetzten Seite. Da wurde aber der Gegenſatz zwiſchen beiden Syſtemen ſelbſt flüſſig. Da keines für ſich vollſtändig war, ſo ging leicht das eine in das andere über, nach dem Geſetze aller ſolcher dialektiſcher Widerſprüche. Dieß ſehen wir ſowohl an dem gemeinſamen Gegenſatz des offenen Judenthums und Heidenthums gegen das Chriſtenthum, als an dem fortwährenden Kampfe der aus ihnen hervorgegangenen Häreſien des Ebionitismus und Gnoſticismus gegen die Kirche.

alters in Bewegung. Darauf bezieht ſich denn auch ſpeciell die Sprache des Apoſtels. Der Ebionit konnte von einem Kommen Chriſti eigentlich gar nicht reden, da er nach ihm bloß die Fortſetzung des Alten war. Der Gnoſtiker ſchien zwar die Ankunft eines höheren Lebensprincips in der Welt zuzugeben, aber mit ſeinem Chriſtus kam es nie zu eigentlicher Realität. Er blieb im alten Dualismus zwiſchen Himmel und Erde ſtecken. Sein Chriſtus war nicht wirklich Fleiſch geworden, er trug nur den Schein des menſchlichen Lebens. Das iſt gerade die Form des Antichriſtenthums, welche Johannes im Auge hat und wovor er die Kirche ſo ernſtlich warnt.

Der Name Antichriſt bezeichnet nicht eine einzelne Perſönlichkeit, ſondern einen Geiſt, eine Richtung; er iſt auch nicht beſchränkt auf Ein Zeitalter, oder auf Eine beſtimmte Form. Er hatte ſich bereits in den Tagen des Apoſtels in manchen Perſönlichkeiten geoffenbart. „Und ſind nun viele Widerchriſten geworden" (1 Joh. 2, 18.). Er iſt ſeitdem immer in der Welt geweſen, bald in dieſer, bald in jener Geſtalt, und wird in ihr bleiben, bis das ganze Denken und Leben der Kirche von der Kraft der neuen Schöpfung, deren Geheimniß urſprünglich in der gottmenſchlichen Perſon Chriſti befaßt iſt, durchdrungen und verklärt ſeyn wird.

Nach dieſer Anſchauung iſt jedoch die Macht, die wir hier betrachten, nicht nothwendig auf die Feinde der Wahrheit beſchränkt. Obwohl urſprünglich ein Princip des Unglaubens, dann der Häreſie, kann ſie ſich dennoch mit größerer oder geringerer Gewalt auch in das Denken der wahrhaft Frommen und Gläubigen einſchleichen. Der Widerſtreit zwiſchen Licht und Finſterniß in der Kirche beſteht nicht bloß in dem Kampf äußerlich ſich entgegengeſetzter Syſteme, ſondern dringt in den Proceß des chriſtlichen Lebens ſelbſt hinein, das ſich nur in einem fortwährenden Conflict mit den falſchen Richtungen der menſchlichen Natur ent-

wickeln kann. Der antichriſtliche Geiſt findet ſich manchmal, wenigſtens für eine gewiſſe Zeit, im Bunde mit den hoffnungsreichſten Formen des religiöſen Charakters, als ein verborgener Sauerteig, der das göttliche Leben, mit dem er in Berührung tritt, zu verderben und zu vernichten droht.

Es iſt das allgemeine Weſen des Antichriſts zu leugnen, „daß Jeſus Chriſtus in das Fleiſch gekommen iſt." Das kann entweder direct oder indirect geſchehen. Zuerſt iſt die Leugnung eine offene und unverhüllte, nachher verſteckt ſie ſich unter ſcheinbar frommen Vorſtellungen von der Perſon und dem Werke Chriſti und der Natur der Kirche, tritt alſo in Lichtengelsgeſtalt, unter dem Deckmantel des chriſtlichen Namens auf, um die Wahrheit des Evangeliums nur deſto ſicherer zu untergraben.

Aus dem Bisherigen ergibt ſich, daß der antichriſtliche Geiſt ein Geiſt der Spaltung ebenſowohl als der Irrlehre ſeyn muß. Die katholiſche Einheit der Kirche kann nur beſtehen bei dem Bewußtſeyn und der freien Anerkennung der Thatſache, daß das wahre allgemeine Leben der Welt auf der Perſon Jeſu Chriſti, als der vollkommenen und ewigen Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur, ruht. Dieſes Bewußtſeyn iſt das Princip aller chriſtlichen Katholicität und ſchließt den Begriff der Spaltung von ſich aus. Wo es aber fehlt, da finden wir uns auf häretiſchem und ſchismatiſchem Boden. Wo die Anerkennung der Kirche aufhört, da fällt auch in letzter Inſtanz die Menſchwerdung Gottes dahin, und da fängt das Antichriſtenthum an.

2. Die allgemeine Geſchichte des Antichriſts.

Wir beabſichtigen hier natürlich keine vollſtändige, methodiſche Beſchreibung des geſchichtlichen Verlaufs jener böſen Macht in allen ihren Formen. Dieß würde ganze Bände und die ausgedehnteſten gelehrten Forſchungen erfordern. Wir wollen bloß einen flüchtigen Ueberblick über

die auffallendſten Erſcheinungen derſelben in den verſchiedenen Perioden der Kirche geben, um dadurch ihre Natur noch deutlicher ins Licht zu ſtellen und ein klareres Verſtändniß derjenigen Geſtalt vorzubereiten, in welcher ſich das Antichriſtenthum beſonders in unſerer Zeit und in unſerem Lande offenbart a).

a) Wir gehen hier natürlich, wie überhaupt, von der Vorausſetzung aus, daß das Chriſtenthum ſelbſt im tiefſten Sinne des Wortes geſchichtlich iſt. Die Irrlehre wird nur darum ein Entwicklungsproceß, weil das Leben der Kirche nie ſtille ſteht, ſondern fortwährend von einer Stufe der Vollkommenheit zur andern ſchreitet, um zuletzt ſich in der Herrlichkeit der Wiederkunft Chriſti zu vollenden. Es gibt freilich Manche, welche dieſen geſchichtlichen Charakter des Chriſtenthums leugnen. Sie geben zwar eine Geſchichte der Kirche in ihrem Sinne zu, aber darunter verſtehen ſie bloß, daß die chriſtliche Religion achtzehn Jahrhunderte durch verſchiedene Hände gegangen und allerlei Schickſalen unterworfen geweſen iſt, bis ſie zuletzt das Eigenthum der jetzt lebenden Generation geworben. Die Idee eines organiſchen Proceſſes, vermöge deſſen das Denken und Handeln der Kirche Eines Zeitalters als das Product der vorangegangenen Periode aufgefaßt wird, wollen ſie durchaus nicht anerkennen. Beſonders wollen ſie nichts von einer Dogmengeſchichte wiſſen, in dem Sinne einer allmählichen Entſtehung und Entwicklung der Wahrheit für das Bewußtſeyn der Kirche. Sie halten das Princip der Entwicklung für gefährlich und kleben, ſeyen ſie nun Romaniſten oder Proteſtanten, an dem Princip der Stabilität feſt. Aber ſollen wir dieſer Schule zu Gefallen unſere Augen verſchließen? Die Kirche iſt von Anfang an fortwährend in einem Proceß der Veränderung geweſen. Es iſt die Spitze kirchlicher Pedanterie, wenn irgend ein Theil der chriſtlichen Welt, wie ſie jetzt beſteht, vorgibt, ein genauer Abdruck der Kirche des erſten oder zweiten Jahrhunderts zu ſeyn. Solche Affectation kann zuletzt nur zur Heuchelei und zu blinder traditioneller Bigotterie führen. Die ganze Theologie iſt hiſtoriſch. Wir beſitzen keine einzige Lehre, welche für uns nicht durch das vorangegangene Leben der Kirche vermittelt iſt. Man nehme z. B. die Lehre von der Perſon Chriſti und leſe einmal Dorner's ausgezeichnete Entwickelungsgeſchichte dieſes Dogma's. Iſt dieſes Werk etwa ein bloßer Traum? Sind ſeine

1. Die antichriſtliche Irrlehre erſchien zuerſt, wie bereits angedeutet, ohne Rückhalt oder Verhüllung in ihrem eigentlichen angebornen Charakter. Der Geiſt des Heidenthums, von der Macht des Evangeliums aus ſeinen Fugen geriſſen und bis auf einen gewiſſen Grad überwältigt, ſchien nun zwar mit Chriſto gemeinſame Sache zu machen, blieb aber doch das herrſchende Princip in dieſer Verbindung. Er wollte ſich vom Chriſtenthum bloß modificiren laſſen, hauptſächlich aber daſſelbe durch ſeine eigene falſche Weltanſchauung umbilden. So löſte er die Thatſache der Menſchwerdung in einen nichtigen Traum auf. Er erkannte das göttliche Leben in der Perſon des Erlöſers an, aber leugnete ſeine wahrhaft menſchliche Natur. Von einer Vereinigung beider Naturen hatte die heidniſche Religionsphiloſophie ſchon darum keinen Begriff, weil ſie den eigentlichen Unterſchied beider nicht kannte, welcher die nothwendige Vorausſetzung einer Vereinigung iſt. Das Menſchliche wurde in das Göttliche ſpurlos aufgehoben. Die Menſchheit Chriſti war nur die Schattengeſtalt, unter welcher er ſich den Sinnen anderer Menſchen offenbarte. Von einer Fleiſchwerdung des Logos konnte nicht die Rede ſeyn. Sein Thun und Leiden war bloßer Schein und Viſion.

Solche doketiſche Anſichten über die Perſon Chriſti begannen ſich bereits vor dem Tode der Apoſtel zu zeigen, wie wir aus verſchiedenen Andeutungen des neuen Teſt. erſehen. Sie hat Johannes im Auge, wenn er vom Anti=

Thatſachen falſch, oder mißverſteht er ſie gänzlich und ſetzt ſie zuſammen, wie ein Thor? Wenn unſere Stabilitätstheologen doch nur ein ſolches Product der ernſteſten und gründlichſten Forſchung leſen und wenigſtens einen Verſuch machen würden, es zu beantworten, ſo könnte man noch Geduld haben mit ihrer dogmatiſchen Zuverſichtlichkeit. Eigenſinnige Anmaßung aber gegenüber der Macht der Thatſachen, von welchen ſie keine Notiz nimmt, von denen ſie vielleicht niemals etwas gehört hat, verdient in einem ſolchen Falle wahrlich blutwenig Reſpect.

chriſt ſagt, daß er bereits in die Welt gekommen ſey. Unter welchen Geſtalten gerade die Irrlehre ſich in dieſer Periode offenbarte, iſt uns großentheils unbekannt. Wahrſcheinlich hatte ſie noch gar keinen beſtimmten und geregelten Charakter, war mehr ein Geiſt oder eine Richtung, als ein Syſtem. Ihre Form war chaotiſch und verworren, bald mehr heidniſch, bald mehr jüdiſch, am häufigſten wahrſcheinlich eine confuſe und inconſequente Vermiſchung beider Elemente. Die ebionitiſche Anſicht von Chriſto hatte von Anfang an eine Neigung, wenigſtens theilweiſe in die doketiſche, und dieſe wiederum dieſelbe Neigung, in jene überzugehen.

Im zweiten Jahrhundert nahm dieſer Irrgeiſt Ordnung und Syſtem an in den großartigen Schöpfungen des Gnoſticismus. So wunderbar verſchieden dieſe auch im Einzelnen waren, ihre chriſtologiſche Grundanſchauung blieb doch im Weſentlichen immer dieſelbe. Sie leugneten alle, daß Chriſtus in das Fleiſch gekommen, und lößten die Thatſache der Menſchwerdung in eine bloße Theophanie, in eine optiſche Täuſchung auf. Aber auch wo das Menſchliche als Organ des Göttlichen aufgefaßt wurde, hatte es doch keine eigentliche Wirklichkeit in der Perſon des Erlöſers. Dieſe wurde in zwei Chriſti geſpalten, einen höheren und niederern, einen himmliſchen und irdiſchen, welche bloß zufällig, äußerlich und vorübergehend verbunden waren. Die Vereinigung fand auch nicht urſprünglich ſtatt im Leibe der Jungfrau, ſondern trat bei der Taufe im Jordan ein. Vorher war Jeſus ein bloßer Menſch, und wurde durch ſeine Tugend zu einem geeigneten Organ und Durchgangspunct für den himmliſchen Chriſtus, als dieſer bereit war, von der göttlichen Fülle, dem Pleroma, in dieſe Welt herabzuſteigen. Die Taufe iſt alſo die Erſcheinung des Logos, die Zeit ſeiner Beſitznahme von der Perſon Jeſu, die ihm fortan zum Inſtrument ſeiner Offenbarungen dient, bis der Zweck ſeiner Sendung erfüllt iſt. In einigen Syſtemen

des Gnoſticismus wurde die Menſchheit Chriſti ſtärker betont, als in andern, aber in allen war ſie mehr ein zufälliger Anhang zu ſeiner höheren Natur, als ein nothwendiges Element ſeiner Perſon. Sie war ein Zeichen und Symbol der himmliſchen Wirklichkeit, die ſie repräſentirte, eine irdiſche Copie deſſen, was eigentlich in den Himmel gehörte, aber nicht die wahre Gegenwart des göttlichen, himmliſchen Lebens ſelbſt.

Es gibt kaum ein großartigeres Schauſpiel in der Geſchichte der Kirche, als ihr langer, tiefer Kampf mit der gigantiſchen Kraft dieſer gnoſtiſchen Speculation. Wäre die Kirche nicht auf dem Felſen der von Petrus lebendig bekannten, gottmenſchlichen Perſon Chriſti gegründet, ſo hätten dieſe Pforten der Hölle ſie ſicherlich umgeſtürzt. Aber ſie konnte nicht untergehen. Die gnoſtiſchen Irrlehren mußten nur dazu dienen, die Kirche zu einem klareren Verſtändniß ihres eigenen Glaubens zu bringen. Die wahre Natur der in der Perſon Chriſti befaßten Thatſache kam nach ihren beiden Seiten zu einem deutlichen und bleibenden Ausdruck. Zwar war noch ein langer Proceß erforderlich, um die Art und Weiſe der Verbindung des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſto zu beſtimmen, aber dieſe Verbindung ſelbſt, als die Grundlage des Chriſtenthums, war ſiegreich feſtgeſetzt und inſofern der Kampf mit dem Gnoſticismus in ſeiner unverhüllten Geſtalt entſchieden. Mit aller ihrer Großartigkeit konnten die gnoſtiſchen Secten fortan ſich nicht mehr halten: ſie verſchwanden, wie die Ströme der Wüſte, wie der Schimmer des Nordlichts.

Allein das Princip des Gnoſticismus war damit freilich noch nicht aus der Kirche ausgerottet. Es kleidete ſich nun in neue, verfeinerte und plauſiblere Formen des Irrthums.

2. Zunächſt und am auffallendſten trat es auf im *Manichäismus* im dritten und vierten Jahrhundert. Dieſer ſcheint von einem verſchiedenen Geſichtspunct, nämlich von dem Weſen der menſchlichen Natur auszugehen. Allein

die **Anſicht** von dieſer hängt mit unſerer Anſicht von der **Perſon** Chriſti aufs engſte zuſammen. Eine falſche **Anthropologie** iſt bedingt durch eine falſche Chriſtologie, und **umgekehrt.** Daſſelbe Gedankenſyſtem, welches keine **wahrhafte Verſöhnung** der Natur und des Geiſtes im Erlöſer **zugeben** wollte, ſetzte auch einen unverſöhnlichen Gegenſatz **beider in** den Erlöſten feſt. Das ſehen wir mehr oder **weniger** in allen gnoſtiſchen Secten. Im Manichäismus **aber bildet** dieſer Gegenſatz das eigentliche charakteriſtiſche **Fundament.** Die Menſchheit wird hier aufgefaßt in der **Form** eines abſolut unverſöhnlichen Dualismus in ſeinem Uebergang zu einem gleich hülfloſen Pantheismus, eines Gegenſatzes von zwei Principien und Reichen, die ſich gegenſeitig ausſchließen und eine naturgemäße, geſchichtliche Erlöſung, wie ſie das Chriſtenthum bezweckt, ſchlechthin unmöglich machen. Die menſchliche Natur iſt nach dieſer Irrlehre urſprünglich und als ſolche ſubſtanziell böſe, und die Welt der Materie, welcher ſie angehört, muß als der unüberwindliche Gegenſatz gegen alles göttliche Leben gehaßt werden. Bloß der Lichtfunke des höheren Lebens, welches in dieſer Sphäre des böſen Lebens gefangen, welches aber am Ende durchaus kein weſentlicher Theil der natürlichen Welt iſt, kann erlöſt werden. Die Erlöſung ſelbſt aber iſt nach dieſer Anſicht keine moraliſche, ſondern eine phyſiſche und magiſche. Das Natürliche und Uebernatürliche kommen zu keiner wahrhaften Vereinigung. Alles endet zuletzt in einer dunklen fanatiſchen Nacht einerſeits und einer phantaſtiſchen, unwirklichen Wolkenbildung andererſeits.

Der natürliche Gegenſatz dieſer Irrlehre iſt der P e l a g i a n i s m u s. Er ſteht in demſelben Verwandtſchaftsverhältniß zum Ebionitismus, wie der Manichäismus zum Gnoſticismus. Hier wird die menſchliche Natur als erlöſungsfähig betrachtet, aber ohne der Hülfe eines höheren Princips in der Form des L e b e n s zu bedürfen. Das Chriſtenthum wird nicht als eine neue Schöpfung in Chriſto

Jeſu, und folglich auch nicht die volle Bedeutung des Myſteriums der Menſchwerdung anerkannt. Der Pelagianismus iſt von Haus aus geneigt, Chriſtum als einen bloßen Menſchen, als einen Lehrer der Weisheit und der Tugend anzuſehen, und findet daher ſeine natürliche Vollendung im Unitarianismus und Rationalismus. Der Manichäismus ſcheint hier ſein gerades Gegentheil zu ſeyn, aber es ſind nur entgegengeſetzte Pole deſſelben antichriſtlichen Irrthums, die ſich fortwährend gegenſeitig anziehen. Es war vor Allen *Auguſtinus*, welchen Gott zum großen Organ der Kirche erwählte, um das reine chriſtliche Bewußtſeyn durch dieſe beiden Extreme glücklich hindurch- und zu *der* Form des Glaubens zu führen, die ſeitdem als katholiſche Rechtgläubigkeit über dieſen Gegenſtand gegolten hat. Freilich war damit die manichäiſche und pelagianiſche Irrlehre nicht völlig vernichtet. Sie ſind tief in die Geſchichte des Chriſtenthums auch in folgenden Jahrhunderten eingedrungen, bald in dieſer, bald in jener Geſtalt, mehr oder weniger mit einander verwoben, nicht ſelten die entgegengeſetzteſten theoretiſchen und praktiſchen Reſultate in ſonderbarer Vermengung erzeugend, aber im Grunde immer von einer dualiſtiſchen Auffaſſung der Perſon Chriſti getragen, wodurch die große Thatſache der Menſchwerdung ihrer eigentlichen Bedeutung beraubt wurde.

3. Unſere Aufmerkſamkeit wird nun weiter in Anſpruch genommen durch die bedeutungsſchweren *chriſtologiſchen Streitigkeiten* des fünften und ſechſten Jahrhunderts, durch welche zuletzt die ausgebildetere orthodoxe Lehre von der Perſon Chriſti, gegenüber dem Irrthum des *Neſtorius* einerſeits und dem des *Eutyches* und der *Monophyſiten* andererſeits, ſiegreich feſtgeſtellt wurde. Es handelte ſich hier nicht um die conſtituirenden Elemente ſeiner Perſon ſelbſt; man war jetzt von allen Seiten darüber einverſtanden, daß er wahrer Gott und wahrer Menſch ſey. Die Frage bezog ſich auf das nähere Verhältniß dieſer geheim-

nißvollen Vereinigung. Der Streit bewegte ſich alſo auf dem gemeinſamen Boden des chriſtlichen Lebens; aber dennoch galt es auch hier, im Weſentlichen dieſelben Irrthümer zu bekämpfen, welche früher in offener Geſtalt dem Glauben der Kirche entgegengetreten waren. Der Schauplatz des Streites war verändert, aber die ſtreitenden Kräfte waren in ihrem innerſten Princip dieſelben, wie früher. Wir haben abermals zwei falſche Extreme vor uns, aber weil ſie beide dem Centrum der chriſtlichen Wahrheit näher gerückt ſind, ſo laſſen ſie ſich nicht mehr ſo ſcharf unterſcheiden. Der Eutychianismus erſcheint auf der einen Seite als die Fortſetzung der alten doketiſchen oder gnoſtiſchen Richtung, während ſein Gegenſatz, der Neſtorianismus, als eine Art von verfeinertem Ebionitismus betrachtet werden muß. Jener erkennt zwar die wahre Menſchheit, dieſer die wahre Gottheit Chriſti an, aber dort wird die menſchliche Natur in die göttliche aufgelöſt, von ihr verſchlungen, während hier die Vereinigung zu einer bloß äußerlichen, mechaniſchen Aneinanderfügung herabgeſetzt wird, ſo daß es nicht zu einer Einheit des Lebens kommt. In beiden Fällen iſt das Factum der Menſchwerdung aufgehoben, das eine Mal ſcheinbar zu Gunſten der wahren Menſchheit, das andere Mal zu Gunſten der Gottheit, aber beidemal mit einer unverkennbaren Vermiſchung dieſer Abſichten. So zeigt ſich beſonders der Neſtorianismus, der ein ſo großes Gewicht auf die menſchliche Seite im Leben Chriſti zu legen ſcheint, am Ende eben ſo ſehr gnoſtiſch als ebionitiſch. Denn der Gnoſticismus war ja auch bereit, die Menſchheit des Erlöſers zuzugeſtehen, wenn ſie nur nicht in eine innere und organiſche Vereinigung mit ſeinem höheren Princip trat. Der neſtorianiſche Chriſtus war, wie der gnoſtiſche, ein getheilter Chriſtus. Die Einheit der Naturen war eine bloß ſcheinbare, mechaniſche.

4. Während des Mittelalters finden wir unſere Cardinalhäreſien in den zahlreichſten und maſſenhafteſten

Darſtellungen. In der römiſchen Kirche haben wir auf der einen Seite ein craſſes Syſtem des Pelagianismus, welches das chriſtliche Leben auf die Stufe der bloßen Natur herabzieht, während auf der andern Seite das Natürliche von dem Uebernatürlichen phantaſtiſch überwältigt und der ganze Heilsweg in einen magiſchen Proceß verwandelt wird, — eine Vereinigung von ſcheinbaren Gegenſätzen, die nach dem früher Bemerkten nicht ſchwer zu begreifen iſt. Unter den die katholiſche Kirche bekämpfenden Secten können wir leicht von den Paulicianern an die Spuren des gnoſtiſchen und manichäiſchen Geiſtes verfolgen, ein Umſtand, welcher ihr früheres Anſehen, als „Zeugen der Wahrheit" (testes veritatis), nicht wenig beeinträchtigt. Ihr großer Mangel iſt, daß ſie keine volle und ſichere Einſicht haben in die Realität des Chriſtenthums, als einer bleibenden objectiven Offenbarung des Lebens Gottes im Fleiſche.

5. Es war natürlich nicht zu erwarten, daß die Reformation jene Macht, deren geſchichtlichen Verlauf wir hier curſoriſch betrachten, zu ihrem Ende bringen werde. Im Gegentheil, wenn der Proteſtantismus eine höhere Stufe des chriſtlichen Lebens repräſentirt, als die vorangegangene Periode der Kirche, ſo muß man auch hier von vorn herein annehmen, daß das Antichriſtenthum, welches immer der ihm gegenüberſtehenden Entwickelung des Chriſtenthums correſpondirt, eine entſprechende Reaction bilden und eine feinere und gefährlichere Geſtalt annehmen werde, als zu irgend einer früheren Zeit. Der proteſtantiſche Antichriſt wird ferner der Natur der Sache nach ſich nicht in offenen Gegenſatz gegen Chriſtum und den Proteſtantismus ſetzen, ſondern ſich das eigentliche Centrum deſſelben anmaßen und für die höchſte Form des Chriſtenthums ſelbſt ausgeben.

Eine ſolche Erſcheinung haben wir in großem Maßſtabe vor uns im Rationalismus und Sectenweſen, die ſich in ſo weiter Ausdehnung unſerer gegenwärtigen proteſtantiſchen Chriſtenheit bemächtigt haben. Der Anti-

chriſt iſt, wie bereits gezeigt wurde, ſeiner eigentlichen Natur nach rationaliſtiſch und ſchismatiſch, und unter dieſem doppelten Charakter hat er ſich mehr oder weniger von Anfang an geoffenbart. Aber niemals früher iſt dieſer Charakter ſo ſtark als ſein anerkanntes Weſen hervorgetreten. Unter dem Namen des Proteſtantismus iſt nun ein großer Theil der chriſtlichen Welt principmäßig rationaliſtiſch und ſchismatiſch geworden, indem er dieß für die wahre und eigentliche Form des Chriſtenthums hält und ſich ohne Weiteres das Recht und die Macht zuſchreibt, Theologie und Kirche nach ſeinem Privaturtheil und Gutdünken zurecht zu machen. Dabei iſt nicht ſchwer einzuſehen, daß dieſe beiden charakteriſtiſchen Grundzüge nur die beiden ſich ergänzenden Seiten deſſelben falſchen Lebens ſind. Der Rationalismus iſt für den Verſtand, was das Sectenweſen für den Willen iſt. Beide ſind nur die verſchiedenen Phaſen derſelben großen Irrlehre in der Doppelform, in welcher ſie ſich uns von Anfang an darſtellte. Der Rationalismus hat eine natürliche Verwandtſchaft mit dem alten Ebionitismus und iſt geneigt, Chriſtum als bloßen Menſchen aufzufaſſen, oder, wenn er das Uebernatürliche in ſeiner Perſon zugibt, dieſes abſtract und dualiſtiſch vom Natürlichen zu trennen, wie der Neſtorianismus. Dieſer neſtorianiſche Supranaturalismus kann ſich aber nie lange conſequent feſthalten, er ſchwankt fortwährend zwiſchen ſeinen beiden dualiſtiſchen Extremen, Chriſtum entweder ausſchließlich zu Gott, oder zu einem bloßen Menſchen zu machen. Der urſprünglich dualiſtiſche Rationalismus vollendet ſich daher zuletzt im Pantheismus. Dieſen Entwickelungsgang hat er auch in der That in Deutſchland, ſeiner claſſiſchen Heimath, durchlaufen.

Der Sectengeiſt auf der andern Seite ſcheint eine urſprüngliche Verwandtſchaft mit dem Doketismus und Gnoſticismus zu haben. Das Chriſtenthum kann nur in demſelben Maße als katholiſch aufgefaßt werden, in welchem

man ihm einen echt menſchlichen und geſchichtlichen Charakter zuſchreibt. Der Sectengeiſt hat aber von Haus aus eine Dispoſition, Chriſtum in die Wolken zu verſetzen, oder ſeine Perſon in ein Phantom zu verwandeln, um dadurch deſto freieren Spielraum für die Ausübung ſeiner eigenen Subjectivität zu gewinnen. Auf dieſe Weiſe wird er mit innerer Nothwendigkeit in die Sphäre des Rationalismus hinübergetrieben. Das Göttliche, das er in ſo phantaſtiſcher Form feſtzuhalten ſich bemüht, erweiſt ſich zuletzt als eine menſchliche Fiction. Was im Geiſte begonnen hat, findet ſein ſchales Ende im Fleiſch.

Es iſt daher keineswegs zufällig, daß das Sectenweſen ſich in vielen Puncten mit dem Rationalismus berührt. Es gehört dieß zu ſeinem urſprünglichen Weſen. Der Sectengeiſt trägt überall, wo er vorwiegt, eine falſche Anſchauung von der Perſon Chriſti in ſich und iſt mit geſunder chriſtlicher Orthodoxie unvereinbar. Er iſt ſeiner Natur nach häretiſch und ſchismatiſch zugleich, und wir können ihn daher im emphatiſchen Sinne den Antichriſt der Kirche der Gegenwart nennen. So weit ſeine Kraft und ſein Einfluß reicht, ſteht er im Widerſtreit mit der Thatſache der Menſchwerdung.

Der Weg iſt nun gebahnt für die Betrachtung der auffallendſten Merkmale, an denen wir den unſerer Erwägung vorliegenden Irrgeiſt in ſeinen verſchiedenen Phaſen und Wandelungen wieder erkennen und zeigen können, daß auch ſeine neueſte Geſtalt, das Sectenweſen und der Rationalismus, in gewiſſen Grundzügen ſich nur als den alten proteusartigen Feind der Kirche ausweiſt.

3. Die charakteriſtiſchen Merkmale des Antichriſts.

Das letzte und allgemeinſte Kennzeichen des antichriſtlichen Geiſtes iſt in der uns ſchon bekannten Regel des Apoſtels Johannes niedergelegt. Er will nicht zugeben, daß

Chriſtus in das Fleiſch gekommen iſt. Darauf kommen zuletzt auch alle anderen Merkmale zurück. Sie ſind nur die nothwendigen Conſequenzen, die ſich aus dem urſprünglichen Mangel an Glauben an die Menſchwerdung als eine wirkliche und bleibende Thatſache mit Nothwendigkeit ergeben.

1. Der Antichriſt erkennt keine wirkliche Vermittelung zwiſchen Gott und den Menſchen als nothwendige Bedingung der chriſtlichen Erlöſung an. Er mag zwar das Bedürfniß der Verſöhnung fühlen und Chriſtum als Erlöſer ehren, aber er bringt es zu keiner wahrhaften Verſöhnung und kann die Nothwendigkeit eines menſchlichen Chriſtus nicht rechtfertigen. Dieſer iſt nach ihm bloß die äußere Veranlaſſung der Annäherung der Menſchen an Gott, aber nicht das nothwendige Medium derſelben, die Urſache der Erlöſung im göttlichen Geiſte, aber nicht das Factum ſelbſt, in welchem ſie beſteht. Der alte Dualismus zwiſchen Natur und Geiſt, Himmel und Erde, Gott und Menſch wird nicht gründlich überwunden. Die Erlöſung bleibt eine rein ſubjective. Der Chriſtus des Quäkers iſt das Licht Gottes in ſeiner eigenen Seele und ſinkt zuletzt zum Licht der gewöhnlichen Vernunft herab. Der hegel'ſche Chriſtus iſt eine Idee. Die Geſchichte des Sectenweſens überhaupt zeigt die fortwährende, angeborene Tendenz, die Thatſache einer wirklichen Vermittelung in gleicher Weiſe auf die Seite zu ſchieben. Es iſt charakteriſtiſch für den Sectengeiſt, daß er Chriſtum bloß zu einem Diener ſeines religiöſen Lebens, nicht zum eigentlichen Elemente macht, in welchem ſich daſſelbe bewegt. Er umgibt ihn mit der doketiſchen Färbung einer phantaſtiſchen Scheinwirklichkeit, welche nur zu häufig am Ende in eine kalte Abſtraction umſchlägt.

2. Der Antichriſt ſetzt die Bedeutung der Perſon Chriſti herab, zwar nicht vollkommen und direct, aber indirect, indem er ſie vor dem Werke der Erlöſung in den Hintergrund ſchiebt. Der gnoſtiſche Chriſtus iſt zwar

durchaus übernatürlich, tranſcendental und ohne Gemeinſchaft mit der natürlichen Menſchheit in ihrer gewöhnlichen, ſichtlichen Form, aber gerade damit wird er ſeiner perſönlichen Bedeutung für die Menſchenwelt, wie ſie nun einmal iſt, entkleidet. Wir werden nach dieſem Syſtem nicht erlöſt durch das, was er iſt, ſondern durch das, was er redet und thut. Der unausſprechlich bedeutungsvolle Inhalt der Perſönlichkeit des Erlöſers wird nicht gefühlt, die Thatſache iſt nicht in ihrer Wirklichkeit erfaßt; an ihrer Stelle ſchwimmt ein phantaſtiſches Chriſtusgebilde vor dem Geiſte, das nicht mehr Kraft hat, als ein bloßer Gedanke. Das Sectenleben in der Kirche iſt immer mehr oder weniger von dieſer Denkart angeſteckt. Seine Chriſtologie iſt nur der äußere Apparat ſeiner Theorie des Heils, mehr die göttliche Maſchinerie der Erlöſung, als ihr eigentliches Weſen. Die Thatſache der Menſchwerdung wird vom ſectireriſchen und ſchismatiſchen Chriſtenthum zwar zugegeben, aber nicht in ihrem vollen Recht und Gewicht. Man ſieht nicht klar, warum die Erlöſung gerade in dieſer und nicht in einer anderen Form geſchah, warum es abſolut nothwendig war, daß das Wort überhaupt Fleiſch wurde, warum die Erlöſung nicht auch ebenſo gut durch eine Theophanie hätte geſchehen können. Die Menſchwerdung erſcheint im beſten Falle nur als die Errichtung des äußeren Altars, damit von ihm das Sühnopfer für die Sünden der Welt in heiligem Feuer zu Gott emporſteige; als das Gerüſte, als das künſtliche, vom Himmel wunderbar zu Stande gebrachte Theater der Erlöſung. Alles iſt zuletzt doch ſchattenartig, viſionär und phantaſtiſch, alles verſchwimmt zuletzt in entlegener, dämmerartiger, idealer Abſtraction. Man wird durchweg finden, daß der Secten-Chriſtus der wahrhaften Realität für den Geiſt ermangelt und einen magiſchen, äonartigen, wolkenhaften Charakter trägt.

3) Mit dieſer trüben Auffaſſung der Perſon Chriſti iſt nothwendig ſtets ein Mangel an Vertrauen zur Kirche als

einer wirklichen, übernatürlichen, in der Welt fortwährend gegenwärtigen Anſtalt verbunden. Der Antichriſt erkennt natürlich die Exiſtenz der Kirche, ſo wie ihren göttlichen Urſprung an und gibt vor, in ihr die Gegenwart eines göttlichen Lebens zu finden. Allein die ſo zugeſtandene Kirche bringt es zu keiner wahrhaften organiſch-hiſtoriſchen Offenbarung in dem Leben der Welt. Iſt Chriſtus das Princip einer neuen Schöpfung, der Punct, in welchem Erde und Himmel eine lebendige und bleibende Vereinigung, wie nie zuvor, eingegangen haben, ſo folgt, daß die Kirche, in welcher die Bedeutung dieſer Thatſache niedergelegt iſt, und welche eben deßhalb ſein Leib, die Fülle deſſen, der Alles in Allem erfüllt, genannt wird, zum wenigſten eine eben ſo real objective und bleibende Conſtitution in ſich tragen muß, als das natürliche Leben, auf welchem ſie als ein übernatürliches Gebäude ruht. Von einer ſolchen organiſchen, hiſtoriſchen Kirche jedoch hat der alte Gnoſticismus keine Ahnung. Sein geſelliges Chriſtenthum iſt eine Aggregation lebendiger Atome, deren jedes ſich für ſich ſelbſt zu Chriſto hingezogen fühlt. Da der Erlöſer ſelbſt kein weſenhaftes Daſeyn in der Welt hatte, bloß ein Phantom war nach ſeiner menſchlichen Natur, ſo konnte nach dieſer Anſchauung natürlich auch der Kirche keine ſubſtanzielle Realität zugeſchrieben werden. Der Leib mußte an der doketiſchen und idealiſtiſchen Natur des Hauptes participiren.

Daſſelbe begegnet uns bei allen folgenden Offenbarungen des antichriſtlichen Princips. Zwar wurde die Fleiſchwerdung Chriſti zugegeben, aber als ein bloßes Ereigniß, das der Zeit nach uns ſo ferne gerückt iſt, als wäre es in einer andern Welt vorgegangen. Daher blieb die Auffaſſung der Kirche weſentlich dieſelbe. Der Sectengeiſt verkehrt in ſeinem affectirten Eifer für das, was Chriſtus einmal in weiter Zeitferne war, ſeine bleibende Gegenwart in der Welt zu einer geiſterhaften Abſtraction. Er bewegt ſich durchweg auf der Vorausſetzung, daß Chriſtus keine wirkliche Kirche in

der Welt habe, ſondern bloß ein unſichtbares, geiſtiges Chriſtenthum, welches die Menſchen nach ihrem Gutdünken zu Hülfe der Bibel formen und modeln können. Der Geiſt der Spaltung glaubt nicht an „die heilige allgemeine Kirche“, hält ſelbſt den Ausdruck für verfänglich und die Sache für einen Wahn, es ſey denn, daß er darunter ſeine Fiction einer Kirche verſtehen kann, welche objectiv bloß in den Büchern, im beſten Falle in der Bibel, ſubjectiv in ſolchen Formen der Innerlichkeit exiſtirt, welche ſeinen eigenen, engbegrenzten Vorſtellungen zuſagen.

4. Dieſer Mangel an Vertrauen zur Kirche, als der Gegenwart eines realen göttlichen Lebens in der Welt, zeigt ſich ſtets in einer niedrigen Anſicht vom *geiſtlichen Amte*, von den *Sacramenten* und dem *Gottesdienſt* überhaupt. Iſt die Kirche nicht die Niederlage objectiv gegebener und wirkender übernatürlicher Kräfte, ſo können auch die Organe und Functionen der Kirche keine höhere Bedeutung und objective Kraft haben. Es gehört daher zum Charakter des Sectengeiſts unter all ſeinen Geſtalten, die Idee des geiſtlichen Amtes zu unterſchätzen und alle kirchlichen Inſtitute und gottesdienſtlichen Acte zur Kategorie des gewöhnlichen menſchlichen Lebens herabzuziehen, und zwar gerade da, wo es den Schein hat, daß er ſie in anderer Hinſicht zur höchſten geiſtlichen Würde erhebe. Dieſes Merkmal iſt beſonders allem ſectireriſchen Chriſtenthum eigen, wie die Geſchichte alter und neuer Secten genugſam zeigt. Sie ſchätzen alle äußere Ordination ſehr gering, weil es der Geiſt iſt, der alle wahren Geiſtlichen zum heiligen Amte ausrüſtet, und *ihre* Geiſtlichkeit muß natürlich von Gott geſandt und nicht von Menſchen fabricirt ſeyn. Es kommt aber ſo zu keiner wahren Vereinigung des Amtes mit der Perſon, und die Folge iſt, daß am Ende Alles von den zufälligen natürlichen Fähigkeiten und Stimmungen des Individuums abhängt. Das geiſtliche Amt wird auf dieſe Weiſe ſeiner wahren göttlichen Weihe entkleidet, und alle geiſtlichen Functionen werden zu

entſprechendem Maße erniedrigt. Dieſelbe dualiſtiſche Anſicht macht ſich in der Auffaſſung der Sacramente geltend, indem das ſichtbare Zeichen von der unſichtbaren Gnade abſtract getrennt, ja die Idee ſacramentaler Gnade ganz verworfen wird. Der Sectengeiſt ſchreckt durchweg vor der Anerkennung irgend einer objectiven Wirkung der Taufe oder des Abendmahls zurück. Es koſtet ihn eine ungeheure Ueberwindung, auch nur zuzugeben, daß die Sacramente beſondere Gnadenmittel ſeyen, durch welche die göttliche Kraft den Menſchen in einer von der bloßen Darſtellung im Worte verſchiedenen Weiſe nahe gebracht werde, ohne zu bedenken, daß es aller Wahrſcheinlichkeit nach eben ſo ſchwer wäre, die Gegenwart einer ſolchen beſonderen göttlichen Kraft in der Perſon des Erlöſers ſelbſt zuzugeben, falls er noch äußerlich unter uns wandelte, wie in den Tagen ſeines Fleiſches. Vertrauen zu den Sacramenten und Vertrauen auf einen wirklichen, ins Fleiſch gekommenen Chriſtus gehen Hand in Hand. Die Secten verrathen offenbar ihren rationaliſtiſchen, gnoſtiſchen Geiſt, indem ſie das Mahl des Herrn zu einem bloßen Zeichen oder Denkmal herabſetzen und der heiligen Taufe alle inwohnende Kraft abſprechen. Ihre Sacramente ſind doketiſch und phantaſtiſch, rein geiſtig und aus der Region der Wolken entlehnt, um am Ende ſich als lauter Fleiſch zu erweiſen, die eine bloß ſubjective Wirklichkeit in der Phantaſie des Anbeters haben. Daher finden wir bei den Secten eine Neigung, die Sacramente entweder ganz bei Seite zu ſetzen, oder ihnen wenigſtens einen andern Sinn unterzulegen. Beſonders liegt das baptiſtiſche Princip ihrer ganzen Religionstheorie zu Grunde. Die Kindertaufe hat keine Bedeutung für diejenigen, welche den Begriff ſacramentaler Gnade als Aberglauben verwerfen.

In demſelben Maße fehlt den Secten die wahre Idee des Gottesdienſtes. Der unſacramentale Geiſt iſt nothwendig auch unliturgiſch. Die Kraft des chriſtlichen Gottesdienſtes beſteht darin, daß die Anbeter von dem Gefühl eines ge-

meinſchaftlichen kirchlichen Lebens erfüllt ſind und in dieſem Bewußtſeyn ſich als ein lebendiges Opfer Gottes darbringen. Seine Idee verlangt, daß er ſich in der Sphäre der Objectivität bewege und nicht bloß dem Bereiche des rein individuellen Gedankens und Gefühls angehöre. Wir wiſſen aber alle, wie der Sectengeiſt dieſes Geſetz geradezu umkehrt. Er hält alles Objective und Liturgiſche im Gottesdienſt für ein Hinderniß der Andacht und geht principmäßig darauf aus, den Gottesdienſt mit dem entgegengeſetzten Charakter zu bekleiden. Die religiöſen Lieder und Melodien der Secten, ihre Gebete und Predigten tragen den Stempel extremer Subjectivität an ſich, ja, ſie betrachten dieſe gerade als ihren höchſten Werth und Schmuck, indem ſie den Anbeter in directe, perſönliche Verbindung mit der überirdiſchen Welt zu bringen ſcheint und nicht ſelten durch einen Pomp von Ernſt und Lebendigkeit zu imponiren weiß. Aber auch hier iſt, wie die Erfahrung lehrt, das Herabſtürzen aus der Wolkenregion auf den Koth der Erde, der Uebergang von affectirter Erhabenheit ins Lächerliche, der bekanntlich nur Einen Schritt erfordert, nicht bloß natürlich, ſondern auch nothwendig. Aller Sectengottesdienſt, anfangs fanatiſch und extravagant, ſinkt zuletzt in das langweiligſte Einerlei leerer Ceremonien herab. Ja, die Secten haben eigentlich gar keinen Gottesdienſt in dem Sinne eines göttlichen, liturgiſchen Opferactes.

5. Der antichriſtliche Geiſt zeigt ſich ferner in der Verachtung aller Geſchichte und Autorität. Es iſt durchaus nicht möglich, an eine wirkliche Kirche zu glauben, ohne in ihr zugleich die fortwährende Gegenwart deſſelben göttlichen Lebens oder der neuen Schöpfung anzuerkennen, welche durch die Menſchwerdung Jeſu Chriſti in die Welt eingeführt worden iſt. Nach Chriſti eigener feierlicher Verheißung muß die Kirche, ſein Leib, objectiv und fortwährend, nicht als eine todte, eintönige Ueberlieferung, ſondern als ein organiſcher Lebensproceß, durch alle Zeitalter bis zu ihrer Vollendung am Ende der Welt exiſtiren. Der

Natur der Sache nach muß daher das Einzelne vom Allgemeinen, der Theil vom Ganzen abhängig ſeyn. Daher die Idee der kirchlichen Autorität und vernünftigen Tradition. Der Glaube an einen realen, in der Kirche fortwährend gegenwärtigen und durch ſie, als ſein Organ, ſich bethätigenden Chriſtus macht es für die Chriſten unmöglich, die Kirche der Vergangenheit oder der Gegenwart zu verachten. In demſelben Maße aber, in welchem dieſer Glaube fehlt, ſchrumpft auch das katholiſch-kirchliche Bewußtſeyn zuſammen und wird ſectireriſch und ſchismatiſch. Es gehört zum inneren Weſen der Secten, ſo weit ſie ſectireriſch ſind, ſich ſelbſtgefällig auf ihr Privaturtheil und ihre individuelle Freiheit zu ſteifen und mit vornehmer Geringſchätzung auf die „Väter," ſo wie auf das ganze kirchliche Alterthum herabzublicken a).

---

a) Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß dieſer Anſpruch der Secten auf abſolute Unabhängigkeit nichts als pedantiſche Affectation iſt. Die Sache ſelbſt iſt unmöglich. Es liegt im Weſen unſerer Natur, daß das individuelle Leben und Denken bis auf einen gewiſſen Grad vom allgemeinen Leben und Denken gebunden ſeyn muß. Weigern wir uns, die Autorität in ihrer rechtmäßigen Form anzuerkennen, ſo werden wir die Sklaven einer falſchen Autorität. Alle wahre Freiheit beſteht im willigen, ſelbſtbewußten Gehorſam gegen die vernünftige, von Gott geordnete Autorität, und alle Knechtſchaft beginnt da, wo die Bahn des Geſetzes verlaſſen wird. Das Extrem der Subjectivität iſt zugleich das Extrem der Schwäche. Der Menſch, der halsſtarrig darauf verſeſſen iſt, ſtets nur ſeinen eigenen Weg zu gehen, befindet ſich ſicherlich auf dem Irrwege. Die Secten ſind in demſelben Grade unfrei, in welchem das ſectireriſche Princip in ihnen herrſcht. Sie verwerfen das kirchliche Alterthum, um ihre eigene Geſchichte von geſtern her an deſſen Stelle zu ſetzen. Sie verſagen der allgemeinen Kirche die Achtung, um mit einem elenden Fragment derſelben Götzendienſt zu treiben. Sie haben auch ihre „Väter" und ihre „Traditionen," wie allgemein bekannt iſt. Das iſt gerade der Fluch des Sectenweſens, daß, während es verſpricht, die Menſchen zu befreien, es dieſelben zu Sklaven einer willkürlichen Autorität

6. Dieſes Sichbrüſten mit individueller Freiheit verdient, als ein charakteriſtiſches Merkmal des Antichriſts, noch eine beſondere Beachtung. Das Chriſtenthum verſpricht allerdings dem Menſchen auch Freiheit. Gott hat uns nicht den Geiſt der Furcht gegeben, ſagt der Apoſtel, ſondern der Kraft und der Liebe und eines geſunden Geiſtes. Chriſtus iſt im emphatiſchen Sinne das Princip aller Freiheit, und die Religion, die von ihm ſtammt, iſt nichts weniger, als ein Geſetz blinden Gehorſams, ſey es für den Verſtand oder für den Willen. Aber eben deßhalb hat ſie einen allgemeinen Charakter. Meine Vernunft kann hier nur vernünftig ſeyn, ſofern ſie ſich in der Sphäre der Wahrheit bewegt; mein Wille kann hier nur frei ſeyn, ſofern er aus innerem Antrieb von dem objectiven Leben ſich beſtimmen läßt, in deſſen Gemeinſchaft ihn das Chriſtenthum einführt. Das Chriſtenthum weiß nichts von einer rein ſubjectiven Freiheit. Die Autorität iſt eben ſo nothwendig ein conſtituirendes Element der Religion, als die Freiheit ſelbſt; beide ſind nur die entgegengeſetzten Pole eines und deſſelben Lebens. Dieß will jedoch der antichriſtliche Geiſt nit verſtehen und zugeben. Er iſt ſeiner Natur nach particulariſtiſch und ſubjectiv. Er findet den Maßſtab aller Wahrheit und alles Rechts in ſich ſelbſt, und nicht in Chriſto oder in der Kirche. Er iſt zwar bereit, auch die Autorität der Bibel zuzugeben, und bildet ſich auf dieſe Unterwerfung unter Gottes Autorität gar viel ein. Alle Secten machen ein pedantiſches Aufheben mit ihrer Liebe zur Bibel. Sie kümmern ſich nicht um alte Symbole und Confeſſionen, um das Urtheil

---

macht. Es ſchneidet ſie vom Hauptſtrom des Chriſtenthums ab und führt ſie zu einem Seitenbach; es vertauſcht das kirchliche Bewußtſeyn für das Sectenbewußtſeyn; es verengt den Horizont ihrer theologiſchen Anſchauung nach Maßgabe ſeines eigenen Geſichtskreiſes, der oft nicht umfangreicher iſt, als ein ordinärer Sonnenſchirm, und verlangt dann von ihnen, daß ſie, ſo eingeſchränkt, mit chineſiſcher Eitelkeit auf die ganze übrige chriſtliche Welt als barbariſch und ſklaviſch herabblicken ſollen.

irgend eines Menſchen oder einer Körperſchaft. Andere mögen ſich an ſolche armſelige Stützen anlehnen; für ſie reicht die Bibel hin, und ſie können ſich ſchlechterdings nicht entſchließen, ſich je auf ein anderes Geſetz und ein anderes Zeugniß zu berufen. Sie wollen die Kirche nicht hören, denn das iſt — ſo ſagen ſie — die Stimme von Menſchen; in der Bibel dagegen ſpricht Gott, und zwar direct und unmittelbar zu jedem Individuum insbeſondere; und ihr ſollten daher alle ein williges Ohr leihen. Sie glauben an die Bibel, aber ſie glauben nicht an die Kirche. Es iſt ihnen ein Leichtes, das geſchriebene Buch als etwas Uebernatürliches und Göttliches anzuerkennen, und ſie halten dieß für den erſten Glaubensartikel; aber das Chriſtenthum ſelbſt für ein göttliches, in der Kirche aller Zeitalter wahrhaſt vorhandenes Factum anzuſehen, iſt nach ihrer Meinung craſſer Aberglaube.

In dieſem ganzen Verfahren jedoch beurkunden die Secten bloß ihre zuchtloſe Natur. Denn ihre angebliche Unterwerfung unter die Autorität der Bibel erweiſt ſich zuletzt als Selbſterhebung über alle und jede Autorität. Ihr Raiſonnement kommt einfach darauf hinaus: Die Bibel iſt Gottes Wort, und ich muß ihm gehorchen; aber die Bibel iſt nur das, was ſie für meinen Geiſt bedeutet, und das iſt am Ende Alles, was dieſe Unterwerfung verlangt. So wird das Privaturtheil, der ſubjective Verſtand als oberſter Richter über den Inhalt der Bibel auf den Thron geſetzt. Die Bibel muß in irgend welcher Weiſe erklärt werden; es muß ein lebendiges Organ da ſeyn, durch welches ſie ſich für unſern Geiſt auslegt, ſey dieſes Organ nun der durch Erziehung überlieferte Glaube einer beſtimmten Kirche, oder die Denkthätigkeit und Phantaſie eines Individuums. Ein abſolut unmittelbarer Gebrauch der Bibel iſt eine Unmöglichkeit. Auch iſt ſie nicht eine neue Offenbarung, welche direct vom Himmel gefallen iſt. Sie iſt der Spiegel, von welchem das Eine ununterbrochene Leben der Kirche aller Zeiten wiederſcheint. Die Kirche hat ebenfalls von Anfang an in die Bibel hineingeſehen, ſie ſtudiert und ausgelegt.

Aber das Alles bringt der Sectengeiſt gar nicht in Anſchlag. Das Urtheil der Kirche hält er nicht für ein rechtmäßiges Medium, um mit der Bibel in Communication zu treten; der einzige ſichere Weg zu ihr iſt ihm das Privaturtheil, wie es gerade in einem gegebenen Zeitpuncte beſchaffen ſeyn mag. Er ſetzt die Bibel der ganzen Kirche gegenüber, ſtreut aber damit ſeinen Anhängern nur Sand in die Augen. Denn der Wahrheit gemäß ſollte er vielmehr ſagen: Meine Auffaſſung der Bibel ſteht im Widerſpruch mit der Bibelauslegung der ganzen übrigen Welt. Jede Secte, indem ſie mit ſo pedantiſcher Großſprecherei ſich fortwährend auf die Bibel beruft, reitet in Wahrheit immer nur auf ihrem eigenen theologiſchen Steckenpferd, welches ſie mit der Bibel zu identificiren beliebt, und erhebt ſo das individuelle Ich über alles Göttliche in der Kirche und in der Bibel, als ob dieſes Ich die Quelle des Chriſtenthums ſelbſt wäre und ohne ſeine ſouveräne Erlaubniß Chriſtus kein objectives Daſeyn in der Welt haben könnte a).

a) Hier hat der Sectengeiſt eine prächtige Gelegenheit, den eigentlichen Streitpunct zu verſchieben, wie er es bei anderen Gelegenheiten mit dem Verfaſſer dieſer Abhandlung gethan hat. Dieſe Abhandlung — ſo wird er ſagen — will die Bibel nicht als Norm des Glaubens anerkennen, ſondern ſucht das Geſetz einer blinden Uebertieferung an ihre Stelle zu ſetzen. Dieſer Vorwurf iſt jedoch hypokritiſch und falſch. Hypokritiſch: weil alle Secten ſelbſt in der Auslegung der Bibel von der Tradition, von irgend einem überlieferten Schema der Lehre oder Commentar Gebrauch machen, und weil keine Secte die Bibel, wie ſie von einer andern Secte ausgelegt wird, anerkennen will, was ſie doch thun ſollte, wenn ihre Maxime geſund wäre; ſondern jede beſteht darauf, daß die Bibel nur in dem beſtimmten Sinn, welcher gerade ihr zuſagt, verſtanden werden ſoll, während doch alle ſich zu dem Geſchrei vereinigen: „Groß iſt das Privaturtheil, die Diana der Sectirer!" Die Anklage iſt falſch: denn wir unterſchätzen die Bibel nicht zu Gunſten der Tradition, auch fällt uns nicht ein, das Recht des Privaturtheils in ſeiner wahren Form in Frage zu ſtellen. Alle blinde,

7. Ein anderes Kennzeichen dieſes antichriſtlichen Sectengeiſtes iſt ſein Hang zum Hyperſpiritualismus. Das Chriſtenthum iſt im eminenten Sinne eine geiſtige Religion, aber es iſt zu gleicher Zeit real und der menſchlichen Natur angemeſſen. Es iſt die Einheit des Geiſtigen und Natürlichen, als der Baſis und des weſentlichen Elementes der Menſchheit. Chriſtus iſt in das Fleiſch gekommen. Der Gnoſticismus will bloß von einem Chriſtus wiſſen, der in die Wolken oder, was daſſelbe iſt, in die menſchliche Phantaſie kommt. Er macht darum auf die höchſte Geiſtigkeit Anſpruch und will von einer Berührung mit den gering geſchätzten Pſychikern und Somatikern, mit unſerem gewöhnlichen irdiſchen Leben nichts wiſſen. Dieſer Geiſt iſt immer derſelbe, er ſchwebt in den Höhen des Empyreums ohne ſubſtanziellen Halt auf der Erde. Rationalismus und Sectenweſen ſind ſich in dieſem Puncte ganz gleich. Auf beiden Seiten derſelbe Eifer für geiſtige Religion im Gegenſatz gegen alle Religion der Form, der Leiblichkeit. Alle Secten beſonders rühmen ſich, den Geiſt, wie ſie es nennen, in

äußerliche, mechaniſche Autorität in der Auslegung der Bibel, wie ſie von Rom gelehrt und in einer verſchiedenen Geſtalt vom ſectireriſchen Antichriſt zugelaſſen und factiſch ausgeübt wird, verwerfen wir von ganzem Herzen. Aber gerade aus dieſem Grunde ſchenken wir keinem Privaturtheil Vertrauen, welches nicht in dem Leben des Chriſtenthums als eines Ganzen organiſch befaßt iſt. Wir proteſtiren gegen alle Zuchtloſigkeit und jeden Eigenwillen gerade um der Freiheit willen, zu der uns Chriſtus befreit hat. Wir nehmen die Bibel mit dankbarer Freude als Gottes Wort an, aber wir ſehen zugleich in der Kirche die fortwährende Gegenwart einer göttlichen Thatſache, von welcher jenes Wort nie ohne Gefahr für die Wahrheit losgeriſſen werden kann; und die Ehrfurcht, welche man vorgibt vor Gottes geſchriebenem Worte zu haben, die aber nicht mit einer entſprechenden Ehrfurcht vor dem geheimnißvollen Leben und Wirken des Sohnes Gottes in der Geſchichte verbunden iſt, ja dieſe verachtet, halten wir für nicht viel beſſer, als für heuchleriſchen Unglauben.

außerordentlichem Maße zu beſitzen, und affectiren eine größere oder geringere Unabhängigkeit von äußeren Einrichtungen. Sie bedürfen, wie wir ſchon geſehen, keiner äußern hiſtoriſchen Kirche, keiner wirklichen Sacramente, keines objectiven, liturgiſchen Gottesdienſtes. Das Chriſtenthum iſt für ſie eine Angelegenheit rein innerlicher, beſonderer Erfahrung, ein übernatürliches Herabfallen des Lebens auf das einzelne Subject, mit oder ohne Vermittelung, wie es gerade Gott für gut finden mag, unter dieſer Form ſich manchmal in die Region angeblicher Inſpirationen und wilder Verzückungen erhebend, aber immer phantaſtiſch und unwirklich und zuletzt genöthigt, ſich zu ſtarrer rationaliſtiſcher Abſtraction abzukühlen.

8. Dieß führt uns auf ein neues, höchſt bezeichnendes und weit reichendes Merkmal des antichriſtlichen Irrgeiſtes, nämlich den hoffnungs- und hülfloſen Dualismus, der ſeine ganze Theorie vom chriſtlichen Leben charakteriſirt. Gott und Natur, welche letztere ſich im Menſchen vollendet, kommen zu einer wahren Vereinigung bloß in Chriſto. Seine gottmenſchliche Perſon iſt dieſe innere und bleibende Verſöhnung ſelbſt. Außer ihm gibt es bloß Pantheismus oder Dualismus, oder ein unſtetes Schwanken zwiſchen beiden. Der Antichriſt aber verwirft jene in der Perſon Chriſti gegebene Thatſache, und ſo weit ſein Einfluß reicht, kommt es höchſtens zu einer äußerlichen, mechaniſchen, abſtracten und phantaſtiſchen Harmonie beider Welten, ähnlich dem neſtorianiſchen Chriſtus, welchem die Einheit des Lebens mangelt. Alles iſt dualiſtiſch, Gott und Natur durch einen Abgrund geſchieden, und alle Verſuche, ſie zu vereinigen, ermangeln der Realität, ſind vorübergehende Träume des Gehirns.

Es iſt merkwürdig, wie tief dieſe Anſchauung den Denkkreis der Secten durchdringt. Sie haben alle im beſten Falle einen neſtorianiſchen Chriſtus. In ihren Sacramenten und in ihrem Gottesdienſte kommen das Sichtbare und

Unſichtbare zu keiner wahren Vereinigung. Ihre Idee der Kirche iſt dualiſtiſch und löſt ſie zuletzt in ein Phantom auf. Die Beziehung der neuen Schöpfung zur alten wird abrupt, gewaltſam, contradictoriſch gedacht. Das Chriſtenthum wird nicht als die Vollendung der Menſchheit, als das letzte Ziel des Proceſſes der Schöpfung aufgefaßt, ſondern als ein künſtlich bereitetes und von der unendlichen Liebe und Weisheit auf das natürliche Leben der Welt äußerlich und geheimnißvoll aufgetragenes Syſtem, als ein abſtractes, der menſchlichen Natur gegenüberſtehendes Jenſeits. Der Gnoſtiker hat keinen Begriff einer inneren Vermählung zwiſchen Natur und Geiſt, und der Neſtorianer kann ihn wenigſtens nicht vollſtändig vollziehen. Der Sectengeiſt erkennt das Uebernatürliche an, aber auf Koſten des Natürlichen und darum zum Nachtheil auch des erſteren, indem er es ins Magiſche verwandelt und über die gewöhnliche Welt einen ſchwarzen manichäiſchen Schatten wirft. Er erkennt die Geſchichte nicht an; ihm iſt die Vergangenheit nicht der mütterliche Boden der Gegenwart in dem Leben der Kirche. Secten glauben an keine Taufgnade, an keine durch Erziehung vermittelte Religion. Bekehrung iſt ihnen immer ein abrupter, plötzlicher Act, und die Frömmigkeit, die darauf folgt, trägt denſelben Charakter; ſie iſt an beſtimmte Zeiten und Gelegenheiten gebunden und kommt zu keiner bleibenden Einheit mit dem geſammten Leben. Die Religion, welche heute Nacht im Betſaal den Himmel zu ſtürmen ſich anmaßt, hat morgen keine Kraft, ja nicht einmal den Wunſch, den Kaufladen und das Geſchäftszimmer zu heiligen. Sie bewegt ſich dualiſtiſch zwiſchen zwei Leben und macht kaum einen Verſuch, ſie zu vereinigen. Die Sectenfrömmigkeit gleicht immer den Beinen des Lahmen, iſt unſtet und voll von Widerſprüchen. Das Chriſtenthum iſt ſeiner ganzen Natur nach weltumfaſſend und ſtrebt darnach, alle Gebiete des Lebens zu verklären und zu heiligen. Die Secten aber können ſich auf einen ſolchen katholiſchen Standpunct nicht

erheben, ſie betrachten Wiſſenſchaft, Kunſt, Staat und geſelliges Leben als mehr oder weniger profan; ihr gnoſtiſcher Chriſtus verurtheilt ſie in eine fortwährende öde Gefangenſchaft in dem Labyrinth einer manichäiſchen Welt.

9. Der ſo beſchriebene antichriſtliche Geiſt muß nothwendig ſich als *fanatiſch* erweiſen. Das Subjective kann nie ſanft, ruhig und ſtark ſeyn, außer wenn es auf den Schultern des Objectiven ruht. Das Geiſtige hat keine Wirklichkeit für den Menſchen, wenn es nicht in organiſcher Einheit mit dem Natürlichen ſich offenbart. Das dualiſtiſche Bewußtſeyn des Gnoſtikers ruht im Grunde immer auf Schwäche und Verkehrtheit und hat immer einen Anſtrich von manichäiſchem Welthaß. Gerade das aber iſt das Weſen des religiöſen Fanatismus. Der Sectengeiſt iſt, wie die ganze Geſchichte zum Ueberfluß beweiſt, raſtlos, heftig, ungeduldig, extravagant und zu Extremen geneigt; er iſt immer fanatiſch, ſey es nun in der Form wilder Aufregung oder ruhiger Bigotterie, welche beide nur verſchiedene Stadien derſelben moraliſchen Krankheit ſind. Er affectirt Stärke und hat in der That doch keine. Sein Ernſt geht in unnatürliche Leidenſchaft über und endigt in Erſchöpfung und Abſpannung. Bloß die kirchliche Frömmigkeit, welche auf dem Glauben an die durch Jeſum Chriſtum objectiv in der Kirche vorhandenen göttlichen Kräfte ruht, verbindet in ſich den tiefſten Ernſt mit der tiefſten Ruhe. Die ſectireriſche Frömmigkeit iſt unruhig, regellos, ſpasmodiſch, ſetzt das Gefühl an die Stelle des Glaubens, artet in Exceſſe aus, ſchwankt zwiſchen Extremen. Sie gleicht im beſten Falle dem Wirbelwind oder Bergſtrom, deren ſtürmiſche Gewalt die Hohlheit ihrer Kraft und das Vorübergehende ihrer Wirkung anzeigt.

10. Der Antichriſt gibt ſich weiter kund als einen Geiſt *endloſer Trennung*. Das Chriſtenthum iſt als das tiefſte Leben der Welt nothwendig univerſal und katholiſch. In Chriſto gilt weder Vorhaut noch Beſchneidung, ſondern

die neue Creatur, in welcher alle früheren Unterſchiede aufgehoben oder verſöhnt ſind. Das chriſtliche Bewußtſeyn kann ſich keinem andern Bewußtſeyn unterordnen, weil Chriſtus die tiefſte Grundthatſache im Leben der Welt iſt. Wo dieſes Bewußtſeyn fehlt, da fehlt auch das Bewußtſeyn einer wirklichen Kirche, da löſt ſich Alles ins Subjective auf. Unſer modernes Sectenweſen ſpaltet Chriſtum grundſatzmäßig und in voller Uebereinſtimmung mit ſeinem theoretiſchen Halbbruder, dem Rationalismus. Es bewegt ſich durchweg auf der Vorausſetzung, daß es keine heilige, katholiſche Kirche in dieſer Welt gebe, einig und allgemein, wie die Perſon des Erlöſers ſelbſt, ſondern daß die Kirche bloß ſo viel ſey, als die Menſchen daraus nach den Geſetzen ihrer geſelligen Natur zu machen belieben. Es maßt ſich das Recht an, wenn ihm die Kirche, wie ſie gerade beſchaffen iſt, nicht gefällt, von ihr auszuſcheiden und eine neue Organiſation nach ſeinem Geſchmack, etwa mit Hülfe der Bibel, die er vollſtändig und weit beſſer als achtzehn Jahrhunderte verſteht, zu fabriciren; oder die Kirche — ſo wird behauptet — kann ſich ohne Weiteres in zwei Körper ſpalten, von denen jeder eben ſo gut eine Kirche bleibt, wie zuvor. Das ſo aufgeſtellte Princip rechtfertigt endloſe Spaltung. Denn wenn es funfzig Secten geben darf, ſo kann es nach demſelben Grundſatz ebenſo gut fünfhundert oder fünftauſend geben. Jedenfalls folgt daraus, daß jede Gemeinde oder jedes Gemeinlein zu jeder Zeit das Recht hat, die eigene Fahne im Namen der Kirche aufzupflanzen. Aber heißt das nicht offenbar, die Idee der Kirche ganz über den Haufen werfen oder ſie zu einer leeren Abſtraction verflüchtigen?

Das ſectireriſche Bewußtſeyn kann nie kirchliches Bewußtſeyn ſeyn, ſo wenig das Beſondere die Stelle des Allgemeinen einnehmen kann. In der That machen auch die Secten gewöhnlich keinen Anſpruch auf Allgemeinheit. Sie geben meiſtens zu, daß die Kirche umfaſſender ſey, als ihre

beſonderen Gemeinſchaften; ſie wollen nicht für den einzigen, ſondern bloß für den ſicherſten Weg zum Leben, nicht für die Kirche — als gäbe es keine andere —, ſondern bloß für eine Kirche, oder, wie man ſich beſſer ausdrückt, für eine Geſellſchaft, eine Verbindung oder religiöſe Ueberzeugungsgenoſſenſchaft gelten, in welcher das Mark der wahren Religion aufbewahrt ſey. Aber in allem dieſem zeigt ſich ein enormer Widerſpruch. Das Sectenbewußtſeyn erkennt ſich für etwas Geringeres als das Ganze an, und doch verlangt es, daß das Ganze ihm Tribut zolle, als ſey es ſelbſt das Allgemeine und Höchſte. Es gibt zu, daß das Chriſtenthum tiefer und umfaſſender ſey, und doch behandelt es daſſelbe factiſch als eine untergeordnete Lebensſphäre. Das Sectenbewußtſeyn iſt nicht gehoben und getragen von dem kirchlichen Bewußtſeyn, und doch gerirt es ſich, als wäre es ſelbſt vielmehr der Träger des letzteren. Die Secten geben vor, die allgemeine Kirche zu ehren, in der That aber halten ſie ſich ſelbſt in weit größeren Ehren. Sie erkennen einander an und in demſelben Augenblick ſchließen ſie ſich gegenſeitig aus. Sie ſind nicht coordinirte Gebiete deſſelben einigen chriſtlichen Lebens; der Unterſchied, welcher ſie trennt, iſt ſtärker, als das Band, das ſie zuſammenhalten ſollte. So weit ſie überhaupt ſich gegenſeitig annähern, geſchieht es nicht dadurch, daß ſie ſich als die ſich ergänzenden Theile der Kirche, als des wirklichen Ganzen, anerkennen, ſondern dadurch, daß ſie die Idee einer ſolchen Kirche ganz auf die Seite werfen. Secten können als Secten in eine Alliance oder Ligue treten; aber eine ſolche Vereinigung iſt keine Kirche, und die Katholicität, welche auf dieſe Weiſe zur Schau getragen wird, iſt nur verhülltes Schisma in größerem Maßſtab. Es iſt dieſem unkirchlichen Geiſte weſentlich, ſich zu trennen und auseinanderzufallen, während er keine Kraft hat, zu heilen und zu verbinden. Er iſt von Haus aus ſchismatiſch und kann als ſolcher überall leicht erkannt werden.

11. Ein anderes Kennzeichen dieſes Irrgeiſtes iſt ſeine

angeborne Tendenz, im Fleiſche zu enden. Der theoretiſche Gnoſticismus ſchlägt leicht in Ebionitismus, die manichäiſche Askeſe in antinomiſtiſche Laxheit um. Von dieſer allgemeinen Wahrheit liefert die Kirchengeſchichte unzählige Beweiſe. „Der Hyperſpiritualismus iſt ſtets fleiſchlicher Pſeudoſpiritualismus, der früher oder ſpäter ſicherlich ohnmächtig und erſchöpft in das niedrige Element herabfällt, welchem er vergeblich zu entrinnen meinte. Der Anabaptismus findet ſein naturgemäßes Ende in den Exceſſen von Münſter, wie der Mormonismus in den ähnlichen Extravaganzen von Nauvor. Welcher Unterſchied iſt ſcheinbar zwiſchen der Inſpiration von George Fox und dem kalten Unglauben von Elias Hicks! Und doch iſt der letztere der treue geiſtige Nachkomme des erſteren. Das innere Licht des einen und das Vernunftlicht des andern kommen am Ende auf daſſelbe hinaus. Beide ſtehen im Widerſpruch mit der wahren Idee der Religion, beide ſind äußerſt ſubjectiv und in dieſer Hinſicht äußerſt rationaliſtiſch zugleich" a). Selbſt in ihren höchſten Flügen bleibt die Religion, die ſich für lauter Geiſt ausgibt, innerlich an die Erde gebunden; ſie hat keine Stütze außer ſich, weder für ihre Speculation, noch für ihre Andacht; das, woran ſie ſich anzulehnen ausgibt, iſt keine göttliche objective Realität, ſondern bloß eine gnoſtiſche, aus dem eigenen Hirn entſprungene Fiction; Alles endet zuletzt in nackter, hülfloſer Subjectivität, in einer Parodie auf das erhabene Epos, das voranzugehen ſchien. Die ſectireriſche Frömmigkeit iſt inconſequent und unſtet; purer Geiſt von einer Seite angeſehen, iſt ſie lauter Fleiſch auf der andern Seite. Die Secten verändern ſelbſt fortwährend ihren Charakter in dieſer Hinſicht; ſie heben an in den Wolken, um zuletzt unausbleiblich auf die Erde herabzuſinken. Ihr Leben erſchöpft ſich zu ſeiner Zeit durch ſeine

a) S. The Mystical Presence etc. p. 148.

eigene Thätigkeit, ihre Fieberhitze erſtarrt, ihr Spiritualismus erſtirbt in fleiſchlichem Formalismus, dieſer Lüge, welche nur ihr früheres Selbſt nachäfft, dieſem Petrefact ihres urſprünglichen, widernatürlich erhitzten Enthuſiasmus *).

12. Als letztes Merkmal des Antichriſts führen wir ſeine *falſche Theologie* an. Wir haben bereits geſehen, daß dieſer Irrgeiſt von vorne herein eine fundamentale Ketzerei in ſich ſchließt, und dieſe bleibt im Verfolge weſentlich dieſelbe, wie ſehr ſie ſich an die gegebene Rechtgläubigkeit der Kirche accommodiren mag, und muß natürlich ihren Einfluß auf das ganze Gebäude der Theologie äußern, ſo weit dasſelbe aufgeführt wird. Das Chriſtenthum als eine Wiſſenſchaft befaßt in ſich eine Lehre von Gott und eine Lehre vom Menſchen. Beide ſchließen ſich zu einer organiſchen Einheit zuſammen in der Lehre von dem Gottmenſchen Chriſtus. Anthropologie und Theologie erhalten beide ihre Vollendung nur auf der Baſis der Chriſtologie. Eine falſche chriſtologiſche Theorie muß daher immer einen verderblichen Einfluß auf die Lehre vom Weſen Gottes und von dem Weſen des Menſchen üben und der ganzen Religionstheorie einen heterodoxen Anſtrich geben. Das gottmenſchliche Factum, welches in der Perſon Chriſti geoffenbart iſt und in der Kirche ſich fortſetzt, bildet den allgemeinen Schlüſſel zum Verſtändniß des Geheimniſſes der Welt. Wird daſſelbe in ein gnoſtiſches Phantom oder in eine neſtorianiſche Abſtraction verwandelt, ſo erhält die ganze Theologie in demſelben Maße einen ungewiſſen und unwirklichen Charakter. Der antichriſtliche Geiſt iſt nothwendig häretiſch ſowohl, als ſchismatiſch. Die Secten haben keine wahre Theologie. Sie haben immer eine Neigung, ſie gering zu ſchätzen in

---

*) Man denke z. B. an die Tunker, deren Religion jetzt in ihren runden Röcken, langen Bärten, in der Ceremonie des Fußwaſchens und in der Ignoranz beſteht. D. Ueb.

geheimen Bewußtſeyn, daß ſie für ſie eigentlich nichts gilt. So weit ſie aber überhaupt eine Theologie haben, iſt ſie ein Syſtem mechaniſcher Abſtractionen, dürr für den Verſtand, nüchtern und kalt für das Herz. Alles läuft auf das Schema eines unüberwindlichen Dualismus hinaus: hier der Menſch, dort Gott in endloſem, abſtractem Gegenſatz, alle Communication zwiſchen beiden bloß magiſch und phantaſtiſch, nicht hiſtoriſch wirklich, die Menſchwerdung nichts als ein göttliches Avatar in menſchlicher Form, die Kirche eine Idee, ihre Sacramente leere Zeichen; die Bibel ein vom Himmel gefallenes Meteor, der ganze Proceß der Erlöſung eine Art von göttlichem Taſchenſpielerſtück, das in der Seele mit Hülfe unſichtbarer Kräfte aufgeführt wird, Alles zuletzt wunderbar zuſammentreffend mit der craß ſubjectiven, neologiſchen Theologie des Socinianers oder Deiſten, mit Ausnahme eines gewiſſen übernatürlichen Apparates, der als eine Reliquie, ein caput mortuum von der Kirche noch beibehalten wird.

Machen wir nun noch ſchließlich von dieſer ganzen Auseinanderſetzung die praktiſche Anwendung, ſo können wir daraus lernen einmal die ſchlimme Natur, und ſodann das eigentliche Heilmittel der Sectenkrankheit, welche ſo tief in das Herz des gegenwärtigen Proteſtantismus eingedrungen iſt.

1. Denominationelle Unterſchiede, wie ſie gegenwärtig in der proteſtantiſchen Chriſtenheit herrſchen, ſind nicht abſolut unverträglich mit der Exiſtenz der Kirche anzuſehen. Wir ſind vielmehr genöthigt, ſie als eine relativ nothwendige Uebergangsſtufe in dem großen geſchichtlichen Proceſſe der Kirche zu rechtfertigen. Seit der Reformation wenigſtens iſt ſie unvermeidlich in Spaltungen hineingerathen, ſo daß ſie jetzt in verſchiedene confeſſionelle Organiſationen getrennt erſcheint, ohne darum ihre innere Lebenseinheit als ein Ganzes völlig verloren zu haben. Bei dieſer Sachlage können wir auch nicht behaupten, daß eine denominationelle

oder confeſſionelle Stellung in der Kirche nothwendig ſchismatiſch iſt. Dem Uebel ſcheint nun einmal bei der gegenwärtigen Beſchaffenheit der chriſtlichen Welt nicht abgeholfen werden zu können. Um überhaupt in der Kirche zu ſein, muß man nun einmal durchaus mit einer beſonderen Denomination oder Secte in Verbindung ſtehen, und eine Organiſation im Gegenſatz gegen alle Secten würde nur ſelbſt eine neue, zu der Zahl der bereits beſtehenden hinzugefügte Secte ſeyn.

Wir erklären alſo den beſonderen confeſſionellen Unterſchieden als ſolchen nicht den Krieg; noch viel weniger maßen wir uns an, die Grenzlinie zwiſchen der Kirche und denjenigen Secten zu ziehen, welche gar nicht zu ihr gehören, obwohl wir natürlich nicht dafür halten, daß in dieſer Hinſicht alle Secten auf gleichem Grunde ſtehen. Allein das Syſtem der Spaltung im Allgemeinen ſind wir feierlich verpflichtet nicht zu billigen, ſondern zu verdammen. Es iſt ein ſchlechtes Syſtem, ein antichriſtliches Princip; es thut der Idee der Kirche Gewalt an; es muß verſchwinden, bevor die Kirche vollendet werden kann, und ſo lange es noch exiſtirt, müſſen es alle guten Menſchen fortwährend beklagen und darüber einen tiefen Schmerz empfinden. Sodann müſſen wir den Sectengeiſt oder die Sectirerei als etwas zu jeder Zeit Falſches und Verkehrtes verſchmähen, in welcher Confeſſion er ſich auch finden mag. Und daran iſt uns hier hauptſächlich gelegen. Es würde wenig nützen, exiſtirende Secten aufzuheben, wenn der Sectengeiſt übrig bliebe. Was uns beſonders noth thut, iſt das richtige Verſtändniß dieſes Geiſtes, damit er in Folge deſſen in der Kirche verabſcheut werde, wie er es verdient. Er iſt neben dem Unglauben im emphatiſchen Sinne der Antichriſt der Gegenwart, der uns mit Eiferſucht und Beſorgniß erfüllen ſollte, als der eigentliche Geiſt, vor welchem uns Johannes ſo ernſtlich warnt.

Es iſt ein ermunterndes Zeichen der Gegenwart, daß wir nun ſelten mehr eine förmliche Rechtfertigung des Sectenweſens hören, wie ſie vor wenigen Jahren ſo gewöhnlich war. Wenige ſind jetzt ſo kühn, geradezu zu erklären, daß die Secten ein Segen für die Kirche ſeyen, indem ſie disharmoniſche Elemente von einander ſcheiden, einander zum Eifer in guten Werken anſpornen, eine wohlthätige gegenſeitige Wachſamkeit ausüben, die Wirkſamkeit der Kirche vermehren, eine gleichmäßige Vertheilung der Arbeit befördern und daß ſie überhaupt mit der Idee des Chriſtenthums vollkommen übereinſtimmen und ſelbſt im Millenium fortdauern werden. Manche von uns erinnern ſich noch wohl, daß es einſt zum guten Tone gehörte, ſich in dieſer Weiſe vernehmen zu laſſen [a]. Allein die Zeit ſolcher Ignoranz und Selbſtverblendung iſt glücklicherweiſe vorüber. Gott ſey Dank, die ausgezeichnetſten Theologen und Chriſten ſcheinen nun in der Verurtheilung des Sectenweſens zuſammenzuſtimmen. Der Mangel an Einheit in der proteſtantiſchen Kirche, obwohl er den Proteſtantismus ſelbſt nicht aufhebt, wird dennoch als etwas Krankhaftes angeſehen, deſſen Heilung ſich Alle angelegen ſeyn laſſen

---

a) Eine ſehr beliebte Methode, die verſchiedenen Confeſſionen und Secten zu rechtfertigen, war vor einiger Zeit, ſie mit den verſchiedenen Regimentern einer Armee zu vergleichen. Da mußten denn die Methodiſten ſich manchmal mit den Koſaken, die Presbyterianer mit der ſchweren Artillerie gegen das apokalyptiſche Thier vergleichen laſſen. Natürlich fiel aber die Vergleichung von den verſchiedenen denominationellen Standpuncten ſehr verſchieden aus, ſo daß ſie ſich nicht ſelten in die abſurdeſten Widerſprüche auflöſte. Schöner iſt die Illuſtration, welche uns zuletzt, nämlich in dem Vortrag eines berühmten Redners der ſchottiſchen Staatskirche auf der „Weltconvention" in London begegnete, nämlich die Vergleichung der Denominationen mit eben ſo vielen Saiten, deren vereinte Muſik die Harmonie der Einen heil. allgemeinen Kirche bildet. Nur Schade, daß die Muſik ſo disharmoniſch iſt.

ſollten. Die ſogenannte Weltconvention in London vom Jahr 1846 verdient in dieſer Hinſicht als ein höchſt bedeutungsvolles Factum angeſehen zu werden. Es ſteht da als ein offenes Bekenntniß mehrerer proteſtantiſcher Kirchen, daß die gegenwärtige Spaltung in Secten ein großes, ſchreiendes Uebel ſey und daß der Kirche jetzt als eine der höchſten, wenn nicht als die höchſte Pflicht obliege, der Spaltung ein Ende zu machen. Dieß geht immer mehr ins Allgemeinbewußtſeyn des Zeitalters über. Darüber haben wir Urſache uns zu freuen. Denn die erſte Bedingung der Heilung iſt das Gefühl und die Anerkennung der Krankheit. Die Geſunden, ſagt die Schrift, bedürfen des Arztes nicht, ſondern nur die Kranken.

Unſer Sectenweſen iſt in ſeinem inneren Weſen offenbar ein Gräuel in der Kirche Gottes. Man kann es als ein nothwendiges Uebel ertragen, ſo lange es dauert, aber ſtets, ſo zu ſagen, mit einer ungeduldigen Geduld, die nicht aufhört zu ſeufzen: „Wie lang', o Herr, wie lange?" Wir haben kein Recht, mit ihm auch nur einen Augenblick uns zufrieden zu geben, außer ſofern es eine zwar ſchmerzliche, confuſe und chaotiſche, aber doch nothwendige Uebergangsſtufe zu einer höheren Ordnung des chriſtlichen Lebens iſt. Mit dem Sectenſyſtem zufrieden zu ſeyn, als wäre es die letzte und normale Form des Chriſtenthums, verräth einen unkirchlichen und ſchismatiſchen Geiſt. So weit ſein Einfluß reicht, hebt es das Weſen der Kirche auf.

Die ſchädliche Natur des Sectenweſens offenbart ſich in großem Maßſtabe praktiſch in ſeiner gegenwärtigen Geſtaltung in unſerem Lande. Was man auch immer von unſeren leitenden und reſpectableren Denominationen denken mag, ſicherlich wird kein geſunder Geiſt jeder Secte von geſtern her, die ſich den chriſtlichen Namen anmaßt, einen kirchlichen Charakter zugeſtehen. Es gibt gewiß viele religiöſe Körperſchaften, welche wir für durch und durch

ſchismatiſch halten müſſen. Das bloße Factum, daß ſie eine beſondere Organiſation haben und ſich unabhängige Kirchen zu nennen belieben, kann ihnen natürlich keinen Anſpruch auf Vertrauen und Achtung geben. Wenn wir das geringſte Bewußtſeyn haben von dem, was die Kirche iſt, ſo müſſen wir fühlen, daß ſie durchaus außer ihrer eigentlichen Gemeinſchaft ſtehen und in Folge deſſen keine wahre Geiſtlichkeit und keine gültigen Sacramente haben. Iſt es aber nicht ein ſchrecklicher Gedanke, daß ganze Maſſen durch den bloßen Schatten der Religion ſich alſo bethören laſſen? Unter dieſen antiſacramentalen Secten können wir leicht alle falſchen theoretiſchen und praktiſchen Tendenzen, welche wir ſo eben als die Kennzeichen des Antichriſts betrachtet haben, in lebendiger Wirkſamkeit erkennen. Inſoweit wenigſtens iſt der Fluch des Sectenweſens zu handgreiflich unter uns, um von irgend Einem in Abrede geſtellt zu werden.

Dieſer Fluch iſt jedoch nur die rechtmäßige Frucht des Sectenſyſtems als einer Totalität. Gibt man einmal das Princip dieſes Syſtems als ein in ſich berechtigtes zu, wer hat dann ein Recht zu ſagen: ſo weit ſollſt du gehen, aber nicht weiter? Darf es zwei verſchiedene Denominationen geben, warum nicht eben ſo gut funfzig? Wenn fünfhundert Gemeinden, die für ſich ein eigenes Panier aufpflanzen, das ganze Leben der Kirche als etwas ſich von ſelbſt Verſtehendes mit ſich fortnehmen können, warum ſollte nicht eine einzige Gemeinde oder der dritte oder vierte Theil einer Gemeinde daſſelbe thun können? Die handgreiflichen Abominationen des Sectenweſens, wie ſie unſer Land überſchwemmen, ſind offenbar das Product einer falſchen Religionstheorie, welche den Secten überhaupt zu Grunde liegt, und dieſe Theorie als geſund und gefahrlos hinzunehmen, heißt in der That, die ganze, daraus mit Nothwendigkeit hervorgehende Kette von Uebeln rechtfertigen.

Unter dieſen Umſtänden können wir nicht erwarten, daß das Sectenweſen in irgend einer Geſtalt frei von ſchlimmen Folgen ſeyn werde. Es gibt ohne Zweifel in unſeren beſſeren Denominationen Viele, deren Frömmigkeit ſie in den Stand ſetzt, die Schwierigkeiten ihrer Stellung in hohem Maße zu überſteigen und einen wahrhaft katholiſchen Sinn zu bethätigen. Allein dieß iſt nicht die allgemeine Regel, und es iſt leicht einzuſehen, daß die inwohnende Macht des Syſtems nach der entgegengeſetzten Richtung hin wirkt. Denominationelle Frömmigkeit hat einen natürlichen Hang zur Unkirchlichkeit; es iſt unmöglich, daß eine Secte, ſo ehrbar ſie auch ſeyn mag, nicht mehr oder weniger einen Partei-charakter annehmen ſollte. Es iſt eitel, dieß zu leugnen; die ganze Welt weiß ja, daß das gegenſeitige Verhältniß unſerer Secten weit mehr ein Verhältniß der Rivalität, Oppoſition und Eiferſucht, als ein Verhältniß brüderlicher Liebe und harmoniſchen Zuſammenwirkens iſt. Dieſes ihr angebornes Leben mag unter Umſtänden, wie manchmal der Streit politiſcher Parteien, zurücktreten und einer vorübergehenden Harmonie Platz machen. Allein darauf iſt nicht viel zu geben. Die Forderungen wahrhaft katholiſcher Liebe und Einheit können unmöglich durch einen freundſchaftlichen Händedruck bei einer öffentlichen Gelegenheit oder durch eine gemeinſchaftliche, öffentliche Feier des heil. Abendmahls befriedigt werden. Es iſt ein vollendeter Widerſpruch, wenn zwei Gemeinden deſſelben Ortes ſich einerſeits gegenſeitig als gleichberechtigte Glieder an derſelben heiligen allgemeinen Kirche Chriſti anerkennen, und doch andererſeits eigenſinnig darauf beſtehen, ihre abgeſonderte denominationelle Stellung und ihren eigenen Gottesdienſt beizubehalten. Es iſt dieß allemal eine ſchreiende Unterordnung der Idee und Rechte der Kirche unter die Privatintereſſen einer Secte. Durch eine ſolche craſſe Verkehrtheit wird dem Chriſtenthum eine

tiefe Wunde geſchlagen und die Intereſſen der Frömmigkeit leiden an allen Puncten Schaden a).

2. Die Einſicht in die ſchlimme Natur des Sectenweſens führt uns zugleich zur Erkenntniß des alleinigen Heilmittels.

Dieſes entſpringt aus dem Bedürfniß eines ernſten Glaubens an die Kirche. Nur die Wiederbelebung dieſes Glaubens kann dem Sectenweſen ein Ende machen. Kirchliches Bewußtſeyn und ſchismatiſches Bewußtſeyn ſtehen in demſelben unverſöhnlichen Gegenſatz zu einander, wie das moraliſche Geſetz und die Sünde. Das Geſetz iſt die Richtſchnur der Sünde, und nur wo das erſtere erkannt iſt, wird die letztere in ihrer ganzen Abſcheulichkeit empfunden. So iſt die Kirche die Richtſchnur aller Spaltung. Ohne die Idee der Kirche gibt es auch keinen Begriff von Schisma, und daher kann dieſes ohne jene nicht erkannt und gefühlt

---

a) Das Jämmerliche dieſes Sectenweſens zeigt ſich darin beſonders auffallend, daß es zu gleicher Zeit durch die Laune des Zufalls und die eherne Nothwendigkeit des Schickſals charakteriſirt iſt. Daß es hier gerade ſo viel und nicht mehr Secten und daß ſie gerade ſo und nicht anders beſchaffen ſind, iſt großentheils durchaus das Product des Zufalls. Man ſieht nicht ein, warum es nicht eben ſo gut zweimal ſo viele geben ſollte. Die Differenzen, welche manche Secten von einander trennen, ſind um kein Haar bedeutender, als andere Differenzen, die, wenn man gehörigen Nachdruck darauf legte, neue Spaltungen zur Folge haben würden. Es iſt ferner ganz gewöhnlich, daß die Veranlaſſung zur Trennung nachher gleichgültig wird und ihre Bedeutung verliert. Nicht ſelten gibt die eine Partei ihre urſprüngliche Stellung auf, oder beide verändern ihren Standpunct, ſo daß eine Wiederbelebung des alten Streites wahrſcheinlich neue Trennungen nach ſich ziehen würde. Und dennoch könnnn die armen Secten ſich nicht wieder vereinigen. Da ſtehen ſie für immer getrennt, ohne zu wiſſen, warum, der elenden Sklaverei eines Syſtems hingegeben, das für ſie ſeine Bedeutung verloren hat, deſſen Feſſeln ſie aber dennoch nicht zu brechen im Stande ſind.

werden. So bedürfen wir vor Allem der Erweckung kirchlichen Sinnes, wenn es überhaupt beſſer werden ſoll.

Das Ueberwiegen des ſchismatiſchen Geiſtes iſt natürlich ſelbſt ein Beweis, daß ein ſolches geſundes kirchliches Bewußtſeyn noch nicht allgemein in Kraft iſt. Die groſe Plage der gegenwärtigen Chriſtenheit iſt der Mangel an Vertrauen zur Kirche. Die Anzeichen eines unkirchlichen Geiſtes treten uns von allen Seiten zu handgreiflich entgegen, um darüber irgend einen Zweifel übrig zu laſſen. Man gibt zwar leicht den Begriff einer Kirche in einem beſtimmten Sinne zu, aber, näher beſehen, iſt dieſelbe aller hiſtoriſchen Wirklichkeit beraubt, eine unſichtbare Abſtraction, die Creatur der Phantaſie ſtatt der wahrhaftigen Fortſetzung des Lebens Chriſti in der Welt. Viele meinen, das Uebel wäre geheilt, wenn nur eine freundſchaftliche Verbindung, eine „evangeliſche Alliance" zwiſchen den Secten zu Stande gebracht werden könnte, mit dem Vorbehalt, daß jede ihre beſonderen Symbole und Verfaſſung behalte, wie zuvor, ja daß ſie ſich nöthigenfalls in neue Abtheilungen ſpalten dürfe. Wenige ſcheinen ein lebendiges Bewußtſeyn von der Gefahr der Spaltung zu haben. Selbſt die regelloſeſten Secten werden in dieſer Hinſicht mit einer Nachſicht betrachtet, welche ganz geeignet iſt, ſie in ihrer falſchen Stellung zu ermuntern und ſicher zu machen. Es wird ſtillſchweigend das Princip zugegeben, daß ſie ein Recht haben, ſich zu trennen, vorausgeſetzt, daß ſie im Stande ſind, ſich mit der Bibel auseinanderzuſetzen, was noch keine einzige Secte, geſtützt auf ihr Privaturtheil, je ſchwierig gefunden hat zu thun. Selbſt wenn man anfangs anſteht, den kirchlichen Charakter ihnen zuzuſchreiben, ſo gibt man gewöhnlich zu, daß das Alter, der Erfolg und der ſogenannte evangeliſche Charakter alle etwaigen Einwendungen vernichten. Jedenfalls wird auf die Sünde der Spaltung und auf die Frage, ob das Miniſterium und die Sacramente gültig ſeyen, kein beſonderes

Gewicht gelegt. Das ſind ja, ſo ſagt man, am Ende doch bloße Aeußerlichkeiten, und die Gefahr iſt vielmehr, daß wir zuviel daraus machen. Dieſer populäre Geiſt, der mit dem Sectenweſen ſo tolerant iſt, kann es kaum ertragen, von gültigen Sacramenten, von der Kirche als dem Leibe Chriſti und der wahren Trägerin ſeines Lebens in der Welt auch nur zu hören.

Der Kampf gegen einzelne Secten und die Klage über das Unglück der Spaltung iſt vergeblich, ſo lange unter uns kein Glaube an die Kirche als eine göttliche Thatſache herrſcht. Ohne dieſen Glauben weiß das Volk gar nicht, was ein Schisma iſt, und es wird ihm eben ſo wenig Ueberwindung koſten, ſich einer Kirche anzuſchließen, oder ſie zu verlaſſen, oder von einer Secte zu einer andern überzugehen, oder, wenn es nöthig iſt, eine neue nach ihrem eigenen Geſchmack zu organiſiren, als die Wohnung zu wechſeln, oder ein neues Haus zu bauen. Das Erſte, was hier noth thut, iſt offenbar die Ueberzeugung, daß Gott eine Kirche in der Welt hat, die ſo gewiß exiſtirt, als die Welt ſelbſt, und göttliche Lebenskräfte in ſich ſchließt, welche ſonſt nirgends gefunden werden können. Nur dann werden wir das Uebel der Spaltung empfinden und den Weg zu ſeiner Entfernung bahnen.

Es iſt zu dieſem Zwecke durchaus nicht nöthig, daß man gleich anfangs die wahre Form der Kirche angeben könne. Die Aufgabe iſt, aus der Wüſte des Sectenweſens in das Kanaan der wahrhaften Katholicität einzugehen, welches das proteſtantiſche Iſrael anerkanntermaßen noch nicht erreicht hat. Dieß verlangt keineswegs, daß wir gleich im Stande ſeyn ſollten, eine genaue geographiſche Beſchreibung des verheißenen Landes oder der Art unſeres Einzugs zu geben. Das erſte Nothwendige iſt die volle Ueberzeugung, daß das Land Kanaan exiſtirt und daß es himmelweit von der öden Sandwüſte, in der wir jetzt herumirren, verſchieden iſt. Secten, welche keinen Glauben an die Kirche haben, können nie zu katholiſcher Einheit gelangen.

Die große Schwierigkeit bei unſeren gewöhnlichen Beſtrebungen, chriſtliche Einheit zu Stande zu bringen, iſt eben die, daß ſie nicht auf ſolchem Glauben ruhen, ſondern vielmehr ſelbſt von unkirchlichem Grunde ausgehen. Die Kirche wird von ihnen mehr als eine Hypotheſe, denn als ein göttliches, ewiges Factum behandelt. Man will wo möglich eine katholiſche Kirche unter den vom Sectenſyſtem gegebenen Bedingungen aufrichten. Kann es geſchehen, gut; wo nicht, ſo müſſe man die Sachen eben ſtehen laſſen, wie ſie ſind. Was kann eine ökumeniſche Sectenconvention, wie die im Jahre 1846 zu London gehaltene, in dieſer Angelegenheit auszurichten hoffen, wenn die conſtituirenden Parteien ohne Glauben an die Kirche zuſammenkommen, ja vielmehr factiſch bekennen: „Wir haben noch nicht gehört, ob es eine heilige, allgemeine Kirche gebe"? Eine auch noch ſo vollſtändige Secten-Alliance iſt keine Kirche, und auch nur daran zu denken, eine chriſtliche Einheit durch independente Negotiation und Vertrag zu Stande zu bringen, heißt, die Exiſtenz der Kirche für eine Lüge ausgeben oder ſie im beſten Falle in ein weſenloſes Phantom verkehren.

Hier gerade ſtoßen wir auf eines der größten Uebel, an denen die Chriſtenheit gegenwärtig leidet. Gibt es eine Kirche, welche in dem tiefen Sinne des apoſtoliſchen Symbolums Gegenſtand des Glaubens iſt, ſo ſollte von Allen zugegeben werden, daß kein bloßer Begriff oder eine Abſtraction ihre Stelle einnehmen kann, ja es muß im Gegentheil von der größten Bedeutung ſeyn, daß ein ſolcher Glaube allgemein herrſchend werde. Es iſt das Unglück der Gegenwart, daß ſie von dieſem Glauben abgefallen iſt, und zwar in ſolchem Grade, daß es jetzt Manche für das Zeichen des Antichriſts halten, mit der alten Kirche zu bekennen: „ich glaube eine heilige allgemeine Kirche", während doch in Wahrheit die Leugnung oder eine bloß gnoſtiſche Auffaſſung des Artikels ein Kennzeichen des Antichriſts iſt. Durch dieſ Defect leidet unſere ganze Religion; die Kirche iſt ihrer

eigentlichen Kraft beraubt; ihre Ordnungen ſind dürr und öde geworden, und ihre Lebensquellen ſelbſt ſind, — wenn wir den von allen Seiten her erſchallenden Klagen Glauben ſchenken wollen, — auf dem Puncte auszutrocknen, während rings umher die gehäſſigen Formen des Fanatismus und der Spaltung im engem Bunde mit deiſtiſcher Irrlehre ihr Haupt frech emporheben und die ſchwachen Verſuche, ihren Fortſchritt zu hemmen, offen verſpotten. Und gegen all dieſe Uebel ſehen Tauſende kein Heilmittel, als daß man die wenigen Ueberbleibſel vom Glauben an die göttliche Conſtitution der Kirche noch vollends aus dem Bewußtſeyn vertilge, um, wie ſie ſagen, dem Glauben an Chriſtum mehr Raum zu machen. O welche Blindheit! Von Allem, was uns in dem gegenwärtigen Zuſtand noth thut, iſt nichts nothwendiger, als die Wiederbelebung eines geſunden und kräftigen kirchlichen Bewußtſeyns im Proteſtantismus, gegenüber den rationaliſtiſchen, unkirchlichen Tendenzen, welche eine ſo allgemeine Verbreitung gefunden haben. Das iſt das Heilmittel, welches die Bedürfniſſe und Schmerzen der Kirche gebieteriſch verlangen, und ohne welches dieſen kaum auf eine wahre und gründliche Weiſe wird abgeholfen werden können.

Anzeige=Blatt.

Bei Friedrich Perthes in Hamburg iſt erſchienen:

Geſchichte der europäiſchen Staaten, von Heeren und Ukert. 24. Lieferung, 1. Abtheilung, enthaltend:

Herrmann, Geſchichte Rußlands. 4. Bd., im Subſcrpt.-Prs. 2 Thlr. 12 Ngr.

Die 2. Abtheilung dieſer Lieferung:
Schäfer, Geſchichte Portugals. 3. Bd., erſcheint demnächſt.

Die 23. Lieferung, 5 Thlr. 14 Ngr., enthält:
Schmidt, Geſchichte Frankreichs. 4. Bd. Schluß.
Mailath, Geſchichte der öſterreichiſchen Staaten. 4. Band.

Bei Friedrich und Andreas Perthes iſt erſchienen:

K. F. A. Schelling, Proteſtantismus und Philoſophie. 27 Ngr.

Der Verfaſſer will auf geſchichtlichem Wege die Aufgabe des Proteſtantismus darſtellen. Er geht davon aus, zu entwickeln, wie ſchon im Evangelium ſelbſt ein ſubjectives und ein objectives, das ſogenannte materiale und formale Princip des Proteſtantismus liege, und findet dann in der ganzen Entwicklung des Proteſtantismus die Geſchichte der ſelbſtſtändigen Ausbildung des formalen Princips. Dieſe Geſchichte verfolgt er von den erſten reformatoriſchen Kämpfen an [illegible]ch alle Stadien des 16ten, 17ten und 18ten Jahrhunderts, um [illegible]s Reſultat zu gewinnen, daß das formale Princip in ſeiner

Stanford University Libraries
3 6105 008 426 210

DATE DUE

Stanford University Libraries
3 6105 008 426 210

DATE DUE			